

中論觀三相品の研究及び解釋 (下)

稻津紀三

三相品本文研究

(十八) 若^シ有^{ツテ}未^ラ生^ラ法^ニ

說^{イテ}言^{ハバ}有^リ生^者

此^ノ法^先已^有

更^ニ復^タ何^レ用^フ生^ズ

若し何か、未だ生ぜざる存在(物)が

何處かに有らば

其のものこそ生ずれ。其のものゝ有らざるに

何ぞ存在(物)が生せん。

(燈) 隨處若一物

未起而有體

已有何須起

體有起無故

如瓶等何有

緣法假和合

生已復何生

(十九) 若^シ言^フ生^時生^ニ

是^レ能^ク有^リ所^ニ生^ニ

何^レ得^テ更^ニ有^リ生^ニ

而^モ能^ク生^ズ是^レ生^ニ

若しまた、此の生は

生じつゝあるものを生ぜしむるならば、

その生を、更に

如何なる生が生せしめん。

(燈) 若謂起起時

此起有所起

彼起能起作

何等復起是

是即有所生

諸生性如幻

此生復誰生

yadi kaccid annutpanno

bhāvāṅ sanividyate kva cit |

utpadyeta sa kiñ tasmān

bhāva utpadyate 'sati ||

utpadyamānam utpādo

yadi ca-utpādayaty ayañ |

utpādayet tañ utpādān

utpādāñ katamañ punaḥ ||

(二十) 若謂更有生

生則無窮

離生生有生

法皆自能生

若し、別の生が此の(生)を

生せしむるならば、無際限なり。

また若し、生なくして「已に生じたるもの」あらば、

一切のものは斯くの如くに生ぜん。

(燈) 若起更有起 此起無窮過 若起無起起 法皆如是起
(釋) 若生已復生 是生即無窮 若無生而生 法皆如是生

(廿一) 有法不應生

無亦不應生

有無亦不生

此義先已說

有なるものにも、無なるものにも、

有にして無なるものにも、

生起は全く可能ならず。

このこと前に已に證明せられたり。

(燈) 有體起無用 無體起無依 有無俱亦然 此義先已說
(釋) 有法不應生 無亦非道理 有無俱不然 前品此已說

(廿二) 若諸法滅時

是時不應生

法若不滅者

滅しつゝある存在(物)には

生起はあり得ず。

而も又、存在(物)にして

anya utpādayaty enam
yady utpādo 'navasitīti |
atha-anutpāda utpannah
sarvam utpadyate tathā ||

sataḥ ca tavād utpatir
asataḥca na yujyate |
na sataḥca-asataḥca-iti
pūrvaṁ eva-nipapāditaṁ ||

nirudhyamānasya-utpatir
na bhāvasya-upapadyate |
yaḥ ca-anirudhyamānas tu

終無^ニ有^{ルコト}是事 — 滅しつゝあるに非ざるものはあり得ず。

sa bhāvo na-nupapadyate ||

(燈) 若滅時有起 此義則不然 法若無滅時 彼體不可得
 (釋) 若滅時有生 無體而可得 若法不滅時 彼體不可得

問題 茲に初めて存在(ブハーヅ)の概念が導き入れられる。それは「何處かに」有

り「生じたる」ものであり、又常に「滅しつゝある」やうなもの、即ち現實的に把握される「何か」を指示する。斯かる存在の概念が此處に現れたことによつて、論の當初からの生住滅の問題が、もと／＼存在に關する何等かの論義であることがわかるのである。その點は最初から注意して來た。即ち一方で存在に自體を許し、一方で生等の法に自體を許し、斯く自體を有する存在と法との關係から、現實の存在の生起、即ち「有爲なるもの」の成立を説明しようとする考へが批評の對象になつた。そしてさう云ふ考への典型的なものとして七法俱起説が求められ、ここでは存在の生起を本生と生生の相生關係から説明しようとして居ることが見出され、先づその點から批評が始められた。即ち上來は「生法そのもの」の「生起」の可能か不可能かが問題になつて居たが、此處に至つて「存在の生起」が問題になる。第十八偈より第二十二偈まで、論意を言へば次の如くなる。「若し何か未だ

生じない存在が何處かに有るなら、さう云ふ存在が生ずるとも言へよう。然し未生の存在は何處にもない。存在は生ずることによつて初めて成り立つのである。だから『存在が生ずる』と云ふことは言へないのである。存在が先づ有つてそれが生ずるのではない。又生法が先づ有つてそれが存在を生ぜしめるのでもない。生法が存在を生ぜしめるとするなら、その生法を何が生ぜしめるか。生法に更に生法あらば無際限になるし、生法なくして生起があらば、一切の存在が皆自己自身で生ずることになる。結局、生起より先に考へられた如何なる存在にも生起は不可能になる。又現實の凡ての存在は皆滅しつゝあるものである。滅しつゝある存在に就いての生起は猶考へられない」と。之によつて『存在の生起』の不可能が論證される。但しそれは、存在と法とに自體を許す立場では『存在の生起』の説明が出来ないと云ふことである。だから此の批評の根本的に要求することは自體の否定である。そして『存在の生起』の不可能は特に生法の不成立を歸結する。何故ならば、生法は唯だ生起を可能ならしめることに於てのみ自體を成立せしめ得るからである。そして又自體を否定した立場から存在と生滅の問題を考へなほすときに、右の批評中の「未生の存在は何

處にも無い」(即ち存在が先づ有つて生ずるのではなく、存在は生起によつて成立する)。「凡ての存在は滅しつゝある等の命題が生かされることになる。自體を立てる立場は存在を生滅の外に置き、自體を否定する立場は存在を生滅の中に攝するのである。その見方が如何なる歸結に達するかは我々の最後に考察すべき問題である。

本文 第十八偈前掲ブサン氏刊本の梵文によると漢譯との間に少からず意味の開きが出来る。即ち梵文は若し何か未だ生じない存在が何處かに有るなら、其のものこそ生ずるであらう。其のものが無いのに、何うして存在が生じよう」と讀めるが、之に對して漢譯の意味は「若し何か未生の存在が何處かに有つて、其のものが生ずるならば、其のものは已に有るのに、何うして更に生ずるわけがあらう」となる。そして問題上は梵文の方がよいのである。此の違ひは何う考へたらよいか。「漢譯原本と現存梵文の相違」に基ければ簡單であるが、相違とすれば何の程度の相違かを考へなければならぬ。そして此の場合には梵文の最後の語「sati」から「,」を除くと、全文を漢譯のやうな意味に解釋せざるを得なくなるのである。それ故原典の相違とすれば、その相違の程度は先づ「,」一つの範圍

で考へられる。それ以上の相違が無かつたか何うかは断定できないが、少くも此の點だけの相違から、右に述べた意味の開きは解釋が出来る。この場合、漢譯原本に「,」が脱落して居たとも、或は譯者の解釋で取り除いたとも、それは孰れにも考へられる。そして茲に「,」を除いた形の梵文と漢譯とを合せて見よう。「,」は否定の接頭辭「a」の略符で、之が附けば *asati* となら「無いときに」の意味になるが、之を除いた *sati* は「有るときに」の意味になる。そして *sati* は上の *tasmīn* (其のもの) にかゝり、それは「何處かに有る未生の存在」を代表するから、全體は「其の存在が有るときに」と云ふ意味になり、之が漢譯の第三句に出て居る。然るに此の部分^レを斯う解釋すると、前の文章に於て、最初の *yadi* (若し) を第三句の半ばまでかけて「若し何處かに何か未生の存在が有つて、それが生ずるなら」と讀まなければならなくなる。さう讀むことは文法上無理であるが、無理でもさう讀まなければ後の *tasmīn sati* の意味の續きがつかなくなる。恐らく漢譯の形はこんな所から出たのではあるまいか。そして、漢譯でも意味は通じて「未生の存在は何處にも無いし、存在が先づ有つてそれが生ずるのでもない」と云ふ結局の論意は表はれるのであるが、前後の論證の關係から見れば梵文の意味の方が遙に適切で

ある。(西藏文は漢譯と等しい)

第十九偈、漢譯前二句は適當な意譯になつて居る。既出第十六偈の譯例と等しい。又「所生」は屢々出る羅什の用語であるが、場合によつて「生ずることがら」とか「生ずるはたらき」とか云ふ意味に解してよいであらう。

第二十偈 ▲梵文第三句 *anupāda* は「*upāda* なくして」の意味であるが、この場合のウトバーダが生法としての「生」を意味するか、又は單に「生ずること」を意味するか、どちらにも解釋出来るが、生法の方が適當に思はれるので、和譯は「生ずることなくして」としないで「生なくして」とした。漢譯も「離生」として居るところを見ると、「生法」の解を取つて居るかと思はれる。▲又第四句の「法皆自ら能く生せん」は適切な意譯である。異譯は兩方とも梵文を直譯して居る。

第二十一偈 ▲梵文「有なる (*sati*)」「無なる (*asati*)」の形容詞の次には「存在 (ブハーヴァ)」の概念が略されて居る。それは後の方との關係でわかる。そして漢譯は其れを補つて居る。▲第四句で「前に已に説いた」と云ふのは因縁品をさす。

第二十二偈 ▲茲に又 *utpatti* (生起) の概念の出ることを注意すべきである。三相品の *utpatti* と *utpāda* (生法) とは、去來品に出る *sati* (去事) と *ganana* (去法) との關係に相

當する。斯かる概念の別が中論の論證を理解するには非常に重要で、此の點に
なるを漢譯は何うしても不充分である。▲「一切の存在が滅しつゝある」と云ふ
命題を含む點で此の偈は重要である。

(參 考)

- (18) Wenn irgendein (noch) nicht entstandenes Ding (bhāva) irgendwo existiert,
Weshalb sollte es entstehen? Wenn es existiert, wird es nicht entstehen.
- (19) Wenn das Entstehen das Entstehende hervorbringt,
Welches ist ferner das jenes Entstehen hervorbringende Entstehen.
- (20) Wenn ein anderes Entstehen dieses Entstehen hervorbringt, so ist regressus ad infinitum (anavasthā).
Wenn aber ohne Entstehen Entstandene ist, so würde alles so entstehen.
- (21) Dass existierendes und auch Nicht-Existierendes entstehen, ist eben nicht richtig.
Dass auch nicht Existierendes-und-nicht-existierendes (entsteht), ist früher schon gezeigt.
- (22) Eines vergehenden Dinges (bhāva) Entstehung geht nicht an.
Was nicht vergehend ist, das Ding (bhāva) kommt nicht vor (aprapadyate).

(廿三) 不住法不住
已に住したる存在(物)は住するべからず

住法亦不住
未だ住せざる存在(物)も住せず

住時亦不住
住しつゝある(存在)も住せず

無生云何住
未だ生ぜざるに何ものが住せん。

na sthita-dhāvas tiṣṭhaty

asthita-dhāvo na tiṣṭhati |

na tiṣṭhati tiṣṭhamānaḥ

ko 'nūtpannaḥ ca tiṣṭhati ||

(燈) 未住體不住 住體亦不住 住時亦不住 無起誰當住
 (釋) 未住體不住 住不住相違 住住時不住 此復可有生

(廿四)若諸法滅時

滅しつゝある存在(物)に

是則不應住 住はあり得ず。

法若不滅者 而も又、存在(物)にして

終無有是事 滅しつゝあるに非ざるものはあり得ず。

(燈) 滅時有住者 是義則不然 若法無滅時 彼體不可得
 (釋) 若滅時有住 彼無體可得 住滅二相違 住位中無滅

(廿五)所有一切法

一切時に於て、一切の存在(物)が

皆是老死相 老死法をもちたるごとく、

終不見有法 如何なる存在(物)が

離老死有住 老死を離れて住せん。

(燈) 彼一切諸法 恒時有老死 何等是住法 而無老死相
 (釋) 諸法於常時 皆有老死相 而有何等法 離老死有住

(廿六)住不自相住

別の住によつても、その同じ住によつても、

sūhīr nirudhyamānasya
 na bhāvasya-upapadyate |
 yaç ca-anirudhyamānas tu
 sa bhāvo na-upapadyate ||
 jarāmaraṇa-dharmesu
 sarva-bhāveṣu sarvadā |
 tiṣṭhanti kaṭame bhāvā
 ye jarāmaraṇaṁ vinā ||

sthitvā-anyaḥ sthiteḥ sthānain

亦不異相住ニヤセ
 如生不自生シガララゼ
 亦不異相生ルガニヤゼ

住の住立は可能ならず

恰も生の生起が

自體によつても他體によつても(可能)ならざるが如くに。

tayā-eva ca na yujyate |
 utpādasya yathā-utpādo

na-ātmanā na parāmanā ||

(燈) 住異住未住 此義則不然 如起不自起 亦不從他起
 (釋) 住不自相住 異住非道理 如生不自生 亦不從他生

問題 「住(sthit)」不成立の論證である。住(tisthau)とは、存在が生より滅の間に

於て自己の性質を維持することである。そして住(tisthau)と云ふ出來事をあらしめるのが「住」と云ふことである。此の場合「住」は「生」と同じく自體を持つた法として考へられて居るから、漢譯者の例に倣つて之を「住法」と言ひあらはして置かう。それで住法が存在を住せしめることによつて存在が住する。然るに住法が存在を住せしめるのは同時に住法自身が住することではなければならぬ。住法を住せしめるのが住、住である。それは本生と生生の關係に相當するもので、斯く本住と住、住との相互作用から「存在の住立」を説明しようとする考へが批評される。批評の視點は住立、即ち住する、と云ふ出來事の不成立を指摘することに置かれる。そして住立は此の場合「存在の住立」か「住法の住立」かでなければなら

ないから批評も二つに別れる。二十三偈より二十五偈までは「存在の住立」の不可能を言ひ、二十六偈は「住法の住立」の不可能を言ふ。

第二十三偈、存在が住するためには其の前に存在が生起しなければならぬ。然るに存在生起の不可能は前に論證された。それで先づ「未だ住せざるに何も」が住せん」と言はれる。存在の生起が成立しなければ存在の住立は成立しないのである。然しその點を姑く措いても、住することから離れた存在自體を考へて、その存在が住すると云ふ説明は成り立たないことを、例の三時の論法で指摘する。

第二十四偈「一切の存在が滅しつゝあるもの」であることから、存在の住立を否定する。

第二十五偈「一切時に於て、一切の存在が老死法をもつて居るときに、如何なる存在が老死を離れて住しよう」と云ふ、茲で「存在が老死法をもつてゐる」と云ふ命題が重要である。それは前偈の「存在は滅しつゝある」と云ふのと同じ意味であるが、特に「老死法をもつ」と言ふ言ひあらはしが注意を引くのである。此の老死法の原語は *jaramarana-dharma* で、茲にダルマの概念が出る。中論中にはブハーヅ

ア(存在)の概念は多く出るが、ダルマ(法)の概念は極めて少い。而も存在と法との概念が明かになること、又存在と法との區別と關係が明かになることは、龍樹の哲學を理解するに是非必要なことである。そして存在の概念は多く出て多く論議されるから、存在の概念と存在の問題とは理解し易い。然るに法の概念は出ること少く論議されること少いから、法に就いては一體如何なることが問題にされ、又問題にさるべきであるか、よくわからないのである。唯だ稀に現れたものを手掛かりとして其の場合の言葉の用法や問題の仕方を注意し、一方存在の問題を充分記憶してそれに基けて解釋するより仕方がない。殊に此の場合の如く存在の概念と直接結び付いて用ひられて居る例は解釋上有力な手掛かりになるのである。此の法を羅什は相と譯して居る。それは或る意味で甚だ適切である。法は存在の相に關係があるからである。然し相と譯さるべき原語 (Taksana) は別にある。嚴密な概念としては相と法とは同義ではない。それでは存在と法と相との三概念は如何なる區別と關係に於て考へられねばならないか。その解釋は第一章に於て大體を述べた。相は存在の屬性として存在のすがた有り方を意味するが、それは存在が如何なる意味に於て有るかを指

示する指標 (Kennzeichen) で、存在を或る相によつて規定することは、その存在を或ることが、らとの關係に於て理解することであり、其のことが、ら自體を言ひあらはすのが法の概念で、法は、以て存在を有らしむる意味たることを本質とする、と凡そ此のやうな關係に解釋される。法の概念を斯く解すると、因明の論理で命題の主辭を有法、法をもつもの賓辭を法と言ひあらはして居ることゝも關係が付くと思ふ。それで存在と法との三概念は、日本語の「もの」と「こと」と「す」がたを云ふ三つの概念に引き直して理解し、そこから出發して問題を考へて行くことが出来るであらう。又それが適切な理解の仕方になるかと思ふ。そしてさう云ふ仕方で進んで何う云ふ結果が到られるかは今後に待たねばならぬ。

二十五偈にあらはれた梵文の用語例、及びそれに對する羅什の譯語例は、存在と法と相の問題に就いて以上のやうな解釋を導く暗示を含んで居る。然し此の箇所の問題を理解するためには、存在が老死を離れて住することはないと云ふ意味を注意すれば充分である。

第二十六偈、以上によつて「存在が住すること」の不可能が論證された。次に「住

法が住することの不可能であるが、この問題は「生法が生ずること」の不可能と同じ関係になるから、單に結論だけで論證は略される。

斯く存在と住法に就いて——殊に主點は存在に置かれるが——住、立、即ち住す、と云ふ出來事の不可能を論ずるのは、實は存在と法とに自體を許す立場では存在の住立が説明できなくなることを言つて居るので、根本的には自體を否定することが目的である。そして住、立の不可能は特に住、法の不成立を歸結する。何故ならば、住法は唯だ住立を可能ならしめることに於てのみ自體を維持して成立し得るからである。

本文 第二十三偈、▲羅什譯の「不住法」「住法」の「法」は存在を意味し、「不住」は當然、「未住」と譯さるべきものであり、「住」は過去受動分詞 (Sthita) に相當するから、「住したる」と讀むべきものである。斯かる場合は「已住」と譯されるのが普通である。第三句「住時」の次には「法」の語を補つて讀むとよい。それは梵文で存在の語が略されて居る形を其のまゝ寫して居るのである。又第四句「無生」はこれも當然、「未生」と譯されるべきものである。斯く此の偈の漢譯は個々の譯語では適當でないものがあるが、全體として、當時の原文と現存梵文との完全な一致を示す例の一つ

である。

第二十四偈梵文の सुखिनि 住は此の場合は「住法の意味でなく、單に「住すること」を意味するものに解した方がよくはないかと思ふ。二十二偈の「滅しつゝある存在に生起はあり得ない」と云ふのと同じ調子の文であつて、この箇所 सुखिनि を「住法」の概念に解することは幾分適切を缺くと思ふ。漢譯も動詞形に譯してある。

第二十五偈「老死法」は梵文では明かに jarāmaraṇa-dharma となつて「ダルマの語が用ひられて居る。然るに漢譯では三譯とも「老死相」となつて居る。そして漢譯で「普通相」と譯される原語はラクシヤナである。他方梵文にも別の箇所には jarāmaraṇa-lakṣaṇa と云ふ用語例がある。だから、この箇所の jarāmaraṇa-dharma は「現存梵文には斯くダルマが用ひられて居るとしても、漢譯原本にはラクシヤナが用ひられて居たかも知れないと言はれるかも知れない。そしてそれはさう考へ得られないことではない。若しさうだとするとさう云ふ確實でないダルマの用語を手掛かりとして、存在と法の問題に就いて何等かの解釋を導くのは危いと言はれるかも知れない。然しこの用語を「典據」とするのではなく「暗示」とするのなら、假令この用語が不確實だとしても、前述のやうな解釋の出ることを妨

げるものにはならない。そして若しこのダルマの語を確實なもの、即ち漢譯の原本にも有つたものと推測し得る理由が他に見出せば尙都合のよいことである。第一にダルマを「相」とする譯語例が他にあるか何うかであるが、それは行品第一偈に出る。即ち *mosa-dharma* を「妄取相」とする。この場合は漢譯の原文にもダルマとあつたであらうことを否定し得ない理由がある。それで茲にダルマを「相」とする譯語例が一つ得られることになる。そして此の場合の梵文のダルマは「老死法」の場合のダルマと全く等しい用語である。だから「妄取法」を確かに「妄取相」と譯した例をもつ漢譯が「老死法」を「老死相」と譯したとしても矛盾はない。だから漢譯の原文にも現存梵文と同じくダルマの語が用ひられてあつたと考へても、差支ない。そして梵文からダルマの一語を除いた形をよく見ると、それがそのまま漢譯の原文にも含まれて居たのでなければならぬことがわかる。するとダルマの代りにラクシヤナを置き替へると偈文の字數が一字餘る。この點から言ふと漢譯原本にもダルマが用ひられて居たと考へた方がよいことになる。さうすれば之を「相」と譯したのは漢譯者の解釋であり、且つそこには問題に對する正しい理解があることになる。それ等の點を綜合するとき、

此の偈が、存在と法と相の問題に就いて我々の理解を得るに重要な暗示を含んで來るのである。▲又ブハーヴァに對して「法」と「有法」との二様の譯語が出て居る。

第二十六偈、▲此の偈の批評には、本住と住住の相互作用の考へが豫想されて居る。唯だそれが全く「本生」と「生生」の關係に等しいので詳しい論證を略したのである。和譯の文は第二句の「住」が主語で、第一句の「別」の「住」によつても「同じ住」によつても「は、夫々」他體によつても「自體」によつても「を意味し、全體は「自體」によつても他體によつても「住」の「住立」は可能でない」と云ふ意味である。▲梵文には *sthitih* と *sthāna* の兩語があらはれ、前者は「住法」の意味に、後者は單に「住すること」の意味に解して *sthitih* *sthānam* を「住」の「住立」とし、それを「生の生起 (*utpādasya-utpādaḥ*)」と云ふ言ひあらはしに對せしめた。この場合の梵文の二個の *utpāda* の語は、前者を「生法」の意味に、後者を單に「生ずること」の意味に解した。漢譯も同様の解釋を取つて居る。斯かる場合の梵文の讀み方は何うしても論理に指導されることが必要になるのである。▲漢譯「自相」「異相」の譯は稍々適切でない。「自體」「異體」とあつた方が意味がはつきりするであらう。

(參 考)

(23) Ein gestandenes Ding (bhāva) steht nicht, ein (noch) nicht gestandenes Ding steht nicht,

Ein stehendes steht nicht; welches Unstehende steht?

(24) Bei einem vergehenden Ding geht eben Stehen nicht an.

Was nicht vergehend ist, das geht aber nicht als Ding an.

(25) Wo alle Dinge (bhāva) zu aller Zeit mit der Eigenschaft des Alterns und des Sterbens sind,

Welche sind die ohne Altern und Sterben stehenden Dinge?

(26) Dass das Stehen durch ein anderes Stehen und durch (eben) dieses steht, ist nicht richtig;

Wie das Entstehen nicht durch sich selbst und nicht durch anderes entsteht.

(廿七) 法已滅不滅

未滅亦不滅

滅時亦不滅

無生何有滅

未だ滅せざるものは滅するこゝろなく、

已に滅したるものも滅するこゝろなし、

今滅しつつあるものも是の如し。

未だ生ぜざるものが何ぞ滅せん。

(燈)	未滅法不滅	已滅法不滅	滅時亦不滅	無生何等滅
(釋)	已滅法不滅	未滅法滅空	彼滅時亦然	無生何有滅

niruddhyate na-aniruddhān

na niruddhān nirddhyate |

taḥāpi nirupphyaṇānān

kin ajātaṇi niruddhyate ||

(廿八) 法若有住者

是則不應滅

已に住したる存在(物)には

實に滅はあり得ず。

sthitasya tāvad bhāvasya

nirodho na-upapadyate |

法若不_レ住_セ者 未_レだ住_セざる存_在(物)にも
 是亦不_レ應_カ滅_ス 滅はあり得_ズ

(燈) 法體若住者 滅相不可得 法體若無住 滅亦不可得

(釋)

(廿九)是_レ法_テ於_ニ是_レ時_ニ

不_レ於_ニ是_レ時_ニ滅_ス 何となれば、此の狀態が
 是法於_ニ異_レ時_ニ 同一の狀態に於て滅することなく、
 不_レ於_ニ異_レ時_ニ滅_ス 別の狀態が、その別の狀態に於て
 滅することなければなり。

(燈) 彼於此位時 不即此位滅 亦非異位滅
 (釋) 此分位定住 先分位顯明 異分位定住 先分位已滅

(意譯すれば)「或る狀態はその狀態で(は)滅しない他の狀態でも滅しない」の意

(三十)如_ニ一切諸法

生相不可得_レ 一切法の
 以_テ無_レ生_レ相_ニ故_ニ そのときは、かくて一切法の
 即亦無_レ滅_レ相_ニ 滅はあり得_ズ。

(燈) 若一切諸法 起相不可得 以無起相故 有滅亦不然
 (釋) 如彼一切法 生相不可得 即此一切法 滅亦不可得

na-asthitasya-api bhāvasya
 nirodha upapadyate ||
 tayā-eva-avasthayā-avasthā
 na hi saiva nirudhyate |
 anyayā-avasthayā-avasthā
 na ca-anyaiva nirudhyate ||
 yadā-eva sarvadharmānām
 utpādo na-upapadyate |
 tadā-evaiv sarvadharmānām
 nirodho na-upapadyate ||

(卅一)若法是有者

實有なる存在(物)に

是即無有滅

實に滅はあり得ず。

不應於一法

何となれば、存在と非存在との

而有有無相

同一なることあり得ざればなり。

(燈) 法若有體者

有則無滅相

一法有有無

於義不應爾

(釋) 若法是有者

滅即不可得

不可於一處

有有無二性

(卅二)若法は無者

實有ならぬ存在(物)にも

是即無有滅

また滅はあり得ず。

譬如第二頭

恰も第二頭に

無故不可斷

切斷有ることなきが如し。

(燈) 法若無體者

有滅則不然

如無第二頭

不可言其斷

(釋) 無法即無果

滅亦不可得

如無第二頭

不可言其斷

(卅三)法不自相滅

滅はそれ自體によつて有るに非ず。

他相亦不滅

滅は他體によつて(有る)に非ず。

如自相不生

恰も生の生起が

satat ca tēvadī bhāvasya

nirodho na-upapadyate |

ekatve na hi bhāvaḥ ca

na-abhāvaḥ ca-upapadyate ||

asato 'pi na bhāvasya

nirodha upapadyate |

na dvitīyasya girasah

chedanain vidyate yathā ||

na svātmanā nirodho 'sti

nirodho na parātmanā |

utpādasya yathā-utpādo

他相亦不生

——それが自體によつても他體によつても有らざるが如くに。

na-ātmanā na parātmanā ||

(證) 法不自體滅 他體亦不滅 如自體不起 他體亦不起
 (釋) 法不自體滅 他體亦不滅 如生不自生 他體亦不生

問題

「滅 (bhāṅga, nirōdha) 不成立の論證である。滅する (nirudhyate) とは存在が自己

の性質を失ふこと、即ち存在の終息を意味する。存在が自己の性質に於て有ることが存在の有であるなら、滅するとは有より無への生成である。そして滅すると云ふ出来事をあらしめるのが「滅」である。それは自體をもつ或るものご考へられて居るから「滅法」と言ひあらはして置かう。滅法が存在を滅せしめることによつて存在が滅する。然るに滅法が存在を滅せしめるのは即ち滅法自身は滅することではなければならぬ。自己が滅しないで存在の滅相を形づくることは出来ない。滅法を滅せしめるのが「滅滅」である。それはやはり本生と生との關係に相當するもので、斯く本滅と滅滅との相互作用から「存在の滅」を説明しようとする考へが批評される。批評の視點は滅すると云ふ出来事の不成立を指摘することに置かれる。そして滅は此の場合「存在の滅」か「滅法の滅」かでないければならないから批評も二つに分かれる。二十七偈より三十二偈までは「存

在の滅の不可能を言ひ、三十三偈では「滅法の滅の不可能を言ふ。各偈の論理は『本文』の註解でたゞらうと思ふ。そして結論を言ふならば、存在と滅法とに就いて——殊に主點は存在に置かれるが——滅する」と云ふ出來事の不可能を論ずるのは、自體を立てる立場では滅事の説明が出來なくなることと言ふもので、根本的には存在と法の自體を否定することが目的である。そして滅することの不可能は特に「滅法の不成立」を歸結する。何故ならば滅法は唯だ滅すること、を可能ならしめることに於てのみ自體を維持して成立し得るからである。或は滅することを自己の本質としてのみ成立し得るからである。

本文 第二十七偈、存在の滅は、その前に存在の生起を豫想しなければならぬ。生起の不可能は前に批評された。それで先づ「未だ生ぜざるものが何ぞ滅せん」と言はれる。生起の成立しないときは滅も成立しなくなるのである。然しその點を姑く措いても、若し滅から離れた存在自體を考へるなら、その存在が滅すると云ふことは不可能になることを三時の論法で指摘する。▲梵文の niruddham (已滅のもの) aniruddham (未滅のもの)等の語は前後の關係から當然「存在」の概念を指示する。漢譯はそれを補つて譯して居る。

第二十八偈「存在の滅」は、當然その前に「存在の住」を豫想しなければならぬ。存在が自己自身の状態に住することがあつて、始めて存在の滅が成立するのである。それで「未だ住せざる存在には滅はない」と言ふ。又「已に住したる存在にも滅はあり得ない」と言ふ。何故已住の存在に滅があり得ないかは次の偈で論證される。▲漢譯「有住」は *sthitā*「已に住したる」の譯語で、*sanskṛita* に對する「有爲」と同じ譯し方と考へてよいであらう。「不住」は當然「未住」と譯さるべきである。又梵文に出る二つの滅 (*nirodha*) の語は「滅法」の意味ではなく、單に「滅すること」を意味するものと解した方がよいかと思ふ。漢譯も動詞形で譯して居る。

第二十九偈、意味のわかり難い偈文であるが、全體として前偈と論證の關係で結び付き、特に前偈の「已に住したる存在に滅はあり得ない」と云ふ命題の理由になるものと考へられる。その關係は西藏の註にも注意されて居るが、偈文自身の中に「何となれば」の語が含まれて居てそれで前偈との關係が示される。尤も「已」の語は「實に」と云ふ意味をもあらはし得るが、此の場合には「何となれば」の意味を取つた方が適切である。それでは前偈の「已住の存在に滅はあり得ない」の理由を述べたものとして、此の偈の意味は何うなるであらうか。恐らく次の如く

解釋出来るであらう。「存在が住するとは其の物がその物としての状態(avastha)に有ることである。そして滅するとは其の状態を失ふことである。失つたときに得る状態は「別の状態 (anya avastha)」である。そして若し、已に住したる存在に滅があるとするなら、其の状態に在るときに滅があるか、別の状態にあるときに滅があるかでなければならぬが、其の状態に在るときは其の存在が有るのであるから滅はあり得ない。又別の状態にあるときは其の物が已に無いのであるから滅はあり得ない」と言ふのであらう。此の意味は西藏の註にはつきり出て居る。即ち『其のものに滅が許されるころの物(存在)は、此の状態によつても別の状態によつても滅しない。何故であるか、牛乳は「牛乳状態」によつては滅しない。何となれば、牛乳が有る限りは滅は無いから。そして又「非牛乳状態」が滅するのではない、牛乳が無いならば何も滅しはしないから』(獨逸譯より) ▲此の偈の漢譯は論意をあらはすに苦心してあると思ふ。元來大して重要でないことを言ひながら意味のわかり難い偈である。唯だ「状態」の概念が導き入れられて「住」の意味がはつきりしたことは注意すべき點である。

第三十偈「一切法の生が不可得なら、一切法の滅は不可得である」と言ふ問題上

の論意は明瞭であるが、梵文の用語に就いて此の偈には多少考察すべきことがある。茲に出る二つの「一切法」の原語は *sarva-dharma* で梵文にはダルマの概念が用ひられて居る。西藏文でも此の箇所はダルマに相當する語になつて居るか、此の偈には本來ダルマの概念が用ひられて居たと考へてよいであらう。そして前後には凡てブハーヅア(存在)の概念が用ひられ、それを置き替へたやうな形で此處に突然ダルマの概念が出る。此のことは問題の考察に當つて、何か特別に解釋すべき題目を提供するか何うか。若し提供するとすれば何の點に關してあるか。▲先づ此の場合のダルマの語の事實上の用法を見るに、梵文に於てこそ前後の「存在」の概念と、少くとも言葉だけは違つて居るので我々に或る疑問を起させるが、漢譯では一樣に「法」と譯し且つ問題上の取り扱ひ方が前後全く同一なので言葉の區別も概念の區別も全く無くなつて居る。此のことを我々は先づ參考として、梵文のダルマに就いて、それは前後の「存在」の語と言葉は異つても概念は同一であると解釋できないか何うかを問うて見る。勿論單獨な概念としては兩者は異なるべきものである。だから同一であるとすれば唯この場合の事實上の用法に於て同一になつて居るだけである。そして一面では確

かに此の場合のダルマは「存在」と同義語になつて居ると解釋できるのである。即ち日本語で漠然と任意の思惟の對象を指示する場合に使ふ「もの」の語と同じダルマの用法で、それ自身の單獨な意味は失つて全く前後のブハーヅアの意味を帯びて居ると。其のことは曾て『漢譯中論の法の譯語の研究』で述べたことがあるが、一般に梵文でダルマが斯かる軽い意味に用ひられる例は時々ある様である。この場合もさう解釋すれば問題が單純化される。我々はダルマの代りにブハーヅアを置き替へて前後を「存在と生滅」の問題で統一できるからである。然しダルマの概念が此處で何等かそれ自身の意味をもつて居はしないかと云ふことを考へて見ることも必要である。持つて居るとすれば問題の解釋に何か新たな視點を加へるか。第一に考へられることは、假令ブハーヅアと同義の用法としても、ブハーヅアが「存在」とか「物」とかを意味して經驗せられる何かを指示するに對し、ダルマは廣義に任意の思惟の對象を指示しなければならぬ。即ち單に思惟に於て有るものも、ダルマの概念の中に包括され得ることになる。即ち「生法」とか「滅法」とか、本來は存在(もの)に對する法(こと)としてのみ理解されるものが、實體化されて一つのもの、と考へられたやうな「法」が此の場合に

意味されて居はしないか。それは「存在の生滅」と共に「生滅自體の生滅」にも言及する三相品の論議の内容から言つても、茲のダルマの概念は、前後の存在の概念に對して、特に「生法」「滅法」等を指示して居るものと解釋することは、無理ではなく、又或る意味で適當である。然し假令さうであつても此の箇所の論議が全體として「存在の生滅」の問題に主點を置いて居ることは變りがない。だから此のダルマを全く存在の概念に置き替へて問題を解釋しても誤謬は起らない。そして若し之に單獨な意味を認めるなら、前の問題解釋を幾等か深めることに役立つのである。斯く生滅の主體に考へられたときは法も一つの存在になるであらう。又存在もそれが思惟の對象になる限り、本質に於て法であらねばならぬであらう。此の點から存在と法の問題に就いて一つの視點が與へられるのである。▲此の偈に出る「生」と「滅」の概念は、單に「生ずること」「滅すること」を意味するか。法として自體をもつものを意味するか。漢譯は「生相」「滅相」と譯して居る。この解釋は適切と思ふ。「存在の生滅」と云ふ形で出るときは存在の有爲相をかたちづけるものとしての意味をもち得るからである。そしてその意味を取るならその前に法として自體をもつ「生」「滅」を前提することになる。つまり此の

場合の「生」「滅」は、自體をもつ法として前提されつゝ、特に存在に從屬する「相」としての意味を含蓄すること。前に出た生住滅の語にも、斯く解した方が適當だつたものがあつたかも知れない。然しあまり一義的に限定すると不都合が起る。何れの意味をも含蓄し得ることが本當だからである。

第三十一偈, *sat* は茲では「有なる」と漢譯されて居るが、時によつては「正」「實」とも譯される語で、單に「有なる」とするより「實有なる」「實在せる」とした方が適當かと思ふ。そして偈は「實有なる存在に滅はあり得ない、存在と非存在との同一なることはあり得ないから」と云ふ。此の偈は「實有」「滅」「存在」「非存在」等の根本概念を明かにするに必要な命題を含んで居る。▲先づ「實有」とは「滅のあり得ない」ことである。即ち生滅を離れて常に自己自身に同一なることが「實有」である。

▲又此の偈には存在 (*bhava*) の概念が「存在するもの」と「存在すること」との兩義で出る。第一句の *bhava* は前者で「法」と漢譯され、第三句の *bhava* (*abhava* に對立する) は後者で「有無」と漢譯される。▲滅といふことが考へ得るやうな存在は「存在するもの」の方である。「存在するものが滅する」とは言へるが「存在することが滅する」とは言はれない。▲又存在するものが「實有である」と云ふのは、そこに「存在する

こと、自體即ち有が現在することである。そして存在するものが滅すると云ふのは、そこに存在せざること、自體即ち無が現在することである。だから若し實有なる存在が滅すると言ふと、有と無とが同時に現在することになる。即ち有と無との同一性が起る。此の點が偈の後二句で言はれる。此の梵文の *okatyē* を漢譯は皆「一つのものに於て」の意味に取つて、「於一法」「於一處」と譯して居るが、和譯は「同一性に於て」の意味に解した。すると結局、有と無との同一性がおこることはあり得ないから」と云ふ意味になる。西藏文獨譯もさうなつて居る。▲
 有に對する無非存在の概念が、何等かの意味で滅の概念と關係して考へられて居る。之は非常に重要である。有已還無と云ふ滅の定義とも一致する。「滅は有より無への生成を意味する」と我々は最初から解釋して來た。そして行品には「無非存在とは存在するものゝ變化である」とも言はれて居る。つまり「滅」とか「變化」とか云ふ概念によつて「有」と「無」とを統一することになるのである。

第三十二偈、實有ならぬ存在に滅はあり得ない。第二頭に切斷がないやうにと云ふ。茲で「實有ならぬ存在」「非實有の存在」の概念内容が明かになるので面白い。即ち「第二の頭」「龜の毛」「兔の角」等が「非實有の存在 (*asaddhava*)」である。それ

は「無 (abhava)」の概念とは全く異なる。

第三十三偈以上によつて「存在の滅」不成立の論證が終り、茲に「滅法の滅」の不成立が言はれる。それは全く本生と生生の關係から説明されようとする「生法の生起」と同じ問題なので、單に結論だけを述べて論證は略される。

最後に注意すべきは「滅」の概念の原語に二種の形が用ひられて居ることである。冒頭と結論の偈には dhāṅga の概念が出るが、以上の論證の間には凡て nirodha の概念が用ひられて居る。此の後者が、特に自體をもつた「滅法」の意味、又はそれを前提しつゝ存在に從屬して考へられた「滅相」の意味であらはれる場合には、兩語は全く同義と考へてよいであらう。但だ nirodha は單に「滅すること」の意味にも用ひられることがあり、其の點に區別がある。

(參 考)

(27) Das Vergangene vergeht nicht, das (noch) nicht Vergangene auch vergeht nicht,

Das Vergehende auch so nicht; welches Unenstandene vergeht?

(28) Bei einem gestandenen Ding geht eben Vergehen nicht an;

Bei einem nicht gestandenen Ding auch geht Vergehen nicht an.

(29) Durch eben diesen Zustand vergeht nicht derselbe Zustand,

Durch einen anderen Zustand auch vergeht nicht ein anderer Zustand.

(30) Wenn aller dharmas Entstehen nicht angeht,

Dann geht aller dharmas Vergehen nicht an.

(31) Eines existierenden Dinges (bhava) Vergehen geht eben nicht an,

Sein (bhava) und Nichtsein (abhava) sind eben nicht bei Einheit angängig.

(32) Auch eines nicht-existierendes Dinges Vergehen ist nicht angängig ;

So, wie eines zweiten Kopfen Abhauen nicht existiert.

(33) Vergehen vergeht nicht durch anderes Vergehen, auch nicht durch eben dieses ;

Wie Entstehen nicht durch sich selbst und nicht durch anderes entsteht.

(卅四) 生住滅不成

故無有有爲

有爲法無故

何得有無爲

生と住と滅との不成立の故に

有爲なるものは存在せず。

而して、有爲なるもの、不成立なるもの、

如何にして無爲なるものが存在せん。

utpāda-sthitī-bhāṅgānūn

asiddher nāsti saṃskṛitam |

saṃskṛitasya-aprasiddhan ca

katla'ñ setsyaty asaṃskṛitam ||

(燈) 起住壞不成

故無有有爲

有爲不成故

云何有無爲

(釋) 生住滅不成

即無有爲法

有爲法不成

何得有爲(原)

(卅五) 如幻亦如夢

恰も幻の如く、夢の如く、

yathā māyā yathā svapno

如^レ乾闥婆城^一
所說^レ生住滅^一
其相亦如是

乾闥婆城の如く、
生は是の如く、住は是の如く、滅は是の
如し説かれたり。

gandharva-nagarani yathā |
tathā-utpādas tathā sthānani
tathā bhāṅga udāhṛtaṇi ||

(參 考)

(34) Weil Entstehen, Stehen, Vergehen nicht erreicht werden, ist nicht Gewirktes (sanskrita):

Das Gewirktes nicht erreicht wird, wie wird Nicht-Gewirktes (sanskrita) erreicht?

(35) Wie Traum, wie Zauber, wie eine Gandharven-Stadt:

Also (Beschaffen) sind Entstehen, so Stehen, so Vergehen verkündet.

(燈)	如夢亦如幻	如乾闥婆城	說有起住壞	其相亦如是
(釋)	如夢亦如幻	如乾闥婆城	所說生住滅	其相亦如是

三相品の論議の主題が「生と住と滅とは有爲なるもの、相として説かれて居るか、有爲なるものが存在する」と云ふ考へに對して、生と住と滅との不成立を論證して、それを根據にして「有爲なるものゝ存在を否定するにあることは冒頭の一問答に示されて居た。そして其の論證が終つて茲に「生と住と滅との不成立の故に有爲なるものは存在しない」と云ふ歸結が置かれることになつた。三相品の論議は之で終つて居るが、この場合批評される考への中には、七法俱起説で明かであつたやうに、存在

と法とに自體を立てる假定が含まれて居て、根本的にはそれを否定することが目的であること、及びそれは猶存在の實相を法の體系に求めるための前提であるべきことを前章で考察した。それでは自體を否定した立場から新たに存在を見なほすべき、その實相として如何なる法の體系が考へられるであらうか。それが次に來る問題である。そしてそれを若し、三相品の論議が導く方向に求めるなら、次の如くにも考へられよう。即ち、或る状態に住するところに存在の現在がある。そして有るとは存在が自己の状態に住することである。無いとは自己の状態を失へることである。然るに現實の存在に於ては住すると云ふことが不可能である。存在は必ず生じたものであり、常に滅しつゝあるものである。そして生じたとは無より有に生成したことを意味し、滅しつゝあるとは有より無に生成しつゝあることを意味する。それ故若し存在を生滅の相で規定するなら住といふことは何處にも不可得になり、有と無との二方面の生成關係を含んだ一つの生成(行)が現在の存在の全體的なすがたになる。然るに一方で存在の概念は何うしても住の概念と切り離すことが出來ない。何處かに自己自身を維持するところがなければ存在と云ふことが言はれない。むしろ住の成立するところに存在が成立すると言はれよう。問題は住を何處

に求めるかである。若し無との關係を切り離して有ると云ふことだけに住を求めらるなら、それは抽象的な住であつて、さう云ふ住は不可得である。それは生滅から切り離された住である。具體的な住は有と無との關係を含んだ生成の中に含むところ、に求められねばならない。そこに存在の全體相があり、随つてそこに存在の住が現在することになる。斯かる住は生と滅とを中に含むものである。有ること、無いこと、生ずること、滅すること、住すること等の法は斯くの如く住を頂點として體系づけられるであらう。そして斯かる法の體系を含むところに現實の存在 (bhava) の實相があり、その實相そのものに於て有る實在 (sad-dhava) に至つて、初めて、常に自己の狀態に住することが可能になるであらう。それは現在の存在が有爲なるものであるに對し、唯だ無爲なるもの、どのみ言はるべきものである。

以上のやうな歸結が三相品の論議から導かれる。そして眞實なる存在を無爲なるものに求める龍樹の問題を更に立ち入つて考へるためには、涅槃品の研究が必要になるであらう。——(昭和四年四月)——