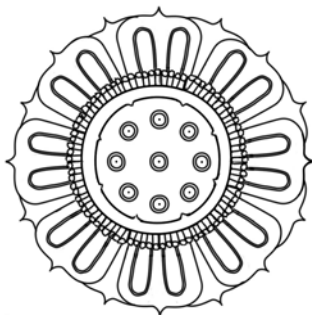


意識中論(上)

龍樹菩薩造 青目釈 鳩摩羅什訳



意識 蓮池利隆(愚凡釈と)

意識中論(上) 目次

はじめに.....	p.1
釈僧叡序	p.2

第一巻

第一章 観因縁品(十六偈)	p.3
第二章 観去来品(二十五偈)	p.15
第三章 観六情品(八偈)	p.29
第四章 観五陰品(九偈)	p.33
第五章 観六種品(八偈)	p.38
第六章 観染染者品(十偈)	p.43

第二巻

第七章 観三相品(三十五偈)	p.49
第八章 観作作者品(十二偈)	p.69
第九章 観本住品(十二偈)	p.75
第十章 観燃可燃品(十六偈)	p.82
第十一章 観本際品(八偈)	p.92
第十二章 観苦品(十偈)	p.96
第十三章 観行品(九偈)	p.101
第十四章 観合品(八偈)	p.109

後註	p.115
----------	-------

はじめに

この『意識中論』は龍樹菩薩造『中論』の意識である。仏教学を志して以来、いつかはきちんと読了すべき論書の筆頭と考えながらも、怠惰な性格が災いして、なおざりにしてきた。中央仏教学院卒業生の秦さんから『中論』プラサンナパダーを何としても読みたいがどうしたらよいかと相談を受けた時、これは中論に正面から向き合う絶好の機会を頂いたものと思うことにした。

テキストとしては、かなり前に買いそろえて本棚に置きっぱなしになっていた三枝允恵先生の『中論(上中下)』を引っ張り出し、中論偈頌梵文もそれから引用している。梵文和訳に際してはモニエルの梵英辞典を使い、語彙集を作成しながら読み進めた。全巻通しての語彙集は現在整理中であり、いずれは「蓮池利隆のページ」にアップロードしようと思っている。この様にして、漢訳と『中論(上中下)』の和訳を対照しながら、なるべく直訳に近い形で和訳を試みてみた。書体の違いで偈頌と釈文の区別を示している。ゴシック体は中論偈頌と梵文及びその和訳、明朝体は青目による釈文の意識を表記している。「いawanや～をや」等の反語表現の多くは普通の表現に改めている。後註に挙げたのは私的註釈である。内容を読み進める上で引っかかった部分を自分なりに理解しようという備忘録のようなもので、蛇足の感もあるが付記している。

『中論』で多用される帰謬論証法は、数学の背理法(帰謬)法に類似する。背理法とは、ある命題Pの否定が偽であると論証することで命題Pが真であることを導くものである。例えば、無自性が真であることを示すために、自性があると仮定し、論を進める中で矛盾が生ずる。この故に自性があるとの仮定が誤謬に帰する原因であった結論付ける。数学の背理法は排中律、あるいは矛盾律を前提とする。これと同様、『中論』の帰謬論証法も、非無は有であり非有は無であって、有と無に属さない「第三の」法があっては成立し得ない。

ところが、言葉を戯論と見る『中論』では、排中律に収まらないところにこそ無自性「空」が顕わされると説くことに留意しなければならない。非有非無の中道は排中律、あるいは矛盾律を超えて、有と無との対立を論破する。これこそまさに、『正信偈』に説く「龍樹大士出於世悉能摧破有無見」である。

中論卷第一 龍樹菩薩造 青目釈 鳩摩羅什訳 釈僧叡序

『中論』は五百偈にして、龍樹菩薩の造である。「中」を名とするのは法の真諦の真実を明きらかにし、「論」を称とするのは論説を尽くすからである。真諦の真実は俗諦の仮名がなければ覺られないので、「中」の語によってそれを宣揚する。言説は釈がなければ尽くされないので、論に沿ってそれを明らかにする。その真諦の真実はすでに宣揚され、その言説もすでに明瞭であって、菩薩行の道場の灯となって明らかに掲げ導くのである。

実に、疑惑は倒見において起こり、三界はこれによって沈淪する。偏った悟りは智を厭うことから起こり、偏執によって各々は離反する。故に、大覺は広照に在り、小智は隘心に纏われていることがわかる。これを広く照らさなければ、有無を滅して真俗二諦の相即を得られず、これを知り尽くさなければ、いまだ中道を進んで有無の二際を滅することはできない。真俗が相即せず、有無の二際が滅しないのは、菩薩の憂慮するところである。

以上をもって、龍樹大士はこれを斷つために中道を顕わし、困惑の者たちへの玄妙な指針を示して一変させた。これを総括して教化を施し、玄妙な悟性の教えによって疑義を解決すること、朝日が闇に透徹するかの様である。

蕩蕩として、真に悪路を舗装して平坦にし、玄妙の法門は世間を蔽い、慧風を言説の扇によって起こし、甘露を枯渴に灌ぐものと言うべきであろう。それは百櫟の館に比して茅葺の庵の賤しむべく、この論の廣大さを見れば、偏執の賤しむべきこと旧倍であることが分かる。

幸甚なことに、この辺境の縣区にたちまちに靈鷲山を移して教法の鎮守とすることができた。辺境の有情も流光の余恵を蒙る。これ以後、談道の賢人は初めて共に真実を論ずることができる。

すなわち、天竺の諸国にあつて、敢えて学者の門流に預る者の、この中論を理解して以て要領としない者はない。註釈を執筆する者も実にまた多い。今、ここに挙げるのは天竺の梵志、賓伽羅と名づける。秦の言葉では青目と言う者が註釈するものである。この人は深法を信解するとはいっても、言辞は天竺の梵語である。翻訳僧はその訳文を推敲し、冗長な部分は削除し、あるいは補っている。經典と会通して理を尽くしてはいるものの、訳文はあるいは左右していまだ最善とは言えない。

『百論』は外道を対治して邪説をとどめ、この『中論』は内道を対治して疑滞を払う。『大智釈論』は博識の深淵であり、『十二門観』は精髓に直参する。以上の四論を紐解けば、実に、日月の懷に入った様に、朗然として見通せないことはない。

私はこれを学びこれを味読して座右とする。遂に復たその稚拙さを忘れ、得た所を一つの序文として託す。ならびに目次品名の義を首に題する。果たして、解釈することを期すことができようか。あるいは、私と同様に想われることを願うのみである。

中論 観因縁品第一（十六偈）

pratyayaparīkṣā nāma prathamam prakaraṇam

縁の考察と名づける第一章

不生にして亦た不滅 不常にして亦た不断

不一にして亦た不異 不来にして亦た不出

能く是の因縁を説き 善く諸々の戯論を滅す

我は稽首して仏を礼す 諸説中の第一なりと

anīrodham anutpādam anucchedam aśāśvatam /

anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam //

yaḥ pratītyasamutpādam prapañcopaśamam śivam /

deśayāmāsa sambuddhastam vande vadatām varam //

梵文和訳「破壊なく、生ずることなく、断ち切られることなく、

永遠ではなく、一つの事ではなく、異なる事ではなく、

来ることでなく、去ることではない、吉祥なる戯論の寂滅を
有する、依って生起することを説示した、正覚者である
ところの、説者たちの最勝の彼に、私は礼拝する。」

質問して言う。どうしてこの『中論』を造ったのか。

回答して言う。万物はシヴァ神より生起すると言う者がいる。また、ヴィシュヌ神より、和合より、時より、世性より、変より、自然より、微塵より生起すると言う者たちもいる。これらの誤謬から無因や邪因や断常等の邪見に陥り、種々に我・我所を説いて正法を知らない。釈尊はこれらの諸々の邪見を断じて仏法を知らせようと願われたので、初転法輪の声聞法の中において現象に則して十二支因縁を説かれた。また、すでに習学して菩提心を得て、甚深微妙の法を受けることができる者たちのために、真理を明かす大乘の教法によって因縁の相を説かれた。すなわち、一切の諸法は不生不滅、不一不異等の無自性、畢竟の「空」であって無所得であると¹⁾。

般若波羅蜜經典の中に説く。

「釈尊は(解空第一の)須菩提に、『菩薩は道場に坐する時、十二支因縁を観察してもそれに固執することなく、虚空が尽きない様であらねばならない』と告げられた」。

釈尊入滅の後、後の五百年である像法中には、人間の機根はますます劣って、深く諸法に執着しては、十二因縁・五陰・十二入・十八界等の実有決定相を求め、釈尊の真意を知らず、ただ文字に執着しては戯論に陥った。大乘法中に畢竟「空」を説くのを聞いても、何の因縁によって「空」であるのかを知らずなり。疑いの見解を生じ、もし、すべてが畢竟「空」ならば、どのようにして罪福などの果報等があるのを分別するのだろうかと疑う。この様であれば、現象の面の世諦も真理の面の第一義諦もない。また、「空」相を切り取っては貪著を起こし、畢竟「空」の中において種々の誤謬を生じるであろう。龍樹菩薩はこれら戯論の論拠を仮定として提起し、誤謬に帰せしめて無自性を明らかにする。そのためにこの『中論』を造ったのである。

不生にして、また不滅である 不常にして、また不断である
不一にして、また不異である 不来にして、また不出である

このような因縁を説き得て 善く諸々の戲論を滅する
我は稽首して仏を礼拝する 諸説中の第一であると

この二偈によって釈尊を讃嘆し、同時に、すでに第一義諦を略説するのである。

質問して言う。諸法は無量である。なぜ、ただこの八事で論破するのか。

回答して言う。諸法は無量ではあるが、この八事について略説し、総合して一切法を論破するのである。不生については諸々の論師が種々に生相を説いている。ある者は因果は一であると謂う。あるいはまた、因果は異である・因中に先に果がある・因中に先に果はない・自実体より生ず・他実体より生ず・共により生ず・有生である・無生である等と様々に謂う。これらは生相を説いてはいるが妥当ではない。この事については後で詳細に説きたい。生相は決して得られないので不生である。

不滅というのは、もし生がなければ、滅もあり得ない。生と滅とは相依相待するからである。ほかの六事もまたない。

質問して言う。不生不滅がすでに総合して一切法を論破するのであれば、なぜ、復た六事を説くのか。

回答して言う。不生不滅の意義を成立させるためである。不生不滅を受け入れずとも、不常不斷で信受する者もあろう。不常不斷をつき詰めれば、それは不生不滅となる。なぜなら、もし先に実体有があると仮定すればこれは常でなければならぬ。しかし、実際に見られる無常の現象とは相容れない。これは先に実体有と仮定した誤りによっている。また、もし諸法を実体有と仮定すれば、無であるはずもない。先有今無(本有今無)を断とするのであれば、断自体が成立しなくなる。これも現象と相容れない。このような矛盾は、先に実体有と仮定した誤りによっている。したがって、実体有がないのであれば、それは滅することもなく断ずることもない。この様に仮定から誤謬に導いて無自性を説き明かし、不常不斷を説示することで不生不滅の義に通入させるのである。

また、不生不滅、不斷不常の四種に諸法を論破するのを聞いても、なお一異、来去の四門によって諸法を説く者もいる。これもまた妥当ではない。もし一ならば無縁となり、もし異ならば無相続となって誤謬に帰する。これも後に詳細に種々論破することにしたい。したがって、また不一不異を説くのである。

また、六種に諸法を論破するのを聞いても、なお来出によって諸法を説く者もいる。来とは諸法がシヴァ神・世性・微塵等より生来すること、出とは還去して本源に至ることを言う。

改めて先ず、不生について推求すると、万物に生はない。なぜならば、世間の現象として物は実際に見られるからである。例えば、もし、今の穀物が実有であると仮定して、始原の穀物と関係なくあるのであれば、始原において実有の穀物は生じないこと(本無今有)になってしまうであろう。しかし実際には、今の穀物は始原の穀物と無縁ではあり得ない。なぜならば、始原の穀物と相い依り相い待つことがなければ、現今の穀物は得られないからである。この様に、最初の仮定が誤謬に帰する以上、穀物は無自性であって不生である。

質問して言う。もし不生であるならば、滅でなければならないだろう。

回答して言う。不滅である。なぜならば、これも世間に現象として見られるからである。今の穀物が世間で見られる以上、始原において穀物是不滅である。もし、始原において滅したと仮定すれば、今に穀物のあろうはずもない。しかし、実際には今の穀物があるという誤謬に帰するので不滅である。

質問して言う。もし不滅ならば、常でなければならないだろう。

回答して言う。不常である。なぜならば、これも世間の現象として見られるからである。世間で見られることによれば万物は不常である。例えば、穀物が発芽する時には種子は変化し破壊される様なものである。

質問して言う。もし不常であるならば、断でなければならないだろう。

回答して言う。不断である。なぜならば、世間に現象として見られるからである。世間で見られることには、万物は不断である。穀種より芽が途切れることなく出る様にである。もし断であれば相続することもないであろう。断が誤謬に帰する以上、万物は不断である。

質問して言う。もしそうであるならば、万物は一つである。

回答して言う。不一である。なぜならば、世間の現象として見られるからである。世間で見られるので万物は不一である。穀物がそのまま芽ではなく芽がそのまま穀物ではない様なものである。もし、穀物が芽であり芽が穀物であるならば、これは一でもあるだろう。しかし、実際にはそれぞれに自立した自性などはない。一が誤謬に帰する以上、万物は不一である。

質問して言う。もし不一であるならば、異であるだろう。

回答して言う。不異である。なぜならば、世間の現象として見られるからである。世間に見られるので万物は不異である。もし異であるのならば、なぜ、穀物については穀芽・穀茎・穀葉と分別して、樹木について樹芽・樹茎・樹葉とは言わないのか。異が誤謬に帰する以上、万物は不異である。

質問して言う。もし不異であるならば、来があるであろう。

回答して言う。無来である。なぜならば、世間の現象として見られるからである。世間に見られるように万物は不来である。穀物の種子中の芽は他から来たものではない様なものである。もし来たのであれば、芽は一体どこからやって来たのであろうか。それは実体ある鳥がやって来て実体ある樹に棲む様なものと考えられるかもしれない。しかし、実際の種子と芽には鳥と樹の様に自立した実体はない。来が誤謬に帰する以上、万物は不来である。

質問して言う。もし不来ならば出があるであろう。

回答して言う。不出である。なぜならば、世間に現象として見られるからである。世間に見られるように万物は不出である。もし出が有るならば、実に芽が穀物から出てくるのを見るであろう。例えば、実体ある蛇が実体ある穴から出てくる様にである。しかし、実際の種子と芽には蛇と穴のような実体はない。出が誤謬に帰する以上、万物は不出である。

質問して言う。貴方は不生不滅等の義を解釈したけれども、私は造論者の所説を聞きたいと思う。

回答して言う。

諸法は自らより生ぜず 亦た他従り生ぜず

共ならず無因ならず 是の故に無生なりと知る

na svato nāpi parato na dvābhyām nāpy ahetutaḥ /

utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana ke cana //

梵文和訳「自からでなく、また他からでもなく、二つからでなく、また
無因からでもなく、生起した諸存在は決して見られない、

それらは何処からでもなく、何物でもない」

「自らより生ぜず」とは、万物は自体より生ずることなく、必らず衆因を待つ。また、次にもし自体より生じたと仮定するならば、一法に二つの実体²⁾があることになるであろう。一つには生であり、二つには生者である。

またもし、その他の因縁と関係なく自体より生ずるのであれば、無因縁となるであろう。また、二つの実体があるならば、生じた生にも更に二つの実体が必要となり、その際限ない繰り返しによって、生は無限後退となるだろう。この様に最初の仮定によって誤謬に帰する以上、万物は自体より生ずることはない。

さらに、自体が無自性である以上、他もまた無自性である。なぜならば、自体があるので他体がある、すなわち、自体と他体は相依り相待つからである。

もし自らより生じず、亦た他より生じず、共生であると仮定すれば二つの誤謬がある。自生と他生とを言うからである。すなわち、自他ともに自ら生じないことと相容れない。

もし無因であって万物があるとすれば、それは常住であり、この事は妥当ではない。無因であれば無果である。もし無因であって果があるのであれば、布施・持戒等の善業で地獄にも堕ちるであろうし、十悪五逆の悪業で天界にも生ずるであろう。このような誤謬に帰するのも無因と仮定したからである。

復た次に、

諸法の自性の如きは 縁中に於いて在らず

無自性を以ての故に 他性も亦た復た無し

na hi svabhāvo bhāvānām pratyayādiṣu vidyate /

avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate //

梵文和訳「諸存在の自存在は縁などにおいては見られないので、

自存在が見られないところにおいては、他存在は見られない」

諸法の自性は衆縁中には存在しない。ただ衆縁和合によって名字を得ているだけである。自性とは自体である。衆縁中に自性はない。自性がないので

自らより生じない。自性がないので他性もまたない。なぜならば、自性によって他性があり、他性は他から見れば自性となるからである。もし自性を論破すれば、他性をも論破するのである。したがって、他性より生ずるはずもない。もし自性と他性を論破すれば、自他共の義をも論破することになる。無因には大きな誤謬がある。有因ですら論破すべきであるのに、ましてや無因を論破すべきでないことがあるうか。以上のことから、自・他・自他共・非自非他の四句分別中において生を得ることはできない。したがって、不生である。

質問して言う。阿毘曇論師は諸法は四縁より生ずと言う。どうして不生と言えようか。

何を四縁と謂うのであろうか。阿毘曇論師は言う。

因縁・次第縁 縁縁・増上縁の

四縁は諸法を生ず 更に第五の縁無し

catvāraḥ pratyayā hetuścāmbanam anantaram /

tathaivādhipateyaṁ ca pratyayo nāsti pañcamah //

梵文和訳「四つのものがある。プラティアヤ(縁:因縁)とまたヘートウ(因:次第縁)とアーランバナ(所縁:縁縁)とアヌアンタラ(無間:増上縁)であり、また、まさにそのように、(それらは)起こすであろう。第五の縁はない」

一切にあるところの縁は、すべて四縁におさまる。この四縁によって万物は生じることができる。因縁とは一切の有為法に名づける。次第縁とは過去・現在の阿羅漢の最後の心・心数(心所)法を除いてそれ以外の過去・現在の心・心数法である。縁縁と増上縁は一切法である。

回答して言う。

果は縁従り生ずと為すや 非縁従り生ずと為すや

是の縁に果有りと為すや 是の縁に果無しと為すや

kriyā na pratyayavatī nāpratyayavatī kriyā /

pratyayā nākriyāvantaḥ kriyāvantaśca santyuta //

梵文和訳「行為は縁を有することなく、行為は縁を有さないことはない、
諸縁は諸行為を有することなく、また諸行為を有することもある」

もし果があると謂うのであれば、この果は縁から生ずるとするのか、非縁から
生ずるとするのか。もし縁があると謂うのであれば、この縁に果があるとするの
か、果がないとするのか。二つはともに妥当ではない。なぜならば、

是の法に因りて果を生ず 是の法を名づけて縁と為す

若し是の果の未だ生ぜざれば 何ぞ非縁と名づけざるや

utpadyate pratīyemānitīme pratyayāḥ kila /

yāvannotpadyata ime tāvannāpratyayāḥ katham //

梵文和訳「諸縁は縁じて後、これらを生起するとか言う。
これらを生起しない程である所のその程において、
どうして非縁ではないのか」

諸縁には決定したものはない。なぜならば、もし果がまだ生じていなければ、
この時に縁とは名づけられない。ただ、現象として縁から果を生じるのを見るの
で、これを縁と名づけているだけである。縁が成立するのは果によっている。果
は後であり縁は先である。もしまだ果がないのであれば、縁と名づけ得ない。
瓶は水土の和合から瓶が生じることもある様なものである。瓶を見ることに縁っ
て水土等が瓶の縁であると知るのである。もし瓶がまだ生じていない時には、
水土等も非縁と名づけるしかないであろう。したがって、果は縁より生じない。
縁もお生じない。ましてや非縁は言うまでもなく生じない。また次に、

果は先に縁中に於いて 有と無と俱に不可なり

先に無ならば誰れが為に縁ならん 先に有らば何ぞ縁を用いん

naivāsato naiva sataḥ pratyayo 'rthasya yujyate /

asataḥ pratyayaḥ kasya sataśca pratyayena kim //

梵文和訳「実には無い物の(縁)も、実には有る物の縁も(それぞれに)妥当しない。どのような無いことの縁が(あり)、また、どうして縁によって有ることが(あるのか)」

縁の中に先に果があるのではない、果がないのでもない。もし先に果があるならば縁とは名づけない。果が先にあるからである。もし先に果がなければ、また縁とは名づけない。物を生ずることがないからである。

質問して言う。すでに全体として一切の因縁を論破したようだが……。今は一々に諸縁を論破するのを聞きたいと思う。

回答して言う。

若しは果は有にして生ずるに非ず 亦た復た無にして生ずるに非ず

亦た有無にして生ずるに非ず 何ぞ縁有りと言うを得んや

na sannāsanna sadasandharmo nirvartate yadā /

katham nirvartako hetur evaṁ sati hi yujyate //

梵文和訳「有ることはなく、無いこともなく、有無の法は生起しない、その時、どのように生起した因(次第縁)があり、それ故に妥当するのか」

もし、縁が果を生ずることができると仮定して、縁に三通りが想定できるであろう。あるいは有、あるいは無、あるいは有無である。先の偈中に説く通り、縁中にもし先に果が有であるならば、生ずるとは言えない。先にあるからである。もし、先に果が無であるならば、生ずるとは言えない。先になくからである。また、非縁と同じになるからである。有無もまた生じないのは、有無を半有半無と名づけるからであって、前述の誤謬が二つともに有る。また、有と無とは互いに相違する。両者は質礙の法であって、妨げ合って一法に二相はあり得ない。

この様に三種に果の生相を求めても得られない。このような誤謬に帰する以

上、因縁があるとは言えない。

次第縁とは、

果の若し未だ生ぜざる時は 則ち応に滅の有るべからず

滅法は何ぞ能く縁たらんや 故に次第縁は無し

anutpanneṣu dharmeṣu nirodho nopapadyate /

nānantaramato yuktaṁ niruddhe pratyayaśca kaḥ //

梵文和訳「諸法の生起しない時に、滅は起こされない。そこに結ばれた
無間(増上縁)はなく、滅においてまた、何の縁が(あるのか)」

諸々の心・心数(心所)法が三世中に次第して生ずる。現在の心・心数法が滅して未来の心のために次第縁となると仮定しよう。しかし、未来の心・心数法は未生であって、何のための次第縁であるかの意味も失われる。もし未来の心・心数法がすでにあって生ずるのであれば、そもそも次第縁は不要となる。

現在の心・心数法が住する時はあり得ない。もし住しないのであれば、次第縁とはなり得ない。もし住するのであれば、それは有為法ではない。なぜならば、一切の有為法は常に滅相があるからである。もし滅してしまえば、未来のための次第縁とはなれない。もし滅法がなおもあると言うならば、それは常である。もし常であるならば、罪福等の業報はないことになる。もし滅時に未来のための次第縁となり得ると謂うならば、その滅時は半已滅かつ半未滅である。殊更に滅と未滅と異なる第三の法として滅時と名づけるべきものもない。また釈尊は「一切の有為法は念々に滅して、一念時に住することなし」と説かれた。どうして現在法に欲滅・未欲滅の法があると言うのか。貴方が、一念中にこの欲滅・未欲滅の法はないと謂うならば、自からの教法を破るであろう。貴方の論拠、阿毘曇論中に「滅法があり不滅法がある。欲滅法があり、不欲滅法がある」と説いている。欲滅法とは、現在法がまさに滅しようとするものである。未欲滅法とは、現在にまさに滅しようとする法を除いた、その他の現在法及び過去・未来の無為法を不欲滅法と名づける。したがって、次第縁はない。縁縁とは、

諸仏の所説の如く 真実微妙の法たり

此の無縁法に於いて 云何んが縁縁の有らんや

anā lambana evāyaṁ saṁ dharma upadiśyate /

athānā lambane dharme kuta ā lambanaṁ punaḥ //

梵文和訳「実に非縁縁(非所縁)において、この正しい法は説かれる。

いまや、非縁縁(非所縁)の法において、誰からまた縁縁(所縁)が(説かれるのか)」

釈尊は大乗の諸法を「あるいは有色・無色、有形・無形、有漏・無漏、有為・無為等の諸法の相は法性に入り、一切は皆空にして無相無縁である。譬えば衆流が海に入って同じ一味となる様である」と説いている。真実法をこそ信すべきであり、機根に応じて便宜的に示された所説は真実としてはならない。したがって、縁縁はない。増上縁とは、

諸法は自性無し 故に有の相の有ること無し

是の事の有るが故に、是の事の有りと言ふは然らず

bhāvānāṁ niḥsvabhāvānāṁ na sattā vidyate yataḥ /

satīdamasmin bhavatītyetannaivopapadyate //

梵文和訳「諸存在には自性が無い。それより有ることは見られない。

これの有ることにおいてといって、これを得られない」

經典に十二因縁を説いて、「この事が有る故にこの事が有る」と言うのは、これは妥当ではない。なぜならば、諸法は衆縁より生ずるので自ら決定性はない。自ら決定性がないので有の相はまったくない。有の相がないのに、どうして「この事が有る故にこの事が有る」³⁾と言えるだろうか。この様な誤謬に帰する以上、増上縁はない。釈尊は凡夫が有無を分別するのにあわせて、この様に説かれたのである。

復た次に、

略と広の因縁中に 果を求むるも不可得なり

因縁の中に若し無くんば 云何んぞ縁従り出でんや

na ca vyastasamasteṣu pratyayeṣvasti tatphalam /

pratyayebhyaḥ katham tacca bhavenna pratyayeṣu yat //

梵文和訳「また、それらの諸縁の部分と全体においてその結果はない。

諸縁からまた、どんな結果があるのか、諸縁において有ること
はないであろう所のその結果において」

略(概要)とは、和合因縁中において果がなく、広(詳細)とは、一一の縁中
においてまた果がないことである。もし略と広との因縁中に果がないのであれ
ば、果が因縁より出生するとは言えない。復た次に、

若し縁に果の無くして、而して縁の中従り出づと謂わば

是の果は何ぞ、非縁中従り而して出でざるや

athāsadapi tattebhyaḥ pratyayebhyaḥ pravartate /

apratyayebhyo 'pi kasmānnābhipravartate phalam //

梵文和訳「さらに、またそれ(結果)の無いことがそれら諸縁から起こる。

(それでは)なぜ、諸非縁からさえも、結果はさきへと起こら
ないのか」

もし因縁中に果を求めても得られないのであれば、非縁からも出てこない。
泥中に瓶がないのに、どうして乳中からは出てこないのかと言う様なものであ
る。復た次に、

若し果の縁従り生ぜば 是の縁は自性の無し

無自性従り生ぜば 何ぞ縁従り生ずるを得んや

phalaṃ ca pratyayamayāṃ pratyayāścāsvayaṃmayāḥ /

phalamasvamayebhyo yattatpratyayamayāṃ katham //

梵文和訳「また、結果が縁から作られたものであり、また、諸縁は非自から作られる。非自からの結果、その所のそれがどうして縁から作られたのだろうか」

果は縁従り生ぜず 非縁従り生ぜず

果の有ること無きを以ての故に 縁と非縁とも亦た無し

tasmānna pratyayamayāṃ nāpratyayamayāṃ phalam /

saṃvidyate phalābhāvātpratyayāpratyayāḥ kutaḥ //

梵文和訳「したがって、縁から作られたもの(結果)はなく、非縁から作られた結果はない。結果の非存在から、縁と非縁はどこから知られるのか」

果は衆縁から生じて、この縁は無自性である。もし無自性ならば、それは無法である。無法は生ずることなどできない。したがって、果は縁より生じない。非縁より生じないとは、縁を破るために非縁を説くのであって、実際には非縁の法などはない。したがって、非縁よりも生じない。もしこれらの二つより生じないのであれば、これは無果である。無果であるので縁も非縁もまたない。

中論 観去来品第二(二十五偈)

gaṭāgataparīkṣā nāma dvitīyāṃ prakaraṇam

去と来の考察と名づける第二章

質問して言う。世間の現象を見ると、三時に作業がある。已去・未去・去時である。作業が有ることから、諸法が有る⁴⁾と知らねばならない。

回答して言う、

已去は去の有ること無し 未去にも亦た去の無し

已去と未去とを離れて 去時にも亦た去の無し

gatam na gamyate tavadagatam naiva gamyate /

gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānaṃ na gamyate //

梵文和訳「去ったものは去られない。その程に去らないものは実に去られない。去ったもの、去らないものから離れた去りつつあるものは去られない」

已去には去が全くない、すでに去っているからである。もし去を離れて去業が有るならば、この事は妥当ではない。未去にもまた去はない。まだ去法がないからである。去時とは半去半未去と名づける。便宜的に去時を今の刹那で分断すれば、今以前が已去であり、今以後が未去となる。したがって、去時は已去と未去とを離れない。

質問して言う、

動処には則ち去の有り 此の中に去時の有り

已去と未去に非ず 是の故に去時に去あり

ceṣṭā yatra gatiṣṭatra gamyamāne ca sā yataḥ /

na gate nāgate ceṣṭā gamyamāne gatiṣṭataḥ //

梵文和訳「動きある所のその所に去ることがあり、また去りつつあることにおいてそこから動きがある。動きは去られたことにおいてなく、去られないことにおいてない。去りつつあることにおいてそこから去ることがある」

作業のあるところに従って、この中に有があるはずである。見るところによれば、去時の中に作業がある。已去中には作業はすでに滅している。未去中にはまだ作業はない。したがって、去時に去があると知らねばならない。

答えて曰く、

云何んが去時に於いて 而して當に去法の有るべきや

若し去法に於いて離れば 去時には不可得なり

gamyamānasya gamanāṁ katham nāmopapatsyate /

gamyamāne dvigamanāṁ yadā naivopapadyate //

梵文和訳「去りつつあることの去ることは、どうして起こることができようか？

去りつつあることにおいて二つの去ることがあり、その時に
(それは)実に起きない」

去時に去法があるというのは、この事は妥当ではない。なぜなら、去法を離れて去時は得られない。もし去法を離れて去時があるのであれば、去時中に去があることになるだろう。去時という容器の中に去という果がある様なものである。復た次に、

若し去時に去ありと言わば 是の人は則ち咎の有り

去を離れて去時の有らば 去時は独り去するが故なり

gamyamānasya gamanāṁ yasya tasya prasajyate /

rte gatergamyamānāṁ gamyamānāṁ hi gamyate //

梵文和訳「去りつつあることのその所のそのの去ることが拘られる。

去ることを除いて去りつつあることがあり。なぜなら、去りつつ
あることは去られるからである」

もし已去・未去の中には去がなく、去時には実有の去があると謂うならば、こ

の人には誤謬がある。もし去法を離れて去時があるならば、相依り相待つことがない。したがって、もし去時に去があると説くならば、これは二つの実体となってしまう。しかし実際には去法を離れることなく去時があり、両者は相依り相待って共に実体はない。したがって、去を離れて去時があるとは誤謬に帰する。復た次に、

若し去時に去の有らば 則ち二種の去の有らん

一には謂わく去時を為す 二には謂わく去時の去なり

gamyamānasya gamane prasaktam gamanadvayam /

yena tadgamyamānam ca yaccātra gamanam punaḥ //

梵文和訳「去りつつあることの去ることにおいて去ることの二つが拘られた。

それによって、また、その去りつつあることと、またここに去ることが更にある」

もし去時に去があると謂うならばこれには誤謬がある。二つの去⁵⁾があるからである。一つには去によって去時がある。二つには去時中に去がある。

質問して言う。もし二つの去があるならば何の誤謬があるのか。

回答して言う。

若し二の去法の有らば 則ち二の去者の有らん

去者に於いて離れるを以て 去法は不可得なり

dvau gantārau prasajyete prasakte gamanadvaye /

gantāram hi tiras-kṛtya gamanam nopapadyate //

梵文和訳「二つの去ることが拘られたことにおいて、二つの去る者が拘られ

る。なぜなら、去る者を離れてから後、去ることは得られない」

もし二つの去法があるならば、二つの去者があるであろう。なぜならば、去法

には相依相待によって去者があるからである。一人に二つの去と二つの去者とがあることは、これは妥当ではない。したがって、去時にもまた去はない。

質問して言う。去者を離れて去法がないのはそれでもよいでしょう。今は三時の中には必ず去者があるであろう。

回答して言う、

若し去者に於いて離れば 去法は不可得なり

去法の無きを以ての故に 何ぞ去者の有ることを得んや

gantāraṃ cettiraskṛtya gamanaṃ nopapadyate /

gamane 'sati gantātha kuta eva bhaviṣyati //

梵文和訳「もし、去者を離れて後、去ることは得られない。

去ることの無い所、そこに去者が実に有るであろうか」

もし去者を離れたならば、去法は得られない。今はどうして、去法がない中において、三時に必ず去者があると言うのか。復た次に、

去者は則ち去せず 不去者も去せず

去・不去者を離れて 第三の去者も無し

gantā na gacchati tāvadagantā naiva gacchati /

anyo ganturagantuśca kaṣṭṭiyo hi gacchati //

梵文和訳「去る者は去らず。その程に去らない者は実に去らない。

また、他の去る者と去らない者の如何なる第三のものが
なぜ去るのか？」

去者は全くない。なぜならば、もし去者があるならば二種が有る。去者もしくは不去者である。もしこの二つを離れたならば、第三の去者はない。

質問して言う。もし去者が去るならばどのような誤謬があるのか。

回答して言う、

若し去者の去すと言わば 云何んが此の義の有らんや

若し去法に於いて離れば 去者は不可得なり

gantā tāvadgacchatīti kathamevopapatsyate /

gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate //

梵文和訳「去る者がその程に去るとは、実にどのように得られるのだろうか？
去ることを除いて、その時に、去る者は実に得られない」

もし去者が実有であると仮定して、去法を用いたいと謂うならば、この事は妥当ではない。なぜならば、相依り相待つことからして去法を離れて去者は得られないからである。もし逆に去者を離れて必ず去法が実有であるならば、去者は去法を用いることができるであろうと謂っても、相い依り相い待つことがないので、実際にはそうではない。復た次に、

若し去者に去の有らば 則ち二種の去の有らん

一には謂わく去者の去 二には謂わく去法の去なり

gamane dve prasajyete gantā yadyuta gacchati /

ganteti cocyate yena gantā sanyacca gacchati //

梵文和訳「もし去る者が実に去るならば、二つの去ることが拘られる。また、
去る者と言われ、また、それによって去る者が有る所のそれ
(去ることも行く)」

もし去者が去法を用いると言うならば、二つの誤謬がある。一つの誤謬は去者の中において二つの去があることである。第一の去は去法によって去者を成立させ、第二の去は去者によって去法を成立させている。つまり、去者と去法の何れかが先に実体として想定されているのである。

また、去者が成立しおわって(去者先有)その後に去法を用いようというのは、この事は妥当ではない。したがって、先に三時中に必ず去者があって去法を用いると謂うのは、この事は妥当ではない。復た次に、

若し去者の去すと謂わば 是の人は則ち咎の有り

去を離れて去者の有り 去者に去の有りと言けばなり

pakṣo gantā gacchatīti yasya tasya prasajyate /

gamanena vinā gantā ganturgamanamicchataḥ //

梵文和訳「片方の去者が去るとは、その(人の)所のそれに関して拘られて
いる。去ることを除いて去者があり、去者の去ることを望んだ」

もし人が去者は去法を用いることができると説くならば、この人には誤謬がある。去法を離れて去者があるからである。なぜならば、去者が去法を用いると説けば、これは先に去者があって(去者先有)後に去法があるとするのであるが、この事は妥当ではない。したがって、三時中に去者は全くない。復た次に、もし必ず去者があって(去法先有)去者があるのなら、去の最初の発動(去る動きの起点)があるはずである。しかし、三時中に最初の発動を求めても得られない。なぜならば、

已去の中に発の無く 未去の中に発の無し

去時の中に発の無し 何れの処にか當に発の有るべきや

gate nārabhyate gantum gantum nārabhyate 'gate /

nārabhyate gamyamāne gantumārabhyate kuha //

梵文和訳「去ったことにおいて去ることは始められず、去らないことにおいて
去ることは始められない。去りつつあることにおいて去ることは
始められない。どこが始められるのか」

どうして、三時中に発動がないのか、

未だ発せずんば去時の無く 亦た已去も有ること無し

是の二に応に発の有るべきなり 未去に何ぞ発の有らんや

na pūrvam gamanārambhādgamyamānam na vā gatam /

yatrārabhyeta gamanamagate gamanam kutaḥ //

梵文和訳「先に去ることの起こりから、去りつつあることはなく、あるいは去られたこともない。そこに去ることは得られるであろうに、去られていないことにおいて、何処から去ることがあるのか」

去の無く未去の無し 亦た復た去時の無し

一切に発の有ること無くんば 何が故に而して分別せんや

gataṁ kiṁ gamyamānam kimagataṁ kiṁ vikalpyate /

adrśyamāna ārambhe gamanasyaiva sarvathā //

梵文和訳「去られたことは何故、去りつつあることは何故、去られたことは何故分別されるのか？何れにしても、去ることの起こりを見つあることにおいて(何故分別するのか?)」

もし人がまだ去を発動していないならば、去時も已去もない。もし最初の発動があるとすれば、去時と已去の二つの場合に在るはずであろう。しかし、二つはともに妥当ではない。二つの場合、発動直前の未去の時にはまだ発動がないので去も発生しない。去がないので去者もない。去者がなければ已去・未去・去時もあり得ない。この誤謬から三時中に去の最初の発動はない。

質問して言う。もし去がなく去者がないとすれば、住と住者があるであろう。

回答して言う、

去者は則ち住せず 不去者も住せず

去・不去者を離れて 何ぞ第三の住の有らんや

gantā na tiṣṭhati tāvadagantā naiva tiṣṭhati /

anyo ganturagantuśca kaṣṭṭiyo 'tha tiṣṭhati //

梵文和訳「去る者は住せず、その程に去らない者も実に住しない。去る者の、
また去らない者の他の、如何なる第三の者がさらに住するの？」

もし住があり住者があると仮定するならば、去者が住であり、あるいは不去者が住であるだろう。もしこの二つを離れて第三の住があるであろうというのは、この事は妥当ではない。去者は住しない。去はまだ終了していないからである。去と質礙相違する法を住と名づける。不去者もまた住しない。なぜならば、去法が減するので住がある。去がなければ住もない。去者・不去者とを離れて、更に第三の住者はない。もし第三の住者があるならば、去者と不去者との中に在ることになる。この誤謬によって去者は住すとは言えない。復た次に、

去者の若し當に住すべくんば 云何んが此の義の有らん

若し當に去に於いて離るべくんば 去者は不可得なり

gantā tāvattiṣṭhatīti kathamevopapatsyate /

gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate //

梵文和訳「去る者がその程に住すと言うは、実にどのように得るのである
うか？ 去ることを除いて去る者はその時には得られない」

貴方が、去者が住すると謂うのは、この事は妥当ではない。なぜならば、去者が去法を離れたならば、すでに去者ではあり得ない。もし去者が去相に在るならば、住はあるはずがない。去と住とは質礙相違し妨げ合うからである。復た次に、

去と未去とに住の無し 去時にも亦た住の無し

所有の行と止との法は 皆な去の義に於いて同じ

na tiṣṭhati gamyamānāna gatānnāgatādapi /

gamanam sampravṛttiśca nivṛttiśca gateḥ samā //

梵文和訳「去りつつあることから住せず、去ったことからなく、去らなかった
ことからまた(住し)ない。去ることは趣の生起と消滅は同じで
ある」

もし去者が住すと謂うならば、この人は去時か已去か未去の中に在って住しているのであろう。しかし三時にはみな住はない。この誤謬によって貴方が去者に住があると言うのは妥当ではない。去法と住法とを論破した様に、行と止もまた同じである。行とは、穀物の種子から相続して芽・茎・葉等に至る様なものである。止とは、穀物の種子が減るので芽・茎・葉が減る。相続するので行と名づけ、断ずるので止と名づける。また十二支縁起の流転門において無明から諸行乃至老死までを縁ずるのを行と名づけ、還滅門において無明が減る故に諸行等が減るのを止と名づけるのと同じである。

質問して言う。貴方は種々の場合において去と去者、住と住者とを論破するけれども、現象として見えるものには去と住がある。

回答して言う。肉眼に見えたものは信じてはならない。もし実際に去と去者があるならば、一法によって成立するのか、二法によって成立するのか。二つはともに誤謬がある。なぜならば、

去法の去者に即せば 是の事は則ち然らず

去法の去者に異なれば 是の事も亦た然らず

yadeva gamanam gantā sa eveti na yujyate /

anya eva punargantā gateriti na yujyate //

梵文和訳「実に去ることのそれである所は、実にその去る者であると言う
のは妥当しない。実にさらには去ることから他の去る者である

と言うのも妥当しない」

もし去法と去者が一であるならば、これは妥当ではない。異であることもまた妥当ではない。

質問して言う、一と異にどのような誤謬があるのか。

回答して言う、

若し去法に於いて、即ち是れ去者と為すと謂わば

作者及び作業は 是の事は則ち一と為す

yadeva gamanaṁ gantā sa eva hi bhavedyadi /

ekībhāvaḥ prasajyeta kartuḥ karmaṇa eva ca //

梵文和訳「なぜならば、実に去ることのそれである所が、実にその去る者であることが、もしあるであろうならば、実に去る者と去ることの一つであることが拘られるであろう」

若し去法に於いて、去者に於いて異の有りと謂わば

去者を離れて去の有り 去を離れて去者の有らん

anya eva punargantā gateryadi vikalpyate /

gamaṇaṁ syādṛte ganturgantā syādgamaṇāḍṛte //

梵文和訳「実にさらには去ることから他の去る者がもし分別されるであろうなら、去る者を除いて去ることがあるであろうし、去ることを除いて去る者があるであろう」

この様に二つに共に誤謬がある。なぜならば、もし去法が去者であるならば、これは錯乱して因縁において破綻し、去によって去者があり、去者によって去があることになるであろう。また去を法と名づけ、去者を人と名づけるならば、人は常であり法は無常である。もし一つならば、二つはともに常、あるいは

ともに無常となってしまう。一つであることにはこの様な誤謬がある。もし異ならば、相違するので、まだ去法がないのに去者があり、まだ去者がないのに去法があるであろう。相依り相待つことがない。一法が減して一法が在るのである。異の中にはこの様な誤謬がある。復た次に、

去と去者との是の二に 若し一異の法を成ぜんに

二門は俱に成ぜず 云何んが當に成の有るべけんや

ekībhāvena vā siddhirnānābhāvena vā yayoh /

na vidyate tayoh siddhiḥ katham nu khalu vidyate //

梵文和訳「あるいは一つであることによって、あるいは異なっていることによつてその両者(去ることと去る者)の完成が見られない所の、その両者の完成はなぜ、実にまさに見られるであろうか」

もし去者と去法とが、あるいは一法によつて成立し、あるいは異法によつて成立するとするならば、二つはともに得られない。先にすでに第三の法が成立しないことを説いた。もし成立すると謂うのであれば、因縁には去もなく去者もないと説くであろう。今は更に説こう。

去に因りて去者を知るに 是の去を用いること能わず

先に去法の有ること無し 故に去者の去すること無し

gatyā yayocyate gantā gatim tām sa na gacchati /

yasmānna gatipūrvo 'sti kaścit kim ciddhi gacchati //

梵文和訳「その去ることによつて去る者が言われる所の、その去ることにそれは去らない。それから先の去ることはない。それゆえに、何者が何事が去るのか」

どの去法によつて去者を知るとしても、この去者はこの去法を用いることがで

きない。なぜならば、この去法がまだない時には、去者は全くない。また去時・已去・未去もない。去法と去者とは、先に人があつて集まって後に城下町ができるという因果関係ではない。相依り相待って、去者は去法によって成立し、去法も去者によって成立し、ともに無自性だからである。復た次に、

去に因りて去者を知るに 異の去を用いること能わず

一つの去者の中に於いて 二つの去を得ざるが故なり

gatyā yayocyate gantā tato 'nyām sa na gacchati /

gatī dve nopapadyete yasmādeke pragacchati //

梵文和訳「その去ることによって去る者が言われる、そこから他の(去ること)をそれ(去る者)は去らない。一つがうち去る所のそこから、二つの去ることを得ない」

どの去法によって去者を知るとしても、この去者は異の去法を用いることはできない。なぜならば、一つの去者の中に二つの去法は得られないからである。復た次に、

決定有なる去者は 三去を用いること能わず

不決定なる去者も 亦た三去を用いず

sadbhūto gamanaṁ gantā triprakāraṁ na gacchati /

nāsadbhūto 'pi gamanaṁ triprakāraṁ na gacchati //

梵文和訳「存在する存在の去る者は三つの種類の去ることを去らない。非存在の存在もまた(去ることは)ない。三つの種類の去ることを去らない」

去法の定・不定なるも 去者は三を用いず

是の故に去と去者と 所去処は皆な無し

gamanam sadasadbhūtaḥ triprakāram na gacchati /

tasmādgatiśca gantā ca gantavyam ca na vidyate //

梵文和訳「存在非存在の存在は三つの種類の去ることを去らない。

それ故にまた去ること、また去る者、また去るべきものは見
られない」

決定とは本来の実有に名づけるのであって、去法によっては生じない。去法とは身の動に名づける。三種は未去・已去・去時の三時に名づける。もし決定して去者があるのであれば、去法を離れて去者があるはずであろう。住はあるはずがない。したがって、決定した実有である去者には三種の去を用いることができないと説くのである。

もし去者が不決定であるならば、不決定とは本来の実無に名づける。去法によって去者と名づけることができるとしても、去法がないので三種の去を用いることはできない。去法によって去者があるのに、もし先に去法がないならば去者もないであろう。不決定の去者が三種の去を用いるとは言えない。

去者と同じく去法もまた相依り相待である。もし先に去者を離れて、去法が実有であるのならば、去者によつての去法もない。したがって、去者は三種の去法を用いることができない。もし必ず去法がないのであれば、去者は去法を用いることはできない。

この様に思惟し観察すれば、去法・去者・所去処のこれらの法はみな相因待(相依相待)する。去法によって去者があり、去者によって去法がある。是の二法によって所去処がある。それらは決定有とも決定無とも言うことはできない。したがって、三法は虚妄であつて空・無所有であり、ただ仮名のみがある。幻の様であり化の様であると、知らねばならない。

中論 観六情品第三(八偈)

cakṣurādīndriyaparīkṣā nāma tṛtīyaṁ prakaraṇam

眼等の根の考察と名づける第三章

質問して言う。經典中に六情(根)があると説く。いわゆる、

眼耳及び鼻舌 身意等の六情なり

此の眼等の六情は 色等の六塵に行ず

darśanam śravaṇam ghrāṇam rasanaṁ sparsanam manaḥ /

indriyāṇi śaḍeteṣāṁ draṣṭavyādīni gocaraḥ //

梵文和訳「見ること、聞くこと、嗅ぐこと、味わうこと、触ること、思うこと、
見るべきこと等の六つの諸感官があり、これらの領域がある」

この中に、眼を内情(根)として色を外塵とする。眼は色を見ることができる。
乃至、意を内情(根)として、法を外塵とする。意は法を知ることができる。
回答して言う、無である。なぜならば、

この眼は則ち、自ら其の己体を見る能わず

若し自ら見る事能わずんば 云何んが余物を見んや

svamātmānam darśanam hi tattameva na paśyati /

na paśyati yadātmānam katham drakṣyate tatparān //

梵文和訳「自らの本体を、その見ることはそれを実に見ないのであり、
本体を見ない所のそれがどうしてその他のものたちを見る
であろうか」

この眼は自体を見ることができない。なぜならば、灯が自らを照らすことがで

きて、また他を照らすができる様に、眼がもし自他共に相い見るならば、また自ら見る事ができて、また他を見る事ができると言えるであろう。しかし実際にはそうではない。したがって、偈の中に「もし眼の自ら見ずんば何ぞ能く余物を見ん」と説くのである。

質問して言う。眼が自ら見る事ができないとしても、しかし他を見る事ができる。火が他を焼く事ができて、自らを焼く事ができないのと同じである。

回答して言う、

火の喩は則ち、眼見の法に於いて成ずること能わず

去・未去・去時とに 已に総じて是の事を答えたり

na paryāpto 'gnidṛṣṭānto darśanasya prasiddhaye /

sadarśanaḥ sa pratyukto gamyamānagatāgataiḥ //

梵文和訳「見ることの完成のためには、火の喩えは充分ではない。同じ概観のそれは、去りつつあること、去ったこと、去らなかつたことによって答えられた」

貴方は火の喩えを言うけれども、それで眼に見えている法を成立させることはできない。この事は去来品中にすでに答えている。已去中・未去中・去時中にともに去がない様に、同じく已焼・未焼・焼時にもともに焼は全くない。同様に已見・未見・見時にも共に見相はない。復た次に、

見の若し未見なる時に 則ち名づけて見と為さず

而して見の能く見ると言わば 是の事は則ち然らず

nāpaśymānam bhavati yadā kiṁ cana darśanam /

darśanam paśyatītyevam kathametattu yujyate //

梵文和訳「見つつあることがない、その時にまた、どのような見る事がないのか。見る事が見ると言うのは、このように、しかし、

何故それが妥当するのか」

眼がまだ色に対していなければ、見ることはできない。その時には見とは名づけない。色に対することによって見と名づけるのである。したがって、偈中に「未だ見ざる時に見の無し。云何んが見を以て能く見んや」と説くのである。復た次に二つの場合、共に見法はない。なぜならば、

見に見の有ること能わず 非見も亦た見ず

若し已に見に於いて破せば 則ち見者をも破すと為す

paśyati darśanam naiva naiva paśyatyadarśanam /

vyākhyāto darśanenaiva draṣṭā cāpyupagamyatām //

梵文和訳「見ることは実に見ず、見ることのないこと(非見)は実に見ず。

見ることによって実に言われた。また、見る者もまた到らせよ」

見は見ることができない。先にすでに誤謬を説いた通りである。非見もまた見ない。見相がないからである。もし見相がなければ、見ることなどできない。見法がないので見者もまたない。なぜならば、もし見を離れて見者があるならば、また見ること以外の耳等の五情(根)によっても見ることもできよう。もし見によって見るならば、見の中に見相があつて、見者には見相がないことになる。したがって、偈中に「もし已に見に於いて破せば則ち見者を破すと為す」と説くのである。復た次に、

見を離るるも見を離れざるも 見者は不可得なり

見者の無きを以ての故に 何ぞ見と可見と有らんや

tiraskṛtya draṣṭā nāstyatiraskṛtya ca darśanam /

draṣṭavyam darśanam caiva draṣṭaryasati te kutaḥ //

梵文和訳「見ることを離れて後、また、離れることなくて後、見る者はない。

見る者がいない所で、実に、何から汝の見るべきこと、また見ることはあるのか」

もし見があっても見者は成立しない。もし見がなくても見者はまた成立しない。見者がいないので、見と可見もない。もし見者がなければ、見法を働かせて外色を分別するものもない。したがって、偈中に「見者の無きを以ての故に何ぞ見と可見との有りや」と説くのである。復た次に、

見と可見との無の故に 識等の四法は無し

四取等の諸縁 云何んが當に有ることを得べきや

draṣṭavyadarśanābhāvādvijñānādicatuṣṭayam /

nāstīty upādānādīni bhaviṣyanti punaḥ katham //

梵文和訳「見るべきことと見ることの非存在から意識等の四種は、ないと
言う。どうしてさらに取ること等があるであろうか」

見と可見の法がないので、識・触・受・愛の四法もみなない。愛等がないことによって、四取等の十二因縁分もまたない。復た次に、

耳・鼻・舌・身・意、 声と及び聞者等と

當に知るべし、是くの如きの義は 皆な上説に於いて同じ

vyākhyātāṃ śravaṇaṃ ghrāṇaṃ rasaṇaṃ sparśanaṃ manaḥ /

darśanenaiva jānīyācchrotṛśrotavyakādi ca //

梵文和訳「聞くこと嗅ぐこと味わうこと触ること思うことは説かれた。実に見る
ことによって聞く者と聞かれるべきこと等を知るであろう」

見と可見との法は空であって、衆縁に属するので決定しない。その他の耳等の五情(根)と声等の五塵もまた、見と可見の法に同じと知らねばならない。

同義であるので別には説かない。

中論 観五陰品第四(九偈)

skandhaparīkṣā nāma caturtham prakaraṇam

蘊についての観察と名づける第四章

質問して言う。経典に五陰があると説く。この事はどうであるのか。
回答して言う、

若し色因に於いて離るれば 色は則ち不可得なり

若し當に色に於いて離るべくんば 色因は不可得なり

rūpakāraṇanirmuktaṁ na rūpamupalabhyate /

rūpeṇāpi na nirmuktaṁ dṛśyate rūpakāraṇam //

梵文和訳「色の原因の失われた色は得られない。

更には、色によって失われた色の原因は見られない」

色因とは、布が糸によっている様なものである。糸を除けば布はないし、布を除けば糸はない。布は色で糸は因の様なものである。

質問して言う、もし色因を離れて色があるならば、何の誤謬があるのか。
回答して言う、

色因を離れて色の有らば 是の色は則ち無因なり

無因にして而して法の有るは 是の事は則ち然らず

rūpakāraṇanirmukte rūpe rūpaṁ prasajyate /

āhetukaṁ na cāstyarthāḥ kaścidāhetukaḥ kva cit //

梵文和訳「色の原因の失われた色において色が拘られる。また、無因であるものはない。どんな無因の物事が何処からあるのか」

それは糸を離れて布がある様なものである。布は無因となる。無因であつてしかも法があるというのは現象としての世間一般には全くない。

質問して言う。仏法・外道法・世間法中にはみな無因の法がある。仏法にも(択滅無為・非択滅無為・虚空無為の)三無為がある。無為は常であるので無因である。外道法中には虚空・時・方・神・微塵・涅槃等がある。世間法には虚空・時・方等がある。是の三法処は必ずあるので常と名づける。常であるので無因である。貴方はなぜ無因の法は世間にはないと説くのか。

回答して言う。この無因の法はただ言説があるだけで、思惟分別すれば实体としては皆無である。もし法が因縁よりあるならば、無因と言うべきではない。もし因縁がないのであれば、私が説く通りであつて世間にはない。

質問して言う。二種の因がある。一つには作因、二つには言説因である。是の無因の法には作因がなく、ただ言説因のみある。人に知らせようとするためにある。

回答して言う。言説因があるといつても、この事は妥当ではない。虚空はこの後の六種中に論破する通りである。その他も後にまさに論破するであろう。

復た次に、現象として可見の事でさえ全て論破すべきであつて、ましてや微塵等の不可見の法を論破すべきことは当然であろう。したがって、無因の法は出世間の法であつて、世間でない所であると説く。

質問して言う。もし色を離れて色因があるならば、どんな誤謬があるのか。

回答して言う、

若し色を離れて因の有らば 則ち是れ無果の因なり

若し無果の因を言わば 則ち是の処の有ること無し

rūpeṇa tu vinirmuktaṁ yađi syādrūpakāraṇaṁ /

akāryakaṁ kāraṇaṁ syād nāstyakāryaṁ ca kāraṇaṁ //

梵文和訳「しかし、もし色によって色の原因の失われたことがあるであろう

ならば、為されなかった原因があるであろう。また、為されなかった原因はない」

もし色の果を除いて、ただ色因のみがあるならば、これは無果の因である。

質問して言う。もし無果の因があるならば、何の誤謬があるのか。

回答して言う。無果の因は世間にはない。なぜなら、果があるので因と名づける。もし無果であるならば、因とは名づけない。

復た次にもし因の中に果がないのならば、物はなぜ非因から生じないのか。この事は破因縁品の中に説いた通りである。したがって、無果の因は世間法中には全くない。復た次に、

若し已に色の有らば者 則ち色因を用いず

若し色の有ること無くんば者 亦た色因を用いず

rūpe satyeva rūpasya kāraṇaṃ nopapadyate /

rūpe 'satyeva rūpasya kāraṇaṃ nopapadyate //

梵文和訳「実に色の有ることにおいて、色の原因は起こらない。

実に色の無いことにおいて、色の原因は起こらない」

二つの場合に色因があるのは妥当ではない。もし先に因の中に色があるのならば、色因とは名づけない。もし先に因の中に色がないのならば、また色因とは名づけない。

質問して言う。もし二つの場合に共に妥当しないのならば、ただ無因の色だけがあるならば、何の誤謬があるのか。

回答して言う、

無因にして而して色の有らば 是の事は終に然らず

是の故に有智者は 応に色を分別すべからず

niṣkāraṇaṃ punā rūpaṃ naiva naivopapadyate /

tasmād rūpagatān kāmścinna vikalpān vikalpayet //

梵文和訳「原因を除いて更に色は実にはない、実に起こらない。この故に、
色を去ったどのような諸分別も(人は)分別しないであろう」

もし因中に果があっても、果がなくても、この事は得られない。ましてや無因であって色があるはずもない。したがって、無因であって、しかも色があると言うのは、この事はついに妥当ではない。したがって、有智者は色を分別してはならない。分別するものを凡夫と名づける。無明愛染によって色に貪著し、その後には邪見によって分別戲論を生じ、因の中に果があり果がない等と説く。今はこの中に色を求めても得られない。したがって、智者はまさに分別してはならないのである。

復た次に、

若し果は因に於いて似るとは 是の事は則ち然らず

果の若し因に似ざるとは 是の事も亦た然らず

na kāraṇasya sadṛśaṃ kāryamityupapadyate /

na kāraṇasyāsadṛśaṃ kāryamityupapadyate //

梵文和訳「原因には類似した結果があると言うのは起こらない。
原因には類似しない結果があると言うのは起こらない」

もし果と因とが相似するとは、この事は妥当ではない。因は微細であり果は粗雑であるからである。因と果との色力等は各々異なっている。布が糸に類似すれば、布と名づけない様なものである。糸は多であり布は一であるからである。因と果とが相似するとは言えない。もし因と果とが相似しないというのもまた妥当ではない。麻糸が絹を成すことができず、粗雑の糸が微細の布とはならない様なものである。したがって、因と果とは相似しないとも言えない。

以上から二義は妥当ではない。したがって、色はなく色因もない。

受陰と及び想陰と 行陰と識陰等

其の余の一切法は 皆な色陰に於いて同じ

vedanācittasamjñānām saṃskārāṇām ca sarvaśaḥ /

sarveṣāmeva bhāvānām rūpeṇaiva samaḥ kramaḥ //

梵文和訳「諸感受と心と認識、また諸行の、

実に全ての存在には、実に色によって全く同じ方途がある」

四陰と及び一切法も、またこの様に思惟して破らねばならない。

また今、造論者は空の義を讃美するために、さらに偈を説く。

若し人の問う者の有らんに 空を離れて而して答えんと欲さば

是れ則ち答を成ぜず 俱に彼の疑に於いて同ず

vigrahe yaḥ parihāraṃ kṛte śūnyatayā vadet /

sarvaṃ tasyāparihṛtaṃ samaṃ sādhyena jāyate //

梵文和訳「争いを為すことにおいて、その人が空において棄捨を言うで

あろう、その所の彼には全ての同じ避けられないことが(空の)

完全さによって起こる」

若し人の難問する有らんに 空を離れて其の過を説かば

是れ難問を成ぜず 俱に彼の疑に於いて同ず

vyākhyāne ya upālambhaṃ kṛte śūnyatayā vadet /

sarvaṃ tasyāparihṛtaṃ samaṃ sādhyena jāyate //

梵文和訳「非難を為すことにおいて、その人が空において非難することを

言うであらう、その所の彼には全ての同じ避けられないことが

（空の）完全さによって起こる」

もし人が論議する時に、各々に執着する所があつて、空義から離れて問答する者がいれば、みな問答を成立させ得ない。ともにまた疑義に同化する。人が「瓶はこれ無常である」と言う様なものである。質問する者は言う。「何故に無常なのか」。答えて、「無常の因より生ずる故である」と言う。これは同義反復であつて答えとは名づけない。なぜならば、因縁の中にもまた疑つて常とするか無常とするかを知らないからである。これをその疑う所に同化すると言う。

質問者がもしその誤謬を説こうとするときに、空によらずに諸法は無常であると説くのは、問難とは名づけない。なぜならば、貴方が無常によって私の常を破るならば、私もまた常によって貴方の無常を破るであろう。もし実に無常であるならば業報はないであろう。眼耳等の諸法は念々に滅する。また分別は全くない。これらの様なことがあつて、みな問難を成立させ得ない。戯論に捉われた同義反復によって、その疑う所に同化するのである。もし空によって常を破るならば、誤謬は全くない。なぜならば、この人は空相に執着しないからである。したがって、もし問答をしようと思うのならば、空法によらねばならない。ましてや苦と寂滅の相を離れようと欲する者であればなおさらである。

中論 観六種品第五(八偈)

dhātuparīkṣā nāma pañcamam prakaraṇam

界(地水火風空識)の考察と名づける第五章

質問して言う。六種に各々の定相がある。定相があるので六種がある。
回答して言う、

空相の未だ有らざる時に 則ち虚空の法の無し

若し先に虚空の有らば 即ち是れ無相と為さん

nākāśam vidyate kim citpūrvamākāśalakṣaṇāt /

alakṣaṇaṁ prasajyeta syādpūrvam yadi lakṣaṇāt //

梵文和訳「虚空の相から以前の如何なる虚空も見られない。

もし相から以前の無相があるであろうならば拘られるであろう」

もし、まだ虚空の相がなくて、先に虚空の法があるならば、虚空は無相となってしまう。なぜならば、無色処を虚空の相と名づけるからである。色は作法であって無常である。もし、色が未生ならば滅もなく、その時に虚空の相もない。

色(の滅)によって無色処がある。無色処を虚空の相と名づけるのである。

質問して言う。もし無相に虚空があるならば、どのような誤謬があるのか。

回答して言う、

是れ無相之法は 一切処に有ること無し

無相の法の中に於いて 相は則ち無所相なり

alakṣaṇo na kaścicca bhāvaḥ saṁvidyate kva cit /

asatyalakṣaṇe bhāve kramatāṁ kuha lakṣaṇam //

梵文和訳「何処にもまた如何なる無相の存在も見られない。

無相の存在がない中で、相は何処に向かうのであろうか」

もし常・無常の法の中に無相の法を求めても、それは得られない。論者が「是れ有と是れ無とを云何んが各々の有相を知らんや」と言う所である。生・住・滅があるので有為の相となる。生・住・滅がなければ無為の相となる。もし、虚空が無相であるならば、虚空はない。もし先に無相であって後に相がやって来て相となると謂うならば、これもまた妥当ではない。もし先に無相であるならば、法の相ではあり得ない。なぜならば、

有相と無相との中に 相の則ち住する所の無し

有相と無相とを離れて 余処にも亦た住せず

nālakṣaṇe lakṣaṇasya pravṛttirna salakṣaṇe /

salakṣaṇālakṣaṇābhyāṁ nāpyanyatra pravartate //

梵文和訳「無相において有相において、相には働くことがない。

さらに、有相と無相の両者から他の所に(相は)働かない」

コブがあつて角があり尾端に毛があつて頸下に喉が垂れる。これを牛相と名づけ、この相を離れて牛はない様なものである。もし牛がないならば、この諸相が住する所もない。したがって、「無相の法の中に於いて相は則ち無所相なり」と説いている。有相の中の相もまた住しない。先に相があるからである。水相中に火相が住しないのと同様に、先に自相があるからである。

また次にもし無相の中に相が住するのであれば無因となる。無因を無法と名づける。しかし、有相の相と可相とは常に相い因待するので有相と無相との法を離れて、更に第三処の可相はない。したがって、偈中には、「有相と無相とを離れて余処にも亦た住せず」と説くのである。復た次に、

相法は有ること無きが故に 可相法も亦た無し

可相法の無きが故に 相法も亦た復た無し

lakṣaṇāsampravṛttau ca na lakṣyamupapadyate /

lakṣyasyānupapattau ca lakṣaṇasyāpyasambhavaḥ //

梵文和訳「また、相の働きがないところに、相となるべきものは起こらない。

またさらに、相となるべきものの起こらないところに、相の在ることはない」

相の住する所がないので、可相法がない。可相法がないので、相法もまたない。なぜならば、相によって可相があり、可相によって相があり、共に相い因待するからである。

是の故に今に相の無く 亦た可相も有ること無し

相と可相とを離れ已りて 更に亦た物の有ること無し

tasmānna vidyate lakṣyaṁ lakṣaṇaṁ naiva vidyate /

lakṣyalakṣaṇanirmukto naiva bhāva 'pi vidyate //

梵文和訳「この故に相となるべきものは見られず、実に、相も見られない。

実に、相となるべきものと相の除かれた存在もまた見られない」

因縁の中において、本末の全体に推求すれば、相と可相とは必ず得られない。是の二つが得られないことから、一切法もみな無である。一切法はみな相と可相との二法中におさまる。あるいは相が可相となり、あるいは可相が相となることは、火が烟を相となし、烟もまた火を相となす様なものである。

質問して言う。もし有が全くないのならば、無があるべきではないか。

回答して言う、

若し有を有ること無から使めば 云何んが當に無の有らんや

有と無の既に已り無し 有と無を知る者は誰ぞ

avidyamāne bhāve ca kasyābhāvo bhaviṣyati /

bhāvābhāvavidharmā ca bhāvābhāvamavaiti kaḥ //

梵文和訳「また、見つづあることのない存在において、何の非存在がある

であろうか？誰が、存在と非存在の維持者であり、また存在と

非存在を知るのか？」

全て物が、自から壊れ、他によって壊されるのを無と名づける。無は自からあるのではない。有があつてその後にある。したがって、もし有そのものをなくしてしまえば、無があるはずもない。眼に見て耳に聞くものであつてもなお得られない。ましてや無物については言うまでもない。

質問して言う。有が全くないことによって無もまたないならば、有無を知る者などいないではないか。

回答して言う。もし知る者があるならば、まさに有の中にいるであろうし、まさに無の中にいるであろう。有無は既に破れている。知者もまた同様に論破する

であろう。

是の故に知る虚空は 非有にして亦た非無なりと

非相にして非可相なり 余の五つも虚空に同ず

tasmānna bhāvo nābhāvo na lakṣyaṁ nāpi lakṣaṇam /

ākāśam ākāśasamā dhātavaḥ pañca ye pare //

梵文和訳「この故に、虚空は、存在がなく、非存在がなく、相となるべきものがなく、さらに相もない。他のそれらである所の五つの界も虚空の様である。

虚空について種々に相を求めても得られない様に、その他の五種の界もまたこの様である。

質問して言う。虚空は六つの界の五番目であって最初でもなく最後でもない。どうして最初に論破するのか。

回答して言う。地・水・火・風は衆縁和合であるから容易に論破することができよう。識も苦楽の因を以ての故に無常変異であると知られるから容易に論破することができよう。虚空にはこの様な相はない。ただ凡夫が渴望して有としている。この故に最初に論破したのである。復た次に虚空は四大を保持することができるとする。四大が因縁して識がある。したがって、先に根本を破れば、他のものは自ずと破れるのである。

質問して言う。世間の人は全て諸法を有あるいは無であると見る。貴方はなぜ独り世間と相違して、見る所なしと言うのか。

回答して言う、

浅智は諸法を見て 若しは有なり若しは無相とす

是れ則ち滅見の安穩法を見ること能わず

astitvaṁ ye tu paśyanti nāstitvaṁ cālpabuddhayaḥ /

bhāvānām te na paśyanti draṣṭavyopāśamaṁ śivam //

梵文和訳「諸存在の有であることと無であることを見ない所の智慧浅いもの
たち、その者たちは、しかし、吉祥なる見るべき寂靜を見ない」

もし人がまだ道を得ないのであれば、諸法の実相を見ない。渴愛邪見の因縁によって種々に戯論する。法の生ずる時を見てこれを有となすと謂い、相を取って有と言う。法の滅する時を見てこれを断となすと謂い、相を取って無と言う。智者は諸法の生を見て即ち無の見を滅し、諸法の滅を見て即ち有の見を滅する。したがって、一切法において見る所があっても、全てみな如幻如夢である。乃至無漏の道の見さえも滅する。ましてやその他の見を滅しないことはない。したがって、もし滅見の安穩法を見ないのであれば、有を見、無を見るのである。

中論 観染染者品第六(十偈)

rāgaraktaparīkṣā nāma ṣaṣṭham prakaraṇam

染めることと染められたことについての考察と名づける第六章

質問して言う。經典に貪欲・瞋恚・愚癡は世間の根本であると説いている。貪欲には種々の名がある。初めに愛と名づけ、次に著、染、婬欲、貪欲と名づける。これらの様な名字があり、これが結びついて衆生に止まる。衆生を染者と名づけ、貪欲を染法と名づける。染法と染者があることによって貪欲がある。その他の二つもまたこの様である。瞋があつて瞋者がある。癡があつて癡者がある。此の三毒の因縁によって三業を起こす。三業は因縁して三界を起こす。これらによって一切法がある。

回答して言う。經典には三毒の名字があると説くけれども、実を求めると得られない。なぜならば、

若し染法に於いて離れて 先に自から染者の有らば

是の染欲者に因りて 応に染法に於いて生ずべし

rāgādyadi bhavetpūrvam rakto rāgatiraskṛtaḥ /

taṁ pratītya bhavedrāgo rakte rāgo bhavetsati //

梵文和訳「もし、染めることから先に、染めることから除かれた染められた
ことがあるであろうならば、それを縁として後、染めることがある
であろうし、染められたことがあることにおいて染めることもある
であろう」

若し染者の有ること無くんば 云何んが當に染の有るべきや

若しは有、若しは無染に 染者も亦た是くの如し

rakte 'sati punā rāgaḥ kuta eva bhaviṣyati /

sati vāsati vā rāge rakte 'pyeṣa samaḥ kramaḥ //

梵文和訳「染められたことのないところに、さらに染めることは実に何処
からあるであろうか？染めることの有るところあるいは無い
ところに、められたことにおいてもまたこの同じ方途がある」

もし先に染者が実有であるならば、改めて染を必要とはしない。染者は先に
すでに染せられているからである。もし、先に染者がいないならば、また染を起こ
すことができない。先に染者があって、その後に染を起こさなければならない。
もし先に染者がいないならば、染を受ける者がいない。染法もまた同じである。
もし先に人を離れて実有の染法が有るならば、これは無因となる。起こることは
できない。薪のない火と同じである。もし先に染法がないならば、染者は全くな
い。したがって、偈中には、「若しは有、若しは無染に。染者も亦た是くの如し」
と説いている。

質問して言う。もし染法と染者とが先後に相待して生じるので、この事が得ら
れないのであるならば、もし一時に生じたならばどのような誤謬があるのか。

回答して言う、

染者と及び染法との 俱に成ずるは則ち然らず

染者と染法との俱ならば 則ち相待の有ること無し

sahaiva punarudbhūtirna yuktā rāgaraktayoḥ /

bhaviṭāṁ rāgaraktau hi nirapekṣau parasparam //

梵文和訳「さらに、実に共に染めることと染められたことの両者において結びつけられた生起はないであろう。なぜなら、染めることと染められたことの両者が互いに待ちあうことがないからである」

もし染法と染者とが一時に成立するのであれば、相依り相待つこともない。染者によらずして染法があり、染法によらずして染者がある。この二つはまさに常住であるだろう。すでに無因で成立しているからである。もし常住であるならば多くの誤謬がある。解脱法も全くないことになる。復た次に、今はまさに一異の法によって、染法と染者とを論破すであろう。なぜならば、

染者と染法の一ならば 一法の云何んが合せんや

染者と染法の異ならば 異法の云何んが合せんや

naikatve sahabhāvo 'sti na tenaiva hi tatsaha /

prthaktve sahabhāvo 'tha kuta eva bhaviṣyati //

梵文和訳「一において合存在がない。何故なら、それによってそれが合でない。相違において合存在は今や何処からあるであろうか？」

染法と染者について、一法によって、あるいは異法によって合とするのか。もし一法ならば合することはない。なぜならば、一法が自から合することはない。指先が自から触れることができないのと同じである。もし異法によって合するのならば、これもまたできない。なぜならば、異によって成立するからである。もし各々に成立しおわっているのならば合するとは言えない。合するとしてもなお異っている。復た次に一異がともにあることもできない。なぜならば、

若し一にして合の有らば者 伴を離れて応に合の有るべし

若し異にして合の有らば者 伴を離れて亦た応に合ずべし

ekatve sahabbhāvaścet syātsahāyaṁ vināpi saḥ /

prṥhaktve sahabbhāvaścet syātsahāyaṁ vināpi saḥ //

梵文和訳「もし、一つにおいて合存在があるであろうならば、合を除いてさらに合がある。もし、相違において合存在があるであろうならば、合を除いてさらに合がある」

もし染と染者とが一つであって、強いて合と名づけたならば、まさにその他の因縁を離れて染と染者があることになるであろう。

復た次に、もし一つであるならば、染と染者の二つの名も有ってはならない。染は法であり、染者は人である。もし人と法とを一つであるとするならば、これは大いに混乱する。

もし染と染者とが各々に異なっていて合すると言うならば、その他の因縁を用いず、合が有るであろう。もし異なっていて合するのならば、遠方のものであっても合するはずであろう。

質問して言う。一つであって合しないのはそれでもよいであろうが、現象として眼に見えるものにあっては異法は共に合する。

回答して言う。

若し異にして而して合の有らば 染と染者とは何事ぞ

是の二相は先に異にして 然して後に合相を説くなり

prṥhaktve sahabbhāvaśca yadi kiṁ rāgaraktayoḥ /

siddhaḥ prṥhakprṥthagbhāvaḥ sahabbhāvo yatastayoḥ //

梵文和訳「また、相違において合存在があるならば、そこから何故、染めることと染められたことである所の、それら両者において、完成し

た別々の存在としての合存在があるのか？」

もし染と染者とに先に異相があつて、後に合するのならば、これは合ではない。なぜならば、この二相は先にすでに異なっていて、後に強いて合と説いているだけである。復た次に、

若し染と及び染者と 先に各々に異相を成ぜば

既に已に異相を成じたり 云何んが而して合を言わんや

siddhaḥ prthak prthagbhāvo yadi vā rāgaraktayoḥ /

sahabhāvaṁ kimarthaṁ tu parikalpayase tayoḥ //

梵文和訳「もし、完成した別々の存在があり、あるいは、染めることと染められたことの両者において、しかし、何故、その両者において合存在を(汝は)分別させるのか？」

もし染と染者とが先に各々に別相を成じているならば、貴方は今、何を根拠に強いて合相を説くのか。復た次に、

異相は成ずること有ること無し 是の故に汝は合を欲す

合相は竟に成ずること無し 而して復た異相を説く

prthagña sidhyatūtyevaṁ sahabhāvaṁ vikāṅkṣasi /

sahabhāvaprasiddhyartham prthaktvaṁ bhūya icchasi //

梵文和訳「相違は完成しないと言う、そのように(貴方は)合存在を望む。
合存在の完成のために、(貴方は)相違であることをもとと求める」

貴方は、すでに染と染者との異相が完成しないので、復た合相を説くけれども、合相の中に誤謬がある。染と染者とは完成しない。貴方は合相を成立させるために復た異相を説いている。貴方は自からすでに定まるとしているが、し

かも説く所は不定である。なぜならば、

異相の成ぜざるが故に 合相も則ち成ぜず

何の異相の中に於いて 而して合相を説かんと欲するや

prthagbhāvaprasiddheśca sahabhāvo na sidhyati /

katamasmin prthagbhāve sahabhāvaṁ satīcchasi //

梵文和訳「別存在の完成から合存在は完成されない。何の別存在の有ることにおいて(貴方は)合存在を求めるのか？」

この中に染と染者との異相が完成しないので合相もまた完成しない。貴方は何の異相の中においてしかも合相を説こうとするのか。復た次に、

是くの如く染と染者とは 合も不合も成ずること非ず

諸法も亦た是くの如し 合も不合も成ずること非ず

evaṁ raktena rāgasya siddhirna saha nāsaha /

rāgavatsarvadharmāṇāṁ siddhirna saha nāsaha //

梵文和訳「このように、染められたことによって染めることの完成は合に不合にない。染めることを持つ全ての諸法の完成は合に不合にない」

染の様に悲も癡もまたこの様である。三毒の様に一切の煩惱も一切法もまたこの様である。先でもなく、後でもなく、合でもなく、散でもなく、等しく因縁が完成する所である。

観三相品第七(三十五偈)

saṃskṛtaparīkṣā nāma saptamaṃ prakaraṇam

有為の考察と名づける第七章

質問して言う。經典に「有為法には生・住・滅の三相がある。万物は生法をもって生じ、住法をもって住し、滅法をもって滅す。この故に諸法がある」と説いている

回答して言う、そうではない。なぜならば、三相に決定相がないからである。この三相は、有為であって有為の相をなし得るのか。無為であって有為の相をなし得るのか。二つはともにそうではない。なぜならば、

若し生の是れ有為ならば 則ち応に三相の有るべし

若し生が是れ無為ならば 何ぞ有為の相と名づけん

yadi saṃskṛta utpādastatra yuktā trīlakṣaṇī /

athāsaṃskṛta utpādaḥ katham saṃskṛtalakṣaṇam //

梵文和訳「もし、有為が生であれば、そこには繋がれた三相を所有する。

さらに、無為が生であれば、どうして有為の相を所有しようか？」

もし生が有為であるならば、生そのものに生・住・滅の三相があるはずであるとは、この事は妥当ではない。なぜならば、もし三相が実体であると仮定すれば、三相は共に質礙相違するからである。生相には生法、住相には住法、滅相には滅法という相違があるはずである。したがって、生法がある時には、住と滅の相違法は妨げられてあるはずがなく、一時にあるとするのは妥当ではない。質礙の法である明と闇とが妨げあうのと同じである。この誤謬によって生は有為法であるはずがない。住と滅の相もまた同じである。

質問して言う。もし生が有為でなく、無為ならばどのような誤謬があるのか。

回答して言う。もし生が無為ならば、有為法としての相をなし得ない。なぜならば、無為法は無性であるからで、有為を滅するので無為と名づける。この故

に不生不滅を無為の相と名づけ、全く自相がないと説く。したがって、無為法は、法の相をなし得ない。兔角亀毛等が法の相をなし得ないのと同じである。この誤謬によって生は無為ではない。住・滅もまた同じである。復た次に、

三相の若し聚散せば 所相の有ること能わず

云何んが一処に於いて 一時に三相の有らんや

utpādādyāstrayo vyastā nālaṃ lakṣaṇakarmanī /

saṃskṛtasya samastāḥ syurekatra kathamekadā //

梵文和訳「生等の三つが分散して、相と業において充分ではない。どうして、
行の結ばれた(三つの)ものが一つの時、一つの場所にあるであ
ろうか？」

この生・住・滅の相は、一つ一つで有為法のために相をなし得るのか。あるいは和合して有為法のために相をなし得るのか。二つはともにそうではない。なぜならば、もし一つ一つであると謂うならば、一か所中に有相あるいは無相があることになる。すなわち、生時には住・滅がなく、住時には生・滅がなく、滅時には生・住がない。もし和合するのであるならば、共に質礙相違の法であるので、妨げ合って一時に共なえない。もし三相に更に三相があると謂うのならば、これもまた妥当ではない。なぜならば、

若し生・住・滅に、更に有為相の有りと謂わば

是れ即ち無窮と為す 無ならば即ち有為に非ず

utpādasthitibhaṅgānāmanyatsaṃskṛtalakṣaṇam /

asti cedanavasthaivaṃ nāsti cete na saṃskṛtāḥ //

梵文和訳「諸々の生・住・滅の他の有為の相がもしあるならば、この様に
不安定な状態であり、もし、ないのであれば、それらは有為で
はない」

もし生・住・滅にさらに有為相があると謂うならば、生にはさらに生・住・滅があるであろう。この様に三相のそれぞれにさらに三相があることになる。もしそうであるならば、際限なく繰り返して無限後退となる。あるいは、もし全く相がないのであれば、この三相は有為法とは名づけない。また有為法としての相をなすこともできない。

質問して言う。貴方は三相を説いて無限後退であるとするけれども、この事はそうではない。生・住・滅は有為法ではあるけれども、無限後退とはならない。なぜならば、

生生之生ずる所は 彼の本生に於いて生じ

本生之生ずる所は 還りて生生に於いて生ず

utpādotpāda utpādo mūlotpādasya kevalam /

utpādotpādamutpādo mauḷo janayate punaḥ //

梵文和訳「生生において、ただ単に根本の生の生があり、
根本由来の生は帰って生生を生ずる」

法を生ずる時に自体を合わせて七法が共に生ずる。一には法、二には生、三には住、四には滅、五には生生、六には住住、七には滅滅である。この七法の中で本生は自体を除いて、六法を生ずることができる。生生は本生を生じ、本生と生生は相互に生じ合うことができる。したがって、三相は有為であっても、無限後退とはならない。

回答して言う、

若し是の生生の、能く本生に於いて生ずと謂わば

生生の本従り生じて 何ぞ能く本生を生ぜんや

utpādotpāda utpādo mūlotpādasya te yadi /

maulenājanitastam te sa katham janayiṣyati //

梵文和訳「貴方に、もし、生生において根本の生の生があるならば、
どうして、根本由来のものによって貴方のそれはその生じ
なかったものを生ずるであろうか？」

もしこの生生が本生を生じ得るならば、この生生は本生より生ずるとは言え
ない。なぜならば、この生生は本生から生じ、同義反復によって元の本生を生
じ得ないからである。復た次に、

若し是の本生の、能く生生に於いて生ずと謂わば

本生は彼従り生ぜり 何ぞ能く生生を生ぜんや

sa te maulena janito maulaṁ janayate yadi /

maulaḥ sa tenājanitastamutpādayate katham //

梵文和訳「もし、貴方のその生まれたものが根本由来のものによって、根
本であるものを生ずるならば、どうしてその生まれていない根本
由来のものが、それによってそれを生ずるのか？」

もし本生が生生を生じ得ると謂うならば。この本生は生生より生ずるとは言え
ない。なぜならば、この本生は生生より生じていて、同義反復によって元の生
生を生じ得ないからである。しかも今はその生生にはまだ自体がないので本
生を生じ得ない。これらの誤謬によって本生が生生を生ずることできない。

質問して言う。この生生が生ずる時は、先でも後でもなく、本生を生ずること
ができる。ただ生生が生ずる時に本生を生ずることができる。

回答して言う、そうではない。なぜならば、

若し生生の生ずる時に 能く本生に於いて生ぜば

生生の尚お未だ有らざるに 何ぞ能く本生を生ぜんや

ayamutpadyamānaste kāmamutpādayedimam /

yadimamutpādayitumajātaḥ śaknuyādayam //

梵文和訳「もし、生じていないこれをこれが起こすことができるであらうならば、
この生起しつつあるものは、意のままにこれを生ずるであろう。」

もし生生が生ずる時、本生が生じ得ると謂うならば、実際に生生はまだない。この誤謬によって生生が生ずる時、本生は生じ得ない。

復た次に、

若し本生の生ずる時に 能く生生に於いて生ぜば

本生の尚お未だ有らざるに 何ぞ能く生生を生ぜんや

もし本生が生ずる時に生生が生じ得ると謂うならば、実際に本生はまだない。この誤謬によって本生が生ずる時に、生生は生じ得ない。

質問して言う、

燈の能く自から照らし、亦た能く彼に於いて照らすが如く

生法も亦た是くの如し 自から生じ亦た彼を生ず

pradīpaḥ svaparātmānau saṁprakāśayitā yathā /

utpādaḥ svaparātmānāvubhāvutpādayettathā //

梵文和訳「灯が自らと他との両本性を照らしつつある所の様に、
その様に生も自らと他との両者を生ずるであろう」

灯が闇室に入って諸物を照了し、また自から照らすことができるのと同じである。生もまたこの様である。彼において生ずることができ、また自から生ずることができる。

回答して言う、そうではない。なぜならば、

燈の中に自から闇の無く 住処にも亦た闇の無し

闇を破するを乃わち照と名づく 闇の無くんば則ち照も無し

pradīpe nāndhakāro 'sti yatra cāsau pratiṣṭhitaḥ /

kiṁ prakāśayati dīpaḥ prakāśo hi tamovadhaḥ //

梵文和訳「灯において闇はなく、またそこ(暗闇)にそれ(灯)が置かれた。
何故、灯は照らすのか、闇を破るものが照らすことであるから」

灯の体には自から闇はなく、明がおよぶ所にもまた闇はない。明と闇が質礙相違するからである。闇を破る故に照と名づける。闇がなければ照もない。灯が自から照らした彼を照らすとは言えない。

質問して言う。この灯がまだ生じないで照が有るのではない、また生じおわって照が有るのでもない。ただ灯が生ずる時に、自から照らした彼を照らすことができるのであろう。

回答して言う、

云何んが燈の生時に 而して能く闇に於いて破さんや

此の燈の初生の時には 闇に於いて及ぶこと能わず

kathamutpadyamānena pradīpena tamo hatam /

notpadyamāno hi tamaḥ pradīpaḥ prāpnute yadā //

梵文和訳「どうして、生じつつある灯によって闇が破られるのか？

その時に、生じつつある灯は闇に到らないからである」

灯が生ずる時を半生半未生と名づける。灯の体がまだ成立しないのに、どうして闇を破り得ようか。また、灯は闇におよべない。人が盗賊に出会っただけなのに破滅と名づける様なものである。もし燈が闇に到らないのにもかかわらず、闇を破ることができるか謂うならば、これもまたそうではない。

なぜならば、

燈の若し未だ闇に及ばずして 而して能く闇を破さば者

燈は此の間に於いて在りて 則ち一切の闇を破せん

aprāpyaiva pradīpena yadi vā nihataṁ tamaḥ /

ihasthaḥ sarvalokasthaṁ sa tamo nihanīṣyati //

梵文和訳「実に、もし至らない後に、あるいは、灯によって闇を破ることがあれば、ここに有るそれ(灯)は全ての世間に有る闇を破るであろう」

もし灯に能力があつて、闇に到らないで破ることができるならば、この場所に灯を燃じたならば、一切処の闇を破るはずであるのに、共におよばないから能力はない。復た次に灯は自から照らし彼を照らすはずがない。なぜならば、

若し燈の能く自から照らして 亦た能く彼に於いて照らさば

闇も亦た応に自から闇にして 亦た能く彼に於いて闇たるべし

pradīpaḥ svaparātmānau saṁprakāśayate yadi /

tamo 'pi svaparātmānau chādayiṣyatyasaṁśayam //

梵文和訳「もし、灯が自他の両本性を照らすのであれば、闇もまた疑いなく自他の両本性を覆わせるであろう」

灯は闇とは質礙相違するので、もし自から照らし彼も照らすのならば、闇の方も自から蔽い彼を蔽うであろう。また、もし闇が自から蔽い彼を蔽い得ないのならば、灯も自から照らした彼を照らすはずはない。この誤謬によって灯の喩は妥当ではない。

生の因縁を論破するのにまだ十分ではないので、今はさらに説こう。

此の生の若し未だ生ぜざれば 云何んが能く自から生ぜん

若し生じ已りて自から生ぜば 生じ已りて何ぞ生を用いんや

anutpanno 'yamutpādaḥ svātmānaṁ janayatkatham /

athotpanno janayate jāte kiṁ janyate punaḥ //

梵文和訳「未生であるこの生が自らの本性を、どうして生ずるであろうか？
いま、生じたものが生において生ずるに、何故、かえて生ぜ
られるのか？」

この生が自から生ずる時、已生で生ずるとするのか。未生で生ずるとするの
か。もし未生で生ずるならば、これには法自体がない。法自体がなくては自か
ら生じ得ない。もし已生で生ずると謂うならば、生は已に成立している。同義反
復によって復た生ずるのを必要としない。已作がさらに作することができないの
と同じである。已生あるいは未生の二つはともに生じないので生がない。貴方が
先に、灯が自から生じた彼を生ずるのと同じであると説いていたのは妥当で
はない。住・滅もまたこの様である。

復た次に、

生は生じ已りて生ずるに非ず 亦た未だ生ぜざるに生ずるに非ず

生時にも亦た生ぜず 去来の中に已に答えたり

notpadyamānaṁ notpannaṁ nānutpannaṁ kathaṁ cana /
utpadyate tathākhyātaṁ gamyamānagatāgatāḥ //

梵文和訳「生じつつあることは(生じ)ない、生じたことは(生じ)ない、生じ
ないことは(生じ)ない、どうしてまた、生じないのか。そのように
去りつつあること去ったこと去っていないことによって語られた」

生とは衆縁和合して生があることに名づける。已生と未生との中には作がな
いから無生である。生時もまた無生である。生法を離れて生時は得られない、
生時を離れて生法もまた得られない。相依相待することなくして生時に生があ
ることはない。この事は去来品中にすでに答えている。また、已生の法は生じ
得ない。なぜならば、生じおわって復た生ずることになるからである。この様に
展転して無限後退となる。作しおわって復た作すのと同じである。

復た次に、もし已生であって更に生ずるならば、何の生法によって生ずるの
か。生相がまだ生じていないのに、已生であって生ずると言うならば、自からの

所説に相違する。なぜならば、生相がまだ生じていないのに、貴方は生ずると謂うからである。もしまだ生じていないのに生を謂うならば、法はあるいは已生であって生ずるべきなのか。あるいは未生であって生ずるべきなのか。貴方は先に已生であって生があると説いている。これでは定まりがない。

復た次に已焼であって復た焼はあり得ず、已去であって復た去り得ないのと同じである。この様な因縁によって、已生であって生ずることはできない。

未生の法もまた生じない。なぜならば、法がもし未生であれば、生の縁と和合し得ない。もし生が縁と和合しなければ、法が生ずることもない。もし法がまだ生の縁と和合せず生ずるならば、作法がなくて為し、去法がなくて去り、染法がなくて染し、患法がなくて患り、癡法がなくて癡するはずであろう。この様なことはみな世間法を破る。この誤謬によって未生の法は生じないのである。

復た次に、もし未生の法が生ずれば、世間の未生の法もみな生ずるはずであろう。一切凡夫がまだ菩提を生じていないのに、今に菩提不壞の法を生ずるはずであろう。阿羅漢には煩惱が全くないのに、今に煩惱を生ずるはずであろう。兔等の角がないものも今は生ずるはずであろう。ただこの事は妥当ではない。この誤謬によって未生の法もまた生じない。

質問して言う。未生の法が生じないのは、まだ縁がないので、作がなく作者がなく時がなく方等がないから生じないのである。もし縁が有るならば、作があり作者があり時があり方等があって和合するから未生の法が生ずる。したがって、もし一切の未生の法がみな生じないと説くのであれば、この事は妥当ではない。

回答して言う。もし法に縁があり時があり方等があって和合して生ずるのならば、先に有であっても生じない。先に無であっても生じない。有無であっても生じない。この三種は先にすでに論破している。したがって、已生も生ぜず、未生もまた生じない。

生時にもまた生じない。なぜならば、生時は半已生半未生であって、その中の已生の分は生じず、未生の分もまた生じない。先に答えた通りである。復た次に、もし生を離れて生時があるならば、生時に生ずるであろう。ただ生を離れて生時はない。したがって、生時にもまた生じない。復た次に、もし生時に生ずると言うならば、二つの生の誤謬がある。一つには生によって生時と名づけ

る。二つには生時の中に生がある。同義反復によって、二つはともに妥当ではない。二法は全くない。したがって、生時にもまた生じない。復た次に、生法がまだ発動しなければ生時はない。生時の無によって生に何の依り所があるだろうか。この誤謬によって生時に生ずるとは言い得ない。

この様に推求すると、已生にも生はなく。未生にも生はなく。生時にも生はない。生がないので生は成立しない。生が成立しないことによって住・滅もまた成立しないのである。生・住・滅が成立しないので有為法も成立しない。したがって、偈中に「去・未去・去時の中に已に答えたり」と説いている。

質問して言う。私は必ずしも、已生に生じ、未生に生じ、生時に生ずとは言っていない。ただ衆縁和合するので生があるのである。

回答して言う。貴方はこの説に立つとしても、これはそうではない。なぜならば、

若し生時に生ずと謂わば 是の事は已に成ぜず

云何んが衆縁合して 爾の時に而して生を得んや

utpadyamānamutpattāvidam na kramate yadā /

kathamutpadyamānam tu pratītyotpattimucyate //

梵文和訳「生において生じつつあることは進行しない、その時に、どうして生ずることはしかも縁じて後、生を言われるのか？」

生時に生ずることはすでに種々の因縁において論破している。貴方は今、何をもって更に衆縁が和合するので生があると説くのか。もし衆縁を具足するものでも具足しないものでも、みな生と同じに論破する。復た次に、

若し法の衆縁生ならば 即ち是れ寂滅性なり

是の故に生と生時と 是の二つは俱に寂滅なり

pratītya yadyadbhavati tattacchāntam svabhāvataḥ /

tas mād utpadyamānaṃ ca śānta utpattireva ca //

梵文和訳「縁じて後、それがある所のそれはそれぞれに自らの存在から
寂滅である。それ故に生じつつあることは寂滅であり、また生
も実に(寂滅である)」

衆縁所生の法は、無自性であるので寂滅である。寂滅とは無と名づける。こ
れは無であって無相である。言語の道を断じて諸々の戲論を滅する。衆縁の
名は、糸によって布があり蒲によって座具がある様なものである。もし糸に自か
ら決定相があるならば、麻より出ることはできない。もし布に自から決定相があ
るならば、糸より出ることはできない。しかし実際には糸より布があり、麻より糸
がある。したがって、糸も布も決定性がない。燃と可燃とが因縁和合して成立
し、自性が全くないのと同じである。可燃が無であるから燃もまた無であり、燃
が無であるから可燃もまた無である。一切法もまた同じである。したがって、衆
縁より生ずる法には自性がない。無自性であるので空である、野性馬に定住
性がない様なものである。したがって、偈中に、「生と生時との二つは俱に寂滅
なり」と説いている。実に生時に生ずると説いてはならない。貴方は種々の因縁
によって生相を成立させようとするが、みな戲論であって寂滅相ではない。

質問して言う。必ず三世の別異があるので、未来世の法は生の因縁を得た
ならば即ち生ずるであろう。なぜ、無生と言うのか。

回答して言う、

若し未生の法の有りて 説きて生の有りと言わば者

此の法は先に已に有り 更に復た何ぞ生を用いんや

yadi kaścīdanutpanno bhāvaḥ saṃvidyate kva cit /

utpadyeta sa kiṃ tasminbhāva utpadyate 'sati //

梵文和訳「もし、如何なる生じていない存在が見られ、何処でも生ずる
ならば、何故、無いそれにおいて、その存在が生ずるのか？」

もし未来世中に、未生の法があつてしかも生ずると仮定すれば、この法は先にすでにある。同義反復となるのに、どうして更に生ずることを必要とするのであろうか。また、仮に生じようとしても先行する法の質礙のために妨げられて全く生ずることはできない。

質問して言う。未来にあるとはいっても、現在の相の様にではない。現在の相によるので生と説くのである。

回答して言う。現在相は未来中にはない。もしないのであれば、どうして未来の生法の生を言うのか。もしあるならば未来ではなく、現在と名づけるべきである。現在は全く生じ得ない。二つはともに無生であるので生じない。

復た次に貴方が生時に生じてまた彼を生ずることができると謂うならば、今はまさにさらに説かねばならない、

若し生時に生ずと言わば 是れ能く所生の有り

何ぞ更に生の有りて、而して能く是の生を生ずるを得んや

utpadyamānamutpādo yadi cotpādayatyayam /

utpādayettamutpādamutpādaḥ katamaḥ punaḥ //

梵文和訳「もし、また、この生が生じつつあることを生じさせるならば、さらに、どの生がその生を生ずるのか？」

もし生が生時に彼を生ずることができるのならば、この生を誰が復た生ずることができるのか。

若し更に生の有りて生ずと謂わば、生は則ち無窮なり

生を離れて生に生ずることの有らば 法は皆な能く自から生ぜん

anya utpādayatyenaṁ yadyutpādo 'navasthitiḥ /

athānutpāda utpannaḥ sarvamutpadyate tathā //

梵文和訳「もし、他のもの(生)がそれを生じさせるならば、生は不安定とな

る。

そして、無生において、生はそうにすべてを生ずる」

もし生にさらに生があるならば、生は際限なく無限後退となる。もしこれも生にさらに生がなくて自から生ずるならば、一切の法もまた、みな自から生ずるはずであろう。しかし、実際にはそうではない。復た次に、

有の法は応に生ずべからず 無も亦た応に生ずべからず

有無も亦た生ぜず 此の義は先に已に説けり

sataśca tāvadutpattirasataśca na yujyate /

na sataścāsataśceti pūrvamevopapāditam //

梵文和訳「また、有ることと同程度に、また、無いことも生であるとは、
妥当ではない。有ることかつ無いこともまたないとは、実に
以前にやった」

全ての生は、有法であって生があるとするのか。無法であって生があるとするのか。有無法であって生があるとするのか。これはみな妥当ではない。この事については先にすでに説いている。此の三事を離れて更に生は全くない。この誤謬によって生はない。復た次に、

若し諸法の滅時には 是の時には応に生ずべからず

法の若し滅せずば者 終に是の事の有ること無し

nirudhyamānasyotpattirna bhāvasyopapadyate /

yaścānirudhyamānastu sa bhāvo nopapadyate //

梵文和訳「滅しつつある存在には、生は生じない。しかし、また、その滅しつつないものである所の、その存在は生じない」

もし法が滅相であるならばこの法は生ずるはずがない。なぜならば、二相は質礙相違するからである。一つは滅相であり、法は滅であると知る。一つは生相であり、法は生であると知る。二相は相違質礙の法であり、妨げあって一時には妥当しない。この誤謬によって滅相の法は生ずるはずがない。

質問して言う。もし滅相の法が生ずるはずがないならば、不滅相の法が生ずべきであろう。

回答して言う。一切の有為法は念々に滅するので不滅の法はない、有為を離れて決定した無為法は全くない。無為法とはただ名字のみある。したがって、「不滅の法は終に是の事の有ること無し」と説くのである。

質問して言う。もし法に生がないならば住が有るであろう。

回答して言う、

不住法は住せず 住法も亦た住せず

住時も亦た住せず 生ずること無きに云何んが住せんや

na sthitabhāvastīṭṭhatyasthitabhāvo na tiṣṭhati /

na tiṣṭhati tiṣṭhamānaḥ ko 'nutpannaśca tiṣṭhati //

梵文和訳「住の存在は住しない、不住の存在は住しない。住しつつあるものは住しない。何の生ずることないものが住するのか？」

住法は住しない。住相がないからである。住法もまた住しない。なぜならば、すでに住があるからである。去(先行する「生」の誤りか)によるので住がある。もし住法が先にあるならば、さらに住することはできない。住時にもまた住しない。住と不住と(已住と未住)を離れてさらに住時はない。半住半不住によってまた住しない。この様に一切処に住を求めても得られないので、生ずることはない。もし生がないのであればどうして住があるだろうか。復た次に、

若し諸法の滅時には 是れ則ち応に住すべからず

法の若し不滅ならば者 終に是の事の有ること無し

sthitirnirudhyamānasya na bhāvasyopapadyate /

yaścānirudhyamānastu sa bhāvo nopapadyate //

梵文和訳「存在の滅しつつあることの、住は生じない。しかし、その滅しつつあることのない存在である所のそれは生じない」

もし法が滅相であるならば、この法に住相は全くない。なぜならば、一法中に二相の質礙相違があるからである。一つは滅相、二つは住相であって、互いに妨げ合うので、一時一処に住と滅の相があるのは妥当ではない。この誤謬によって滅相の法に住があるとは言い得ない。

質問して言う。もし法が不滅ならば住が有るであろう。

回答して言う。不滅の法は全くない。なぜならば、

所有の一切法は 皆な是れ老死の相なり

終に法の有りて、老死を離れて住の有るを見ず

jarāmarāṇadharmaṣu sarvabhāveṣu sarvadā /

tiṣṭhanti katame bhāvā ye jarāmarāṇaṁ vinā //

梵文和訳「全ての存在の老と死の法において、全ての所で、老と死を除いてそれらがある所のどのような諸存在が住するであろうか？」

一切法の生時には無常があり、常に随逐する。無常に二つがある。老及び死と名づける。この様に一切法には、常に老と死がある故に住時はない。復た次に、

住は自相住ならず 亦た異相住ならず

生の自から生ぜず、亦た異相生ならざるが如し

sthityāyayā sthiteḥ sthānaṁ tayaiva ca na yujyate /

utpādasya yathotpādo nātmanā na parātmanā //

梵文和訳「その住による所の、実にそれによって住の住することは妥当ではない。生の生が本性によってでなく、他の本性によってでもない様に」

もし住法があるならば、自相住とするのか他相住とするのか。二つはともに妥当ではない。もし自相住であるならば常となる。一切の有為法は衆縁より生ずる。もし住法が自から住するならば、有為とは名づけない。住がもし自相住ならば、法もまた自相住でなければならぬ。しかし、有為の眼が自から見ることができない様に、住もまた有為である。

もし他相住ならば、住に更に住がある。これは際限なく無限後退となる。復た次に他法が他相を生ずるを見る。他法によらないで他相があることなどはあり得ない。他相は不定であるからである。他相によってしかも住するとは、この事は妥当ではない。

質問して言う。もし住がないのであれば、滅があるであろう。

回答して言う、ない。なぜならば、

法は已滅にも滅せず 未滅にも亦た滅せず

滅時にも亦た滅せず 無生なるに何ぞ滅の有らんや

nirudhyate nāniruddham na niruddham nirudhyate /

tathāpi nirudhyamānam kimajātam nirudhyate //

梵文和訳「滅していないものは滅しない。滅したものは滅しない。さらにまた、滅しつつあるものは生じないものであり、何故滅するのか？」

もし法が已滅ならば滅しない。先に滅しているからである。未滅にもまた滅しない。滅相を離れているからである。滅時にもまた滅しない。半已滅半未滅であって二つを離れて更に滅時はない。この様に推求すると、滅法は無生である。無生であれば滅はない。復た次に、

法に若し住の有らば者 是れ則ち応に滅すべからず

法の若し住ぜずんば者 是れ亦た応に滅すべからず

sthitasya tāvadbhāvasya nirodho nopapadyate /

nāsthitasyāpi bhāvasya nirodha upapadyate //

梵文和訳「住の存在の滅は生じない、その程に

住しない存在の滅もまた生じない」

もし法が決定性で住するならば、滅は全くない。なぜならば、住相があるからである。もし住法が滅するならば、住相と滅相の二相があるだろう。両相は質礙であるので住中に滅があるとは言えない。生と死が一時にあり得ないのと同じである。もし法が住しないのならばまた滅は全くない。なぜならば、住相を離れるからである。もし住相を離れたならば、法はない。法がなくてどうして滅するのか。復た次に、

是の法の是の時に於いて 是の時に於いては滅せず

是の法の異時に於いて 異時に於いては滅せず

tayaivāvasthayāvasthā na hi saiva nirudhyate /

anyayāvasthayāvasthā na cānyaiva nirudhyate //

梵文和訳「実にその存在によって、その存在は実に滅しないので、

他の存在によって、また他の存在も実に滅しない」

もし法に滅相があるならば、この法は自相滅とするのか。異相滅とするのか。二つはともに妥当ではない。なぜならば、乳は乳時において滅しない様なものである。乳時が有るのにしたがつて、乳相は必ず住するからである。非乳時にもまた滅しない。もし非乳であるならば、乳が滅するとは言えない。復た次に、

一切諸法の、生相の不可得なるが如し

無生の相を以ての故に 即ち亦た滅相の無し

yadaiva sarvadharmāṇāmutpādo nopapadyate /

tadaivaṁ sarvadharmāṇāṁ nirodho nopapadyate //

梵文和訳「その時、このように全ての法の滅が生じない所の、
実にその時に、全ての法の生は生じない」

先に推求した様に、一切法の生相は得られない。その時には滅相もない。
生を破るから生がない。生がなくてどうして滅があるうか。もし貴方の気持ちが
まだ収まらないのであれば、今はまさに更に滅を破する因縁を説こう。

若し法の是れ有ならば者 是れ即ち滅の有ること無し

応に一法に於いて、而して有と無の相の有るべからず

sataśca tāvadbhāvasya nirodho nopapadyate /

ekatve na hi bhāvaśca nābhāvaścopapadyate //

梵文和訳「また、有る存在の滅はその程に生じない。何故なら、一つである
ことにおいて、また存在は(生じ)ないし、また非存在も生じない」

諸法の有時に滅相を推求しても得られない。なぜならば、一法中に亦有亦
無の相はないからである。質礙相違の法であるので光と影とが同所にあること
がないのと同じである。復た次に、

若し法の是れ無ならば者 是れ即ち滅の有ること無し

譬えば第二頭の如し 無きが故に断ず可からず

asato 'pi na bhāvasya nirodha upapadyate /

na dvitīyasya śirasaḥ chedanāṁ vidyate yathā //

梵文和訳「さらに、無い存在の滅は生じない。

第二の頭の切断が見られない様に、」

もし、法がないのならば、滅相はない。第二の頭第三の手はないので断じ得ないのと同じである。復た次に、

法は自相滅ならず 他相も亦た滅せず

自相の生ぜざるが如く 他相も亦た生ぜず

na svātmanā nirodho 'sti nirodho na parātmanā /

utpādasya yathotpādo nātmanā na parātmanā //

梵文和訳「自本性によって消滅はなく、他本性によって消滅はない。

本性によって生起の起こりがない、そのように、他本性にもない」

先に生相を説いた通り、生は自体から生じない。また他体よりも生じない。もし自体から生ずるならば、これは妥当ではない。一切物はみな衆縁によって生ずる。指端が自から触わたることができないのと同じである。この様に生は自体から生じ得ない。他体から生ずるのもまた妥当ではない。なぜならば、生はまだ有ではないからである。他より生ずるはずがない。これは生が無であるから自体は無である。自体無であるから他体もまた無である。したがって、他より生ずるのもまた妥当ではない。滅法もまた同じである。自相滅でも他相滅でもない。復た次に、

生と住と滅とは成ぜず 故に有為の有ること無し

有為法の無きが故に 何ぞ無為のあることを得んや

utpādashitibhaṅgānāmasiddhernāsti saṃskṛtam /

saṃskṛtasyāprasiddhau ca katham setsyatyasamskṛtam //

梵文和訳「諸々の生と住と滅の不成功には、有為はない。また、有為の

不完成において、どうして、無為を全うできるのか？」

貴方は先に、生・住・滅の相があるから有為があり、有為があるから無為があると説いていた。今は理をもって推求すると、三相は得られず、有為はあり得ない。先に説いた通り、無相の法は全くない。

有為法がないから無為などもあり得ない。無為の相を不生・不住・不滅と名づける。有為の相が止滅するので無為相と名づける。無為に自から別相はない。この三不相によって無為相がある。有為とは火を熱相、地を堅相、水を冷相とする様なものであるが、無為はそうではない。

質問して言う。もし、生・住・滅が畢竟無であるならば、どうして、論中に名字を説くことができるのか。

回答して言う、

幻の如く亦た夢の如し 乾闥婆の城の如し

説く所の生・住・滅の 其の相も亦た是くの如し

yathā māyā yathā svapno gandharvanagaram yathā /

tathotpādastathā sthānam tathā bhaṅga udāhṛtam //

梵文和訳「幻の様であり、夢の様であり、ガンダルヴァの町の様である。

その様に生が、その様に住が、その様に滅が説かれた」

生・住・滅の相に決定は全くない。凡人は貪著して決定相があると謂う。諸々の賢聖は憐愍してその顛倒を止滅させようと思い、還ってその所著の名字によって教説をなす。言葉は同じであっても、その心は異なっている。次の様に生・住・滅の相を説けば、無難であろう。幻化の所作の様であり、そのよる所を責めてはならない。中において憂喜の想があつてはならない。ただ眼に見るべきであつてそれ以上ではない。夢中に見る所に実を求めてはならないのと同じである。乾闥婆城が日の出時に出現して、実が全くないのと同じである。ただ仮に名字とするだけで、しばらくして滅する。生・住・滅もまた同じである。凡夫は分別して有とする。智者が推求すれば得られない。

中論 観作作者品第八(十二偈)

karmakāraḥaparīkṣānāmāṣṭamaṁ prakaraṇam

作・作者についての考察と名づける第八章

質問して言う。現に作があり作者があり所用の作法がある。三事が和合するので果報がある。したがって、まさに作者と作業とがあるべきである。

回答して言う。これまでの諸品中で一切法を論破してみな他は全くない。三相を論破する様なものである。三相は無であるから有為も全くない。有為が無であるから無為もない。有為と無為との無から一切法は全て無である。作と作者がもし有為であるならば、有為の中ですでに論破している。もし無為ならば、無為の中ですでに論破している。実にまた問うべきではないが、貴方は執着心が深いので復た更に問うのであろう。今は復た答えよう。

決定の有の作者は 決定の業を作さず

決定の無の作者は 無定の業を作さず

sadbhūtaḥ kāraḥ karma sadbhūtaṁ na karotyayam /

kāraḥ nāpyasadbhūtaḥ karmāsadbhūtamihate //

梵文和訳「この實在の作者は實在の作業をなさず。

さらに、非實在の作者も非實在の作業を欲しない」

もし先に決定して作者があつて決定して作業があるならば、作すことはできない。もし先に決定して作者がなく決定して作業がないならば、また作すことはできない。なぜならば、

決定の業には作の無く 是の業には作者の無し

定の作者には作の無く 作者も亦た業の無し

sadbhūtasya kriyā nāsti karma ca syādakartṛkaṁ /

sadbhūtasya kriyā nāsti kartā ca syādakarmakaḥ //

梵文和訳「実在のものの行為はなく、また作は作者主体がないものになる
であろう。実在のものの行為はなく、また作者主体は作のない
ものとなるであろう」

もし先に決定して作業があるならば、更に作者が有るはずもない。また作者
を離れて作業が有るはずだとは、この事は妥当ではない。もし先に決定して作
者があるならば、さらに作業が有るはずもない。また作業を離れて作者が有る
はずだとは、この事も妥当ではない。相依り相待つことがないので決定の作者
と決定の作業には、作が有るはずがない。不決定の作者と不決定の作業に
も、また作が有るはずがない。なぜならば、本来としてないからである。作者が
あり作業があっても、なお作すことができない。ましてや作者がなく作業がない
のは言うまでもない。復た次に、

若し定んで作者の有り 亦た定んで作業の有らば

作者と及び作業とは 即ち無因に於いて墮す

karoti yadyasadbhūto 'sadbhūtaṁ karma kāraḥ /

ahetukaṁ bhavetkarma kartā cāhetuko bhavet //

梵文和訳「もし、非実在の作者が非実在の作業を為すならば、作業は
無因となるであろうし、また作者主体も無因となるであろう」

もし先に決定して作者があり決定して作業があつて、貴方が作者に作がある
と謂うならば、無因となる。作業を離れて作者があり、作者を離れて作業がある
ならば、因縁によってあるのではない。

質問して言う。もし因縁によって作者があり作業があるのでなければ、何の誤
謬があるのか。

回答して言う、

若し無因に於いて墮せば 則ち無因無果なり

作の無く作者の無く 所用の作法の無し

hetāvasati kāryaṁ ca kāraṇaṁ ca na vidyate /

tadabhāve kriyā kartā karaṇaṁ ca na vidyate //

梵文和訳「因の無いことにおいて、また結果もまた原因も見られない。

その非存在において作も作者主体もまた為すことも見られない」

若し作等の法の無くんば 則ち罪福の有ること無し

罪福等の無の故に 罪福の報も亦た無なり

dharmādharmau na vidyete kriyādināmasambhave /

dharme cāsatyadharme ca phalaṁ tājjaṁ na vidyate //

梵文和訳「作などの非存在において、法と非法の両者は見られない。

また、法においてまた有ることのない法において、その生の結果は見られない」

若し罪福の報の無くんば 亦た涅槃も有ること無し

諸々の所作の有る可きは 皆な空にして果の有ること無し

phale 'sati na mokṣāya na svargāyopapadyate /

mārgaḥ sarvakriyāṇāṁ ca nairarthakyaṁ prasajyate //

梵文和訳「非有の結果において、解脱のためではなく、天界のためでもなく

生ずる。全ての作の道は無意味なことに墮す」

もし無因のみに墮するならば、一切法は無因無果である。能生の法を因と名づけ、所生の法を果と名づけるが、この二つはない。この二つがないので作もなく作者もない。また所用の作法もない。また罪福もない。罪福がないので罪福の果報と及び涅槃道もない。この誤謬によって無因より生ずることはあり

得ない。

質問して言う。もし作者が不決定であり、しかも不決定の業を作すとすれば、どのような誤謬があるのか。

回答して言う。一事がなくてもなお作業を起こすことはできない。ましてや二事のすべてがないのであれば言うまでもない。譬えば化人が虚空をもって舍宅とする様なものである。ただ言説のみがあつて、作者と作業はない。

質問して言う。もし作者がなく作業がなければ、所作があることもできないだろう。しかし今は作者があり作業があるから、まさに作があるべきであろう。

回答して言う、

作者の定と不定は 二業を作すこと能わず

有と無とは相違するが故に 一処には則ち二つの無し

kāraṇaḥ sadasadbhūtaḥ sadasatkurute na tat /

parasparaviruddham hi saccāsaccaikataḥ kutaḥ //

梵文和訳「実在・非実在の作者はその実・非実を為さない。相互の妨げがあるから、実と非実とが何処の一つの点からあるのか？」

作者の決定と不決定とは、決定と不決定の業をなすことはできない。なぜならば、有と無とは質礙相違するからである。合い妨げあうので、一処に二つがあるはずがない。有は決定、無は不決定である。一人一事にどうして有と無があるであろうか。復た次に、

有は無を作すこと能わず 無は有を作すこと能わず

若し作と作者との有らば 其の過は先に説けるが如し

satā ca kriyate nāsannāsatā kriyate ca sat /

kartrā sarve prasajyante doṣāstatra ta eva hi //

梵文和訳「また、有ることによって無いことは為されず、また、無いことに

よって有ることは為されない。作者主体によって全ての誤謬が
拘られ、それらは実にそこにあるからである」

もし作者があつて業がなければ、所作はあり得ない。もし作者がなくて業があるならば、また所作はあり得ない。なぜならば、先に説いた通り、その中にもし先に業があるならば、作者には復た所作はない。またもし、先に業がないならばどうして作し得るであろうか。この様であるならば罪福等の因縁と果報とを破る。したがって、偈中に「有は無を作し得ず、無は有を作し得ない。もし作と作者とがあるならば、その誤謬は先に説く通りである」と説く。復た次に、

作者は定を作さず 亦た不定を

及び定・不定の業を作さず 其の過は先に説けるが如し

nāsadbhūtaṁ na sadbhūtaḥ sadasadbhūtameva vā /

karoti kārakaḥ karma pūrvoktaireva hetubhiḥ //

梵文和訳「實在の作者は、非實在の(業)を為さず、あるいは、実に、實在・
非實在の業をなさない。まさしく先に述べられた諸因によってで
ある」

定業と不定業はすでに論破した。定・不定業もまた論破した。今は一時に総合して論破しようと思うのでこの偈を説く。したがって、作者は三種の業を作すことができない。今は三種の作者もまた業を作すことができない。なぜならば、

作者は定も不定も 亦定亦不定も

業に於いて作すこと能わず 其の過は先に説けるが如し

nāsadbhūto 'pi sadbhūtaṁ sadasadbhūtameva vā /

karoti kārakaḥ karma pūrvoktaireva hetubhiḥ //

梵文和訳「さらに、非實在の作者も實在のあるいは實在非實在の

業を為さない。まさしく先に述べられた諸因によってである」

karoti sadasadbhūto na sannāsacca kārakaḥ /

karma tattv vijānīyātpūrvoktaireva hetubhiḥ //

梵文和訳「実在非実在の作者は、実の(業)をなさず、また非実の業を為さない。しかし、まさしく先に述べられた諸因によって、それを知るのであろう」

作者は決定でも不決定でもまた定不定でも、業において作すことはできない。なぜならば、先の三種の誤謬の因縁の通りである。この中に詳細に説くであらう。この様に一切処に作者と作業とを求めてもみな得られない。

質問して言う。もし作がなく作者がないと言うならば、復た無因に堕しないか。回答して言う。この業は衆縁より生じて仮名して有とする。決定は全くない。貴方の所説の通りではない。なぜならば、

業に因りて作者の有り 作者に因りて業の有り

業を成ずるの義は是くの如し 更に余事の有ること無し

pratītya kārakaḥ karma taṁ pratītya ca kārakam /

karma pravartate nānyatpāśyāmaḥ siddhikāraṇam //

梵文和訳「作者はその業を縁じて後にあり、また業は作者を縁じて後、生起する。完成の原因を所有する他のものを(我々は)見ない」

業には先に決定がない。人によって業を起こし、業によって作者がある。作者もまた決定がない。作業があるによって作者と名づける。二事が和合するので作と作者とを成ずることができる。もし和合より生ずるならば無自性である。無自性であるので空である。空には所生はない。ただ凡夫の憶想分別に従うので作業があり作者があると説く。第一義中には作業もなく作者もない。

復た次に、

作と作者とを破するが如く 受と受者とも亦た爾り

及び一切の諸法も 亦た応に是くの如く破すべし

evam vidyādupādānaṁ vyutsargātiti karmaṇaḥ /

kartuśca karmakartṛbhyāṁ śeṣān bhāvān vibhāvayet //

梵文和訳「このように、業からまた、作者からの放棄から受を見るようにと、
業と作者の両者の残りの諸存在を知らせるであろう」

作と作者とは相依相待して相い離れることができない様なものである。相い離れないから決定ではない。決定ではないから無自性である。受と受者もまたこの通りである。受を五陰身と名づけ、受者は人である。この様に人を離れて五陰はなく、五陰を離れて人はない。ただ衆縁より生ずる。受と受者との様に、他の一切法もまたこの様に論破するべきである。

中論 観本住品第九（十二偈）

pūrvaparīkṣā nāma navamaṁ prakaraṇam

本住の考察と名づける第九章

質問して言う。ある人が言う、

眼耳等の諸根と 苦楽等の諸法とは

誰れにても是くの如き事の有り 是れ則ち本住と名づく

darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpyatha /

bhavanti yasya prāgebhyaḥ so 'stītyeke vadantyuta //

梵文和訳「見る聞くなどがあり、またさらに今、認識などがある。その

諸根本からある所のそれはあると、ある者は説く」

若し本住の有ること無くんば 誰れか眼等の法の有らんや

是れを以ての故に當に知るべし 先に已に本住の有りと

katham hyavidyamānasya darśanādi bhaviṣyati /

bhāvasya tasmātpṛāgebhyaḥ so 'sti bhāvo vyavasthitaḥ //

梵文和訳「どうして、見られつつないものの故に見ることなどがあるであらうか？それ故に、存在の元から置かれたその存在がる」

眼耳鼻舌身命等の諸根を眼耳等の根と名づける。苦受・楽受・不苦不楽受、想・思・憶念等の心・心数(心所)法を苦楽等の法と名づける。ある論師は、「まだ眼等の法がない先に、本住があるはずである。この本住によって、眼等の諸根は増長することができる。もし本住がないならば、身及び眼等の諸根は、何によって生じ増長することができるとするのか」と言う。

回答して言う、

若し眼等の根、及び苦楽等の法を離れて

先に本住の有らば者 何を以て而して知る可きや

darśanaśravaṇādibhyo vedanādibhya eva ca /

yaḥ pṛāgvyaavasthito bhāvaḥ kena prajñapyate 'tha saḥ //

梵文和訳「見る事聞く事などから、また実に認識などから、先に置かれたその存在である所のそれは、今、何によって知られるのか？」

もし眼耳等の根・苦楽等の法を離れて、先に本住があるならば、何によって説き、また知ることができるのか。外法の瓶・衣等の様なものは眼等の根によって知ることができる。内法は苦楽等の根によって知ることができる。経中に「可壊はこれ色の相、能受はこれ受の相、能識はこれ識の相である」と説く通りで

ある。貴方が眼耳苦楽等を離れて先に本住があると説くのであれば、何によって知り、この法があると説くことができるのか。

質問して言う。論師は、「出入の息・視・聴・寿命・思惟・苦楽・憎愛・動発等は神(我:アートマン)の相である。もし、神が全くないのであれば、どうして出入息等の相があらうか」と言う。このことから、眼耳等の根・苦楽等の法を離れて、先に本住があると知るべきである。

回答して言う。この神がもしあると仮定するならば、身内に在るはずである、壁中に柱がある様にである。もし身内に在るならば、身は壊すことができないであろう。神が常に内に在るからである、したがって、神が身内に在りと言うのは、ただ言説があるだけで虚妄無実である。また、もし身外に在って鎧が身を覆う様であるならば、身は見ることができないであろう。細密な神に覆われるからである。また壊すこともできないはずであるが、しかし、今は実に身が壊するのを見る。したがって、苦楽等を離れて先に他の法はないと知らねばならない。もし腕を切断する時に神は縮んで内に在って断ずることができないと謂うならば、頭を切断する時にも、また縮んで内に在って死ぬはずがない。しかし、実際には死がある。この誤謬によって、苦楽等を離れて先に神があるとは、ただ言説があるのみで虚妄無実であると知る。

復た次に、もし、「身が大ならば則ち神は大である。身が小ならば則ち神は小である。灯が大ならば則ち明は大であり灯が小ならば則ち明は小である様なものである」と言うならば、この様な神は身に従うので常ではないはずである。もし身に従うのならば、身が無ならば神も無である。灯が減すれば明が減する様なものである。もし神が無常ならば、眼耳苦楽等と同じである。この誤謬によって、眼耳等を離れて先に別の神はないと知るべきである。

復た次に風狂の病人の様に、自在を得ない。作しても作し得ない。もし神があるならばこの諸作の主は、どうして自在を得ないと言うのか。もし風狂の病が神を悩まさないのであれば、神を離れて別に所作があるべきであろう。この様に種々に推求すれば、眼耳等の根と苦楽等の法を離れて、先に本住はない。もし必ず眼耳等の根と苦楽等の法を離れて本住があると謂うならば、この事は全くない。なぜならば、

若し眼耳等を離れて 而して本住の有らば者

亦た応に本住を離れて 而して眼耳等の有るべし

vināpi darśanādīni yadi cāsau vyavasthitaḥ /

amūnyapi bhaviṣyanti vinā tena na saṁśayaḥ //

梵文和訳「もし、さらに、また見ることなどを除いてその置かれたものが
あれば、それを除いて、それらはあるであろう。疑わしいことは
ない」

もし本住が眼耳等の根・苦楽等の法を離れて先にあるならば、今は眼耳等
の根と苦楽等の法もまた本住を離れてもあるはずである。

質問して言う。二事が相互に離れるのはそうかもしれないが、ただ本住を有ら
しめるだけである。

回答して言う、

法を以て人の有ることを知り 人を以て法の有るを知る

法を離れて何ぞ人の有らんや 人を離れて何ぞ法の有らんや

ajyate kena cit kaścit kiṁ citkena cidajyate /

kutaḥ kiṁ cidvinā kaścitkiṁ citkaṁ cidvinā kutaḥ //

梵文和訳「ある物によってある者が投ぜられ、ある物がある者によって投ぜ
られるある物を除いて何処からある者が、ある者を除いて何処
からある物があるのか？」

法とは眼耳・苦楽等である。人とは本住である。貴方は、法があることによっ
て人があるのを知り、人があることによって法があるのを知ると謂うならば、今は
眼耳等の法を離れてどうして人があるのか。人を離れてどうして眼耳等の法が
あるのか。復た次に、

一切の眼等の根に 実に本住の有ること無し

眼耳等の諸根は 異相にして而して分別す

sarvebhyo darśanādibhyaḥ kaścitpūrvo na vidyate /

ajyate darśanādīnāmanyena punaranyadā //

梵文和訳「全ての見ることなどから、どのような本住も見られない。

見ることなどの他のものによって、その所に再び投ぜられる」

眼耳等の諸根と苦楽等の諸法には、実に本住は全くない。眼によって色を縁じて眼識を生ずる。和合因縁をもって眼耳等の諸根の有ることを知る。本住があるから知るのではない。したがって、偈中に、「一切の眼等の根に実に本住の有ること無し、眼耳等の諸根の各々に自から能く分別す」と説く。

質問して言う、

若し眼等の諸根に 本住の有ること無くんば者

眼等の一一の根は 云何んが能く塵を知らんや

sarvebhyo darśanādibhyo yadi pūrvo na vidyate /

ekaikasmātkatham pūrvo darśanādeḥ sa vidyate //

梵文和訳「もし、全ての見ることから本住が見られないならば、どうして、一つ一つの見ることなどからその本住が見られるのか」

もし一切の眼耳等の諸根・苦楽等の諸法に本住がないならば、今は一一の根はどのようにして塵を知ることができるのか。眼耳等の諸根には思惟がなく、知ることはないはずである。しかし実際には塵を知る。したがって、眼耳等の諸根を離れて、さらに塵を知り得る者があると知るべきであろう。

回答して言う。もしそうであるならば、一一の根の中に各々に覚知者があるとするのか。一つの覚知者が諸根の中にあるとするのか。二つはともに誤謬がある。なぜならば、

見者は即ち聞者にして 聞者は即ち受者ならば

是くの如き等の諸根には 則ち応に本住の有るべし

draṣṭā sa eva sa śrotā sa eva yadi vedakaḥ /

ekaikasmādbhavedpūrvam evaṁ caitanna yujyate //

梵文和訳「もし、実にその見る者がその聞く者であり実に認識者であるならば、

一つ一つのものから本住があるであろう、またこのようにそれは
妥当ではない」

もし見者が聞者であり、聞者が受者であるならば、これは一神であるだろう。
この様な眼等の諸根であれば、まさに先に本住があるであろう。色声香等には
決定して知者は全くない。あるいは眼をもって声を聞くであろう。それは人に六
神通があつて随意に見聞する様なものである。もし聞者と見者とが一つである
ならば、眼等の根において随意に見聞するであろう。ただこの事は妥当ではな
い。

若し見と聞と各々に異なり 受者も亦た各々に異なれば

見時にも亦た応に聞くべし 是くの如くに則ち神は多なり

draṣṭānya eva śrotānyo vedako 'nyaḥ punaryadi /

sati syāddraṣṭari śrotā bahutvaṁ cātmanāṁ bhavet //

梵文和訳「もし、実に、他の見る者が他の聞く者であり、さらに他の認識者で
あるならば、見る者があることにおいて、聞く者があるであろう。
また、諸本性の多様なものがあるであろう」

もし見者と聞者と受者とが各々に異なるならば、見時にまた聞くであろう。な
ぜならば、見者を離れて聞者があるからである。この様に鼻舌身中に、神は一
時に行ずるはずであろう。もしそうであるならば、人は一つであつてしかも神は
多である。一切根をもって一時に諸塵を知るであろう。しかし実際にはそうでは

ない。したがって、見者と聞者と受者とは共に作用することはない。復た次に、

眼耳等の諸根 苦楽等の諸法

従りて生ずる所の諸大 彼の大も亦た神の無し

darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpyatha /

bhavanti yebhyaśeṣeṣa bhūteṣvapi na vidyate //

梵文和訳「見ること聞くことなど、また認識など、またさらに、それらからある
所の、それら諸存在のそれ(本住)もまた見られない」

もし人が、眼耳等の諸根と苦楽等の諸法とを離れて別に本住があると言うならば、この事はすでに論破している。今は眼耳等がその依り所とする四大中にもまた本住はない。

質問して言う。もし眼耳等の諸根・苦楽等の諸法に本住が全くないことはそうであるとしても、眼耳等の諸根・苦楽等の諸法はあるはずであろう。

回答して言う、

若し眼耳等の根と 苦楽等の諸法に

本住の有ること無くんば者 眼等も亦た応に無かるべし

darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpyatha /

na vidyate cedyasya sa na vidyanta imānyapi //

梵文和訳「見ること聞くことなど、また認識など、またさらに(ある)。もし、
その所のそれ(本住)が見られないならば、これらのものも
また見られない」

もし眼耳・苦楽等の諸法に、本住が全くないならば、どうしてこの眼耳等もあるだろうか。何に縁って有るのだろうか。したがって、眼耳等もまたない。

復た次に、

眼等に本住の無し 今にも後にも亦た復た無し

三世に無きを以ての故に 有無の分別も無し

prāk ca yo darśanādibhyaḥ sāmpratam cordhvameva ca /

na vidyate 'sti nāstīti nirvṛtāstatra kalpanāḥ //

梵文和訳「また、前に見ることなどからそれがある所の(それ)は、今にまた後にも見られない。有り無しという諸分別はそこでは消滅した」

本住について思惟し推求するけれども、眼等において先になく、今にも後にもまたない。もし三世にないならば、無生であり寂滅である、まさに難があるはずもない。もし本住がなければ、眼等があるだろうかと、この様に問答すれば、戲論は滅する。戲論が滅するので、諸法は空である。

中論 観燃可燃品第十 (十六偈)

agnīndhanaparīkṣā nāma daśamaṁ prakaraṇam

火と薪の考察と名づける第十章

質問して言う、受と受者とが有るのは、燃と可燃と同じであろう。燃は受者であり、可燃は受であって、所謂五陰である。

回答して言う。この事はそうではない。なぜならば、燃と可燃とはともに成立しないからである。燃と可燃について、あるいは一法をもって成立するか、あるいは二法をもって成立するかは、二つともに成立しない。

質問して言う。しばらく一異の法については置け。もし燃と可燃とがないと言うのなら、今、どうして一異の相によって破ろうというのか。兎角・亀毛の様なものは実際にはないから破ることはできない。しかし、世間に眼に見えるのであれば実際に事物があるので、後にも思惟することができる。金塊があれば後に焼き鍛うこともできる様なものである。もし燃と可燃とがないならば、一異の法で思

惟できるはずもない。もし貴方が一異の法が有るのを許すのならば、燃と可燃があると知るべきである。もし有るを許すならば、すでに有りとしよう。

回答して言う。世俗の法に従って言説するならば、誤謬はないであろう。燃と可燃とについて、あるいは一と説き、あるいは異と説くとしても、受容とは名づけない。もし世俗の言説を離れたならば、論ずる所もない。もし燃と可燃とを説かなければ、どうして論破すべき所があるのか。もし説く所がないならば義は明らかとはならないだろう。論者として、有無を破ろうと思うのならば、必らず有無について言わねばならない様なものである。有無を言うことによって有無を受容するとしても、これは世間の言説に従うのであるから咎はない。もし口に言葉を出したことが受容することになるならば、貴方が破ることを口にする事も、自から破ることになるであろう。燃と可燃もまた同じである。言説を言うとしても、また受容はしない。したがって、一異の法によって燃と可燃を思惟すると、二つはともに成立しない。なぜならば、

若し燃の是れ可燃ならば 作と作者とは則ち一ならん

若し燃の可燃に異ならば 可燃を離れて燃の有らん

yadindhanam sa cedagnirekatvam kartṛkarmanoh /

anyaścedindhanādagñirindhanādapyṛte bhavet //

梵文和訳「もし、その薪がその火であるならば、作者と作の両者において一つである。もし、薪から他の火があるならば、薪を除いてあるであろう」

燃は火、可燃は薪である。作者は人、作は業である。もし燃と可燃とが一つならば、作と作者も一つでなければならぬ。もし作と作者が一つならば、陶師と瓶とは一つとなるであろう。作者は陶師、作は瓶である。しかし、陶師は瓶ではなく、瓶は陶師ではない。どうして一つとするのか。これは作と作者とが不一であるからであり、燃と可燃もまた不一である。

もし一は不可であると謂うならば異であるはずであるが、これもまたそうではない。なぜならば、もし燃と可燃とが異であるならば、可燃を離れて別に燃がある

であろう。これは可燃、これは燃であると分別すれば、処々に可燃を離れて燃があるはずである。しかし実際にはそうではない、したがって、異もまた不可である。

復た次に、

是くの如くんば常に応に燃ずべく 可燃に因らず生ぜん

則ち火を燃ずるの功の無し 亦た無作の火と名づく

nityapradīpta eva syādapradīpanahetukaḥ /

punarārambhavaiyarthya(?)mevaṁ cākarmakaḥ sati //

梵文和訳「実に永遠の燃焼、燃える原因のないものがあるであろう。

さらに、また、そのように労力の甲斐がなく、有において無作の(火)である」

もし燃と可燃とが異であるならば、燃は可燃を待たずして常に燃ずるのである。もし常に燃ずるのであれば、自からその体を住せしめるであろう。因縁を待たず人の功労も空である。人の功労とは火を護り燃えさせることで、この功労は現にある。この誤謬の故に、火は可燃と異ではないと知る。

復た次に、もし燃が可燃と異なるのならば、燃は無作である。可燃を離れて火はどこ場所に然ずるのか。もしそうであるならば、火は無作である。無作の火とはこの事は全くない。

質問して言う。どうして、火が因縁より生じなければ、人の功労もまた空しいのか。

回答して言う、

燃の可燃を待たざれば 則ち縁従り生ぜず

火の若し常に燃ぜば者 人功は則ち応に空しかるべし

paratra nirapekṣatvādapradīpanahetukaḥ /

punarārambhavaiarthyaṁ nityadīptaḥ prasajyate //

梵文和訳「他所に縁を離れたことから、燃える原因のない火がある。

さらに、労力の甲斐がないことがあり、永遠の燃焼が拘られる」

燃と可燃とがもし異なるならば、可燃を待たずして燃がある。もし可燃を待たずして燃があるならば、相の因となる法がない。したがって、因縁より生じないことになる。復た次にもし燃と可燃とが異なるならば、常に燃えるはずであろう。もし常に燃えるのであれば、可燃を離れて別に燃があるのを見るであろう。さらに人の功労を必要としない。なぜならば、

若し汝の、燃時を名づけて可燃と為すと謂わば者

爾の時は但だ薪のみ有り 何物か可燃を燃ぜんや

tatraitasmādidhyamānamindhanam bhavatīti cet /

kenedhyatāmindhanam tattāvanmātramidaṁ yadā //

梵文和訳「もし、そこに、これ(火)から燃やされつつある薪がある(と言う)

ならば、その時に、それ(薪)はその程に、これ(薪)のみである、
何によって薪を燃ぜよとか」

もし先に薪があつて焼時を可燃と名づけると謂うならば、この事はそうではない。もし燃を離れて別に可燃があるならば、どうして燃時を可燃と名づけると言うのか。復た次に、

若し異ならば則ち至らず 至らざれば則ち焼かず

焼かざれば則ち滅せず 滅せざれば則ち常住なり

anyo na prāpsyate 'prapto na dhakṣyatyadahan punaḥ /

na nirvāsyatyaniravāṇaḥ sthāsyate vā svaliṅgavān //

梵文和訳「他のものは到らないであろう。到らなかったものは燃えないであ
ろう。燃えないでいるものは、さらに滅しないであろう。滅し
ないものは住するであろうし、あるいは、自らの印を持つ」

もし燃が可燃と異なるならば、燃は可燃に至らないはずである。なぜならば、
相待して成立しないからである。もし燃が相待して成立しなければ、自からそ
の体に住する。可燃を必要としないのでそれに至らない。もし至らなければ可
燃はない、なぜならば、至らないで焼き得ることは全くないからである。もし焼
かなければ滅はなく、常に自相に住するはずである。ただし、この事は妥当で
はない。

質問して言う、

燃と可燃との異にして 而して能く可燃に至ること

此の彼の人に至り、彼の人の此の人に至るが如し

anya evendhanādnirindhanam prāpnuyādyadi /

strī saṁprāpnoti puruṣam puruṣaśca striyam yathā //

梵文和訳「実に、もし、薪から他の火が薪に到るであろうならば、
女が男に到り、また男が女に到る様なものである」

燃は可燃とは異なっていて、しかも可燃に至り得ることは、男が女に至る様
なものであり、女が男に至るようなものである。

回答して言う、

若し燃と可燃とは、二にして俱に相い離ると謂わば者

是くの如き燃は則ち能く 彼の可燃に於いて至らんや

anya evendhanādnirindhanam kāmamāpnuyāt /

agnindhane yadi syātāmanyonyena tīraskṛte //

梵文和訳「実に、薪から他の火が薪に到ろうと欲するに、もし、火と薪に
おいて(両者が)あるであろうならば、離されたところにおいて
それぞれによって(ある)」

あるいは燃を離れて可燃があり。あるいは可燃を離れて燃があつて、各々に
自から成立すれば、燃は可燃に至るはずである。しかし実際にはそうではな
い。なぜならば、燃を離れて可燃はなく、可燃を離れて燃はないからである。
今は男を離れて女があり、女を離れて男があるであろう。男と女は自立してい
るので貴方の喩はあり得ない。喩が不成立であるので、燃は可燃に至らない。

質問して言う。燃と可燃とは相待してある。可燃によって燃があり、燃によって
可燃がある。二法は相待して成立する。

回答して言う、

若し可燃に因りて燃あり 燃に因りて可燃の有らば

先に定んで何の法の有りて 而して燃と可燃との有らんや

yadīndhanamapekṣāgnirapekṣyāgnīm yadīndhanam /

kataratpūrvaniṣpannam yadapekṣyāgnirindhanam //

梵文和訳「もし、薪を待つて後、火があり、もし、火を待つて後、薪がある
ならば、その火が薪を待つて後、(両者の)どちらの先行する
生起があるのか」

もし可燃によって燃が成立するならば、また燃によって可燃が成立するであ
ろう。この中でもし先に決定して可燃があるならば、可燃によって燃が成立する
であろう。もし先に決定して燃があるならば、燃によって可燃が成立するであ
ろう。今、もし可燃によって燃が成立するならば、先に可燃があつて後に燃が有
るであろう。燃を待つて可燃があるはずはない。なぜならば、可燃が先で燃は
後に在るからである。もし燃が可燃を燃やさなければ、可燃としては成立しな
い。また、可燃が他処に在るのではないけれども、燃から離れるからである。も
し可燃が成立しなければ、燃もまた成立しない。もし先に燃があつて後に可燃

があるならば、燃もまたこの様な誤謬がある。この誤謬によって燃と可燃とは、二つともに成立しない。復た次に、

若し可燃に因りて燃あらば 則ち燃は成じて復た成ぜん

是れ可燃の中と為さば 則ち燃の有ること無しと為す

yadīndhanamapekṣyāgniragneḥ siddhasya sādhanam /

evam satīndhanam cāpi bhaviṣyati niragnikam //

梵文和訳「もし、薪を待って後、火があるならば、成立した火には成立がある。この様に有ることにおいてまた、まさに火を離れた薪があるであろう」

もし可燃を因として燃を成立させようと思えば、燃は成立しおわって復た成立するであろう。なぜならば、燃は自から燃の中に住しているからである。もし燃が自からその実体に住することなく、可燃を離れることがないならば、この事は全くない。したがって、この燃が可燃より実体として成立することがあるならば、今は燃は成立して復た成立するであろう。このような誤謬がある。復た可燃に燃がない誤謬がある。なぜならば、可燃が燃を離れて自からその体が住するからである。この誤謬によって実体としての燃と可燃とが相い因待すること⁶⁾は全くない。

復た次に、

若し法の因待して成ぜば 是の法は還りて待を成ず

今は則ち因待の無く 亦た所成の法も無し

yo 'pekṣya sidhyate bhāvastamevāpekṣya sidhyati /

yadi yo 'pekṣitavyaḥ sa sidhyatām kamapekṣya kaḥ //

梵文和訳「もし、それが待って後、成立する所の存在が、実にそれを待って後、成立するならば、何かが何かを待って後、それが待たれる

べき所のそれが成立せよとか」

もし法が相い因待して成立すれば、この法は還って本の因待を成立させるであろう。この様に決定すれば二事に自性はない。可燃によって燃を成立させ、還って燃によって可燃を成立させる様なものであり、二つともに自性がない。自性がないから得られない。なぜならば、

若し法の待の有りて成ぜば 未だ成ぜざるに云何んが待あらん

若し成じ已りて待の有らば 成じ已りて何ぞ待を用いんや

yo 'pekṣya sidhyate bhāvaḥ so 'siddho 'pekṣate katham /

athāpyapekṣate siddhastvapekṣāsyā na yujyate //

梵文和訳「それが待って後、完成する所のその存在が、どうして完成せず
待つであろうか？今、さらに完成が待つに、しかし、これの待つ
ことは妥当ではない」

もし法が因待して成立すれば、この法は先にまだ成立していない。まだ成立していなければ無である。無であればどうして因待と言えようか。もしこの法が先にすでに自性として成立しているならば、すでに成立しているので因待を用いない。この二つはともに相い因待しない。したがって、貴方が先に燃と可燃とが相い因待して成立する⁷⁾と説いたのは、この事は全くない。したがって、

可燃に因るも燃の無く 因らざるも亦た燃の無し

燃に因るも可燃の無く 因らざるも可燃の無し

apekṣyendhanamagnirna nānapekṣyāgnirindhanam /

apekṣyendhanamagnim na nānapekṣyāgnimindhanam //

梵文和訳「薪を待って後、火はなく、薪を待つことがない後、火はない。
火を待って後、薪はなく、火を待つことがない後、薪はない」

今は可燃に因待しても、因待しなくても燃は成立しない。可燃もまた同じである。燃に因っても燃に因らなくても、二つはともに成立しない。この誤謬は先に已に説いている。

復た次に、

燃は余処に来たらず 燃処にも亦た燃の無し

可燃も亦た是くの如し 余は去来に説けるが如し

āgacchatyanyato nāgnirindhane 'gnirna vidyate /

atrendhane śeṣamuktaṁ gamyamānagatāgataiḥ //

梵文和訳「火は他から来るのではなく、火は薪において見られない。

薪における残りは、去りつつあること・已去・未去によって、
そこで述べられた」

燃は他方から来て可燃に入るのではなく、可燃中にもまた燃はない。薪を析けて燃を求めても得られないからである。可燃もまたこの様である。他処より来て燃中に入るのではない。燃中にまた可燃はない。また、已燃に燃えず、未燃に燃えず、燃時に燃えないこと、この三時についての義は去来の中に説いた通りである。したがって、

可燃は即ち然に非ず 可燃を離れて燃の無し

燃に可燃の有ること無く 燃中に可燃の無し

indhanam punaragnirna nāgniranyatra cendhanāt /

nāgnirindhanavānnāgnāvindhanāni na teṣu saḥ //

梵文和訳「更には、薪は火ではなく、亦、火は薪から別の所にもない。火は薪を有せず、火において諸薪はなく、それ(薪)らにおいてそれ(火)はない」

可燃の中に燃はない。可燃は燃ではない。なぜならば、先にすでに作と作者が一つである誤謬において説いたからである。可燃を離れて燃はない。常に燃ずる等の誤謬があるからである。燃に可燃は全くない。燃中に可燃はなく、可燃中に燃はない。異の誤謬があるからである。また、三時についてはみな成立しない。

質問して言う。どうして燃と可燃とを説くのか、

回答して言う。可燃によって燃がある様に、この様に受によって受者がある。受は五陰に名づけ、受者は人に名づける。燃と可燃とが成立しないので受と受者もまた成立しない。なぜならば、

燃と可燃の法を以て 受と受者の法を説き

及び以て瓶と衣と、一切等の諸法を説く

agnīndhanābhyām vyākhyāta ātmopādānayoḥ kramah /

sarvo niravaśeṣeṇa sārddham ghaṭapaṭādibhiḥ //

梵文和訳「火と薪の両者によって、本性と受の両者の方途が、完全に全てが瓶と布などによって伴って説かれた」

可燃は燃ではない、その様に受は受者ではない。作と作者とが一つである誤謬によっている。また受を離れて受者はない。異なるならば得られないからである。異の誤謬によって、三時についてもみな成立しない。受と受者との様に、外の瓶と衣等の一切法もみな上の説に同じである。無生にして畢竟空である。したがって、

若し人の我の有り、諸法は各々異相なりと説かば

當に知るべし是くの如き人は 仏法の味を得ずと

ātmanaśca satattvaṁ ye bhāvānām ca pṛthak pṛthak /

nirdiśanti na tānmanye śāsanasyārthakovidān //

梵文和訳「また、諸存在の本性には真実があり、また別々であると、
それらの者が示す所のそれらの者たちを(私は)教えの意味に
精通した者と考えない」

諸法は本より已来、無生であって、畢竟して寂滅相である。したがって、品末にこの偈を説いている。もし人が我相を説く時、犢子部衆の説の様に「色は即ちこれ我である。色を離れてこれ我である。我は第五不可説蔵中にある」とは言い得ない。薩婆多部衆の説の様に「諸法は各々の相であって、これ善、これ不善、これ無記である。これ有漏・無漏・有為・無為等の別異がある」とも言い得ない、これらの様な人は諸法の寂滅相を得ない。仏語を以て種々の戯論をなすのである。

中論 観本際品第十一(八偈)

pūrvāparakoṭīparīkṣā nāmaikādaśamaṁ prakaraṇam

前後の際の考察と名づける第十一章

質問して言う。無本際経に「衆生は生死に往来して、本際は不可得である」と説く。この中に衆生があつて生死があると説く。何の因縁によってこの説を作すのか。

回答して言う、

大聖之所説に 本際は不可得なりと

生死に始の有ること無く 亦た復た終の有ること無し

pūrvā prajñāyate koṭirnetyuvāca mahāmuniḥ /

saṁsāro 'navarāgro hi nāsyādirnāpi paścimam //

梵文和訳「前の際には知られないと大聖は言った。勝れた始まりを所有する輪廻は、この始まりがなく、さらに終わりもないからである」

聖人に三種がある。一つには外道の五神通、二つは阿羅漢・辟支仏、三つには得神通の大菩薩である。仏は三種中において最上であるので大聖と言う。仏が言説する所は実説でないものはない。生死には始まりがない。なぜならば、生死の初と後とは得られないからである。したがって、無始と言う、貴方が、もし初と後とはなくても、中は有るはずだと謂うならば、これもまたそうではない。なぜならば、

若し始終の有ること無くんば 中の當に云何んが有るべけんや

是の故に此の中に於いて 先後と共に亦た無し

naivāgram nāvaram yasya tasya madhyam kuto bhavet /

tasmānnātropapadyante pūrvāparasahakramāḥ //

梵文和訳「その実に始めがなく、終わりが無い所のその中は何処からあるであろうか？この故に、ここにおいて、先と後の同時の諸方途は生じない」

中と後によるから初があり、初と中によるから後がある。もし初がなく後がなければ、どうして中があらうか。生死中に初中後はない。したがって、先後はともに得られないと説いている。なぜならば、

若し先に生の有り、後に老死の有ら使めば者

不老死にして生の有り 不生にして老死の有らん

pūrvam jātiryadi bhavējjarāmarāṇamuttaram /

nirjarāmarāṇā jātirbhavēj jāyeta cāmṛtaḥ //

梵文和訳「先にもし生があるであらうならば、老と死の後がある。老と死がない生があるであらうならば、不死がもたらされるであらう」

若し先に老死の有り 而して後に生の有らば者

是れ則ち無因と為す 不生にして老死の有り

paścājjātiryadi bhavejjarāmarañamāditaḥ /

ahetukamajātasya syājjarāmarañam katham //

梵文和訳「もし、老と死などから後に生があるならば、無因がある。

どうして不生には老と死があるであろうか？」

生死の衆生が、もし先に生じて次第に老があり、後に死があるならば、生に老死はない。法にはまさに生に老死があつて、老死に生があるはずである。また不老死であつてしかも生があるのは、これまた妥当ではない。また生によつて老死があるのではない。もし先に老死があつて後に生があるならば、老死は無因となるであろう。生が後にあるからである。また不生であつてどうして老死がであろうか。もし生と老死の先後を謂うならば不可である。一時に成立すると謂うならば、これもまた誤謬がある。なぜならば、

生の老死に於いて及ぶに 一時に共なるを得ず

生時に則ち死の有り 是の二つは俱に無因ならん

na jarāmarañenaiva jātiśca saha yujyate /

mriyeta jāyamānaśca syāccāhetukatobhayoḥ //

梵文和訳「実にまた、老と死によつて、同時に、生は妥当ではない。また、生きつつあるものが死ぬであろう。また、両者において無因であることになるであろう」

もし生と老死が一時であるのは妥当ではない、なぜならば、生時に死があるからである。法にはまさに生時は有であつて死時は無であるはずである。もし生時に死があるならば、この事は妥当ではない。もし一時に生ずるならば、相い因ることが全くない。牛と角とが一時に出て相い因らない様なものである。したがって、

若し、初と後との共をして、是れ皆な然らざら使めば者

何が故に而して戯論して 生と老死との有りと謂うや

yatra na prabhavantyete pūrvāparasahakramāḥ /

prapañcayanti tām jātīm tajjarāmarāṇaṁ ca kim //

梵文和訳「そこにおいて、これら先と後との同時の方途は生じない。

その生を戯論して、また、その老と死は何であるのか？」

生・老・死を思惟すると、三つはみな誤謬があるので、無生であつて畢竟空である。貴方は、今、どうして貪著して生と老死とを戯論し、決定の相があると謂うのか。復た次に、

諸々の所有の因果 相と及び可相法

受と及び受者等の 所有の一切法は

kāryaṁ ca kāraṇaṁ caiva lakṣyaṁ lakṣaṇameva ca /

vedanā vedakaścaiva santyarthā ye ca ke cana //

梵文和訳「また、実に果とまた因と、実に相となるべきこととまた相と、実に認識とまた知る者と、また、それらの意味である所の何がまたないのであろうか？」

但だ生死に於いて、本際の不可得なるのみには非ず

是くの如き一切法に 本際は皆な亦た無し

pūrvā na vidyate koṭiḥ saṁsārasya na kevalam /

sarveṣāmapī bhāvānām pūrvā koṭī na vidyate //

梵文和訳「輪廻の先の際は見られない。単純にではなく、さらに、

全ての諸存在の先の際も見られない」

一切法とは、所謂、因果・相・可相、受及び受者等である。みな本際がない。ただ生死に本際がないのみではない。略して開示するので、生死に本際がないと説いている。

中論 観苦品第十二(十偈)

duḥkha-parīkṣā nāma dvādaśamaṁ prakaraṇam

苦の考察と名づける第十二章

人があつて説いて言う、

自作と及び他作と 共作と無因作と

是くの如く諸苦を説くも、果に於いて則ち然らずと

svayaṁ kṛtaṁ parakṛtaṁ dvābhyāṁ kṛtamahetukam /

duḥkhamityeka icchanti tacca kāryaṁ na yujyate //

梵文和訳「自らの作、他作、両者による作、無因の苦があると、ある者たちは考える。また、その結果は見られない」

ある人が、苦悩は自作であると言う。あるいは他作であると言う。あるいは亦自作亦他作であると言う。あるいは無因作であると言う。果においてみな妥当ではない。果においてみな妥当ではないとは、衆生は衆縁によって苦を受ける。苦を厭いその滅を求めたいと思うが、苦悩の真実の因縁を知らずして、上述の四種の誤謬がある。したがって、果においてみな妥当ではないと説く、なぜならば、

苦の若し自作ならば者 則ち縁従り生ぜず

此の陰のあるに因るが故に 而して彼の陰の生ずること有り

svayaṁ kṛtaṁ yadi bhavetpratītya na tato bhavet /

skandhānimānamī skandhāḥ saṁbhavanti pratītya hi //

梵文和訳「もし、自らの作があるならば、そこから縁じてあるであろうことは
ない。これらの諸蘊をそれらの諸蘊が縁じてあるからである」

もし苦が自作であるならば、衆縁より生じない。自とは自性より生ずるのに名づけるが、この事は妥当ではない。なぜならば、前の五陰によって後の五陰の生があるからである。したがって、苦は自作ではあり得ない。

質問して言う。もし此の五陰が彼の五陰をなすと言うならば、これは他作であるだろう。

回答して言う。この事は妥当ではない。なぜならば、

若し此の五陰の、彼の五陰と異なると謂わば者

是くの如くんば則ち応に、他従り而して苦を作すと、言うべし

yadyamībhya ime 'nye syurebhyo vāmī pare yadi /

bhavetparakṛtaṁ duḥkhaṁ parairebhiramī kṛtāḥ //

梵文和訳「もし、彼れらから此れら他のものたちが、あるいは此れらから
彼れら他のものたちがあるであろうならば、他作の苦がある
であろう、此れらの他のものたちによって彼れらは作られた」

もし此の五陰と彼の五陰とが異なり、彼の五陰と此の五陰とが異なっているならば、苦は他よりなされるであろう。糸と布とは異なっているのです、糸を離れて布があるはずである。しかし、もし糸を離れて布がないならば、布は糸と異ならない。この様に彼の五陰が此の五陰と異なっているならば、此の五陰を離れて彼の五陰があるはずである。しかし、もし此の五陰を離れて彼の五陰がないならば、此の五陰は彼の五陰と異ならない。したがって、まさに苦は他よりなさ

れると言ってはならない。

質問して言う、自作とはこれ人である、人は自から苦をなし、自から受を受けるであろう。

回答して言う、

若し人の自から苦を作さば 苦を離れて何ぞ人の有りて

而して彼の人に於いて、而して能く自から苦を作すと謂わんや

svapudgalakṛtaṁ duḥkhaṁ yadi duḥkhaṁ punarvinā /

svapudgalaḥ sa katamo yena duḥkhaṁ svayaṁ kṛtaṁ //

梵文和訳「もし自らブドガラ(人)の作った苦があれば、さらに苦を除いて、
それによって苦が自から作られる所のその自らのブドガラ(人)
の何れがあるのか？」

もし人(補特伽羅)が自から苦をなすと謂うならば、五陰の苦を離れて、どこに別に人があって、自から苦をなすことができるのか。この人を説こうとしても、説くことはできない。この誤謬によって苦は人が自からなすのではない。もし人が自から苦をなさないで、他の人が苦をなして此の人に与えると謂うならば、これもまた妥当ではない。なぜならば、

若し苦は他人の作にして 而して此の人に與えば者

若し當に苦に於いて離るべきに 何ぞ此の人の受くることの有らんや

parapudgalajaṁ duḥkhaṁ yadi yasmai pradiyate /

pareṇa kṛtvā tadduḥkhaṁ sa duḥkhena vinā kutaḥ //

梵文和訳「もし、他のブドガラ(人)から生じて、他によってその苦が為された後、そのために与えられる所のその者は、苦を除いて何処からあるのか？」

もし他人が苦をなして、此の人に与えるとするならば、五陰を離れてしまうので此の人が受けることは全くなってしまう。復た次に、

苦の若し彼の人の作し 持して此の人に與えば者

苦を離れて何ぞ人の有りて 而して能く此れに於いて授けんや

parapudgalajaṃ duḥkhaṃ yadi kaḥ parapudgalaḥ /

vinā duḥkhena yaḥ kṛtvā paraśmai prahiṇoti tat //

梵文和訳「もし、他のプドガラ(人)から生じて、苦を除いて、それが為して後、他の者のためにそれを授ける所のどの他のプドガラ(人)があるのか？」

もし彼の人(補特伽羅)が苦をなして此の人に授与すると謂うならば、五陰の苦を離れてしまうのであって、彼の人が苦をなし持って此の人に与えることなどはない。もしあるならば、まさにその相を説くべきである。復た次に、

自作の若し成ぜずんば 云何んが彼の苦を作さんや

若し彼の人の苦を作さば 即ち亦た自作と名づけん

svayaṃ kṛtasyāprasiddherduḥkhaṃ parakṛtaṃ kutaḥ /

paro hi duḥkhaṃ yatkuryāttattasya syātsvayaṃ kṛtaṃ //

梵文和訳「自ら作ったものの非完成には、他作の苦が何処からあるのか？何故なら、他のものがその苦を作すであろう所のそれは、彼には自ら作したものとなるであろうから」

種々の因縁によって彼の自作の苦は成立しない。他が苦をなすと言うのも、これまた妥当ではない。なぜならば、此れと彼れとは相待するからである。もし彼が苦をなすならば彼においてまた自から苦をなすと名づけるであろう。しかし、自作の苦は先にすでに論破している。貴方が受容する自作の苦は成立し

ないので、他作もまた成立しない。復た次に、

苦は自作と名づけず 法は自作の法ならず

彼に自体の有ること無し 何ぞ彼の苦を作すことの有らんや

na tāvatsvakṛtaṁ duḥkhaṁ na hi tenaiva tatkr̥tam /

paro nātmakṛtāścetsyādduḥkhaṁ parakṛtaṁ katham //

梵文和訳「その程に、自ら作った苦はない。何故ならば、実にそれによってそれは作られていないからである。他の者は本性の作ではない。もし、苦があるであろうならば、どうして他の作であろうか？」

自作の苦は妥当ではない。なぜならば、刀が自からを割くことができないのと同じである。その様に法は自からに法をなすことはできない。したがって、自からなすことはできない。他作もまた妥当ではない。なぜならば、苦を離れて彼の自性はない。もし苦を離れて彼の自性があるならば、まさに彼が苦をなすと言えるであろう。彼もまた苦である。どうして苦が自から苦をなすであろうか。

質問して言う。もし自作と他作が妥当でないならば、まさに自他の共作があるであろう。

回答して言う、

若し此れと彼れの苦の成ぜば 応に共作の苦の有るべし

此れと彼れと尚お無作なれば 何んぞ況んや無因作をや

syādubhābhyāṁ kṛtaṁ duḥkhaṁ syādekaikakṛtaṁ yadi /

parākārāsvayamkāraṁ duḥkhamahetukaṁ kutaḥ //

梵文和訳「もし、それぞれが作った苦があるであろうならば、両者によって作られたものもあるであろう。他者の無作と非自作の無因の苦は何処からあるのか？」

自作と他作とにはなお誤謬がある。ましてや共作は言うまでもない。無因は多過である。作と作者の品中に論破している通りである。復た次に、

但だ苦に於いて、四種の義の成ぜざるを説くに非ず

一切の外の万物に 四義の亦た成ぜず

na kevalaṁ hi duḥkhasya cāturvidhyaṁ na vidyate /

bāhyānāmapi bhāvānāṁ cāturvidhyaṁ na vidyate //

梵文和訳「苦の四種の知が見られないだけではない。何故なら、
さらに外の諸存在の四種の知も見られないからである」

仏法中に五受陰を苦と為すと説いているけれども、外道人があつて、苦受を苦と為すと謂う。このために説いているのである。また、ただ苦においてのみ四種(四句)の義が成立しないことを説いているのではない。外の万物、地水山木等の一切の法もみなまた成立しないのである。

中論 観行品第十三(九偈)

saṁskāraparīkṣā nāma trayodaśamaṁ prakaraṇam

行の考察と名づける第十三章

質問して言う、

仏經の所説の如くんば 虚誑なるは妄取の相なりと

諸行は妄取なるが故に 是れを名づけて虚誑と為す

tanmṛṣā moṣadharma yadbhagavānityabhāṣata /

sarve ca moṣadharmāṇaḥ saṁskārāstena te mṛṣā //

梵文和訳「世尊がそのように説いたその所のそれは虚偽の法は誤りであると。また、諸々の法を所持する全ての諸行はそれによってそれらは誤りである」

仏經の中に説く。虚誑とは妄取の相である。第一実とは、所謂、涅槃の非妄取相である。この經説をもって、諸行には虚誑妄取の相があると知らねばならない。

回答して言う、

虚誑の妄取ならば者 是の中に何ぞ取る所のあらんや

仏説の是の事の如きは 以て空義を示めさんと欲してなり

tanmṛṣā moṣadharmā yadyadī kiṃ tatra muṣyate /

etattūktam bhagavatā śūnyatāparidīpakam //

梵文和訳「もし、それは虚偽の法は誤りであるというならば、その所で何故迷わされるのか？しかし、この言われたことは、世尊による空であることの照明である」

もし妄取相の法が虚誑であるならば、この諸行中に取りべき所はない。仏がこの様に説くのは、まさに、空義を説くと知らねばならない。

質問して言う。どうして一切諸行がみな空であると知るのか。

回答して言う。一切諸行は虚妄相であるから空である。諸行は生滅して住しない。無自性であるから空である。諸行を五陰と名づける。行より生ずるので、五陰を行と名づける。この五陰はみな虚妄であって決定相は全くない。なぜならば、嬰兒時の色は匍匐時の色ではない。匍匐時の色は行時の色ではない。行時の色は童子時の色ではない。童子時の色は壮年時の色ではない。壮年時の色は老年時の色ではない 様なものである。色は念々に住しない様なものである。なので分別による決定性は得られない。

嬰兒の色は匍匐の色乃至老年の色と一つとなすのか、異となすのか。二つにはともに誤謬がある。なぜならば、もし嬰兒の色が即ち匍匐の色、乃至老年

の色であるならば、これは一色であってみな嬰兒となる、匍匐乃至老年は全くない。また泥団は常に泥団であってついに瓶とならない様なものである。なぜならば、色が常に決定しているからである。

もし嬰兒の色が匍匐の色と異なるのならば、嬰兒は匍匐にならない。匍匐は嬰兒にならない。なぜならば、二色は異なっているからである。この様に童子・少年・壮年・老年の色は相続しないはずである。親属の法を失うこととなって父はなく子はない。もしそうであるならば、ただ嬰兒のみあって、父が得られるはずであり、他の匍匐乃至老年にも区分がないであろう。したがって、二つはともに誤謬がある。

質問して言う。色は不決定であるといっても、嬰兒の色が滅しおわって、相続して更に生じて老年の色に至るならば、上の様な誤謬は全くないであろう。

回答して言う。嬰兒の色が相続して生ずるならば、滅しおわって相続し生ずるとするのか。滅せずして相続して生ずるとするのか。もし嬰兒の色が滅したならば、相続はない。無因となるからである。薪の可燃があったとしても、火が滅するので相続は全くないのと同じである。もし嬰兒の色が滅しないでしかも相続するならば、嬰兒の色は滅しない。常住の本相であってまた相続はない。

質問して言う。私は滅が不滅であるので相続して生ずるとは説いていない。ただ住しないで相似して生ずるので相続し生ずると説くだけである。

回答して言う。もしそうであるならば、決定色があって更に生ずるであろう。この様に千万種の色があるはずである。ただこの事は妥当ではない。この様なものもまた相続はない。この様に一切処に色を求めても決定相は全くない。ただ世俗の言説によって有るだけである。芭蕉樹の実を求めても得られず、ただ皮葉のみがある様なものである。この様に智者が色相を求めても、念々に滅して更に実の色が得られることはない。不住の色形・色相が相似して次第に生じて分別できるかは困難である。灯炎に決定色を分別しようとして得られない様なものである。この決定色よりさらに色があって生ずることは得られない。したがって、色は無性であるから空である。ただ世俗の言説にしたがうためにあるだけである。

受もまたこの様である。智者は種々に観察して、次第に相似するので、生滅して別知できるかは困難である。水流が相続するのと同じである。ただ覺を以

ての故に三受(楽・苦・不苦不楽)が身にあると説くだけである。したがってまさに、受は色と同様に説くと知らねばならない。

想は名相によって生ずる。もし名相を離れたならば生じない。したがって、仏陀は、「分別して名字の相を知るが故に想と名づける」と説いている。決定して先にあるのではない。衆縁より生じて無定性である。無定性であるので、影が形に従う様なものである。形によって影がある。形がなければ影はない。影には決定の性はない。もし実有であるならば、形を離れて影があるはずであろう。しかし実際にはそうではない。したがって、衆縁より生じて無自性であるので得られない。想もまたこの様である。ただ外の名相に因って、世俗の言説にしたがうためにあるだけである。

識は色・声・香・味・触等と眼・耳・鼻・舌・身等とによって生ずる。眼等の諸根の別異によって識に別異がある。この識が、色塵か眼根か、あるいは中間に在るのかについては決定は全くない。ただ生じおわって塵を識り、此の人を識り、彼の人を識る。此の人を知る識は彼の人を知る識と一つとするのか、異なるとするのか、この二つを分別することは困難である。眼識の様に耳識もまた分別できるかは難しい。分別することが困難であるので、あるいは一つ、あるいは異なると言い、決定して分別することは全くできない。ただ衆縁より生ずるからである。したがって、眼等の分別は空であって無自性である。技芸人が一珠を口に含んで出しおわって復た人に示すのを見て、それを本の珠とするのか、異なるものであるとするのかと疑を生ずる様なものである。識もまたこの様なものである。生じおわって生ずれば、これは本の識と一つとするのか、異なる識とするのか。したがって、識には決定がないので無自性である。虚誑であることは幻と同じであると知らねばならない。

諸行もまたこの様である。諸行とは、身・口・意である。行に浄と不浄の二種がある。どのようなものを不浄とするのか。衆生を悩ませる貪著等を不浄と名づける。衆生を悩ませない実語・不貪著等を浄と名づける。あるいは増しあるいは減ずる。浄行とは、人中・欲天・色天・無色天に在って果報を受けおわって減じ、還って作すので増と名づける。不浄行もまたこの様である。地獄・畜生・餓鬼・阿修羅中に在って果報を受けおわって減じ、還って作すので増と名づける。したがって、諸行に増減があるから不住である。人に病がある様なもので

ある。手当が適宜であれば病は除かれ癒える。適宜でなければ病はひどくなる。諸行もまたこの様である。有増有減であるので不決定である。ただ世俗の言説によって有であるだけである。世諦によるので第一義諦を見ることを得るのである。所謂、無明が諸行を縁ずる。諸行によって識著がある。識著によって名色がある。名色によって六入がある。六入によって触がある。触によって受がある。受によって愛がある。愛によって取がある。取によって有がある。有によって生がある。生によって老死・憂悲苦悩・恩愛別苦・怨憎会苦等がある。この様な諸苦はみな行を以て根本とする。仏陀は世諦として説いた。もし第一義諦を得て真智慧を生ずれば、無明は終息する。無明が終息するので諸行もまた集まらず。諸行が集まらないので見諦所断の身見・疑・戒取等は断たれ、及び思惟所断の貪・恚・色染・無色染・調戲・無明もまた断たれる。この断のために一々の分は滅する。所謂、無明・諸行・識・名色・六入・触・受・愛・取・有・生・老死・憂悲苦悩・恩愛別苦・怨憎会苦等はみな滅する。この滅のために五陰身は畢竟して滅し、余物は全くない。ただ但空があるだけである。したがって、仏は空義を示そうと思うので、諸行の虚誑を説いたのである。

復た次に諸法は無性であるので虚誑である。虚誑であるので空である。偈に説く通りである。

諸法に異の有るが故に 皆な是れ無性なりと知る

無性の法も亦た無し 一切法は空なるが故なり

bhāvānām niḥsvabhāvatvamanyathābhāvadārśanāt /

asvabhāvo bhāvo nāsti bhāvānām śūnyatā yataḥ //

梵文和訳「諸存在の自らの存在を離れたことがあり、他の様な存在の見えから、自らの存在を離れた存在はない。そこから諸存在の空であることがある」

諸法に自性は全くない。なぜならば、諸法は生ずるけれども自性に住しない。したがって無自性である。嬰兒が決定して自性に住するならば、ついに匍匐乃至老年とならない様なものである。しかも、嬰兒が次第に相続して異相が

あつて匍匐乃至老年を現ずる。したがつて、諸法に異相を見るので無自性を知ると説くのである。

質問して言う。若し諸法が異相であつて無自性であるならば、無自性の法があるとするのに何の問題があるのか。

回答して言う。もし無自性であるならば、どうして法が有り、どうして相が有るのか。なぜならば、根本が全くないからであり、ただ自性を破るための故に、無自性を説くだけである。この無自性に法がもし有るならば、一切法空とは名づけない。もし一切法空ならば、無自性の法などはない。

質問して言う、

諸法の若し無性ならば 云何んが嬰兒

乃至は老年に於いて 而して種種の異の有りと説くや

諸法がもし無自性ならば、異相は全くない。しかし貴方は異相が有ると説く。したがつて、諸法に自性がある、もし無いならば諸法の性にどうして異相が有るのか。

回答して言う、

若し諸法に性の有らば 云何んが而して異を得んや

若し諸法の無性ならば 云何んが而して異の有るや

kasya syādanyathābhāvaḥ svabhāvaścenna vidyate /

kasya syādanyathābhāvaḥ svabhāvo yadi vidyate //

梵文和訳「何の他の存在があるであろうか、もし、自らの存在が見られないならば、何の他の存在があるであろうか、もし、自存在が見られるならば」

もし諸法に決定して自性があるならば、異となることを得ない。自性とは、決定有であつて変異することができないのを名づける。真金が変わることができない様に、また暗性が変わじて明とはならず、明性が変わじて暗とはならないのと

同じである。復た次に、

是の法に則ち異の無く 異法にも亦た異の無し

壮の老と作らず、老も亦た壮と作らざるが如し

tasyaiva nānyathābhāvo nāpyanyasyaiva yujyate /

yuvā na jīryate yasmādyasmājīrṇo na jīryate //

梵文和訳「それ故に若者は老いず、それ故に老人は老いない所のそれ
(法)には、実に他の存在がなく、さらに実に、他のものにも妥
当しない。」

もし法に異が有るならば、異相が有るはずである。法が一つであって異とするのか。異法であって異とするのか。この二つは妥当ではない。もし法が一つであって異なるならば、老は老となるはずであるが、しかし老は実際に老とはならない。もし異の法であって異なるならば、老と壮とは異なっているので、壮は老となるはずである。しかし壮は実際に老とはならない。二つにはともに誤謬がある。

質問して言う。もし法であって異であるならば、何の問題があるのか。今、眼に見えるのには、年少が日月歳々を経て老となる様なものである。

回答して言う、

若し是の法にして即ち異ならば 乳は応に即ち是れ酪たるべし

乳を離れて何の法の有りて 而して能く酪に於いて作るや

tasya cedanyathābhāvaḥ kṣīrameva bhaveddadhi /

kṣīrādanyasya kasya ciddadhibhāvo bhaviṣyati //

梵文和訳「もし、その他の存在があれば、実に乳は酪であるだろう。
乳からどんな他のものの酪の存在があるであろうか？」

もし法が一つであって異なるのならば、乳は酪であるはずである。更に因縁を必要とはしない。しかし、この事は妥当ではない。なぜならば、乳と酪とは種々の異があるからである。乳は酪ではない。したがって、法が一つであって異なるのではない。

もし異の法であって異なると謂うならば、これまた妥当ではない。乳を離れて更に何物があつて酪となるのか。この様に思惟すると、法が一つにして異ならず。異の法にして異ならず。したがって、偏執する所が有つてならない。

質問して言う。法の一を破し異を破したとしてもなお空が在ることはあるであろう。空は即ちこれ法である。

回答して言う、

若し不空の法の有らば 則ち応に空の法の有るべし

実には不空の法の無し 何ぞ空の法の有るを得んや

yadyaśūnyam bhavetkim citsyācchūnyamiti kim cana /

na kim cidastyāśūnyam ca kutaḥ śūnyam bhaviṣyati //

梵文和訳「もし、非空があるならば、或るものが空であるだろうということは、全くない。どのような非空もまたない、何処から空があるであろうか？」

もし不空の法があるならば、相い因待するので空の法もあるはずである。しかし、これまでに種々の因縁によって不空の法を論破した。不空の法がないので相待しない。相待しないので空法などない。

質問して言う。貴方は不空の法は無であるから空の法もまたないと説く。もしそうであるならば、これは空を説いている。ただ相待がないから執着がないのであろう。もし対象があるならば相待もあるはずである。もし対象がないならば相待もない。相待がないから無相である。無相であるから執着が無い。この様なものを空を説くとしている。

回答して言う、

大聖の空の法を説けるは 諸見を離れんが為の故なり

若し復た空の有るを見ば 諸仏の化せざる所なり

śūnyatā sarvadṛṣṭinām proktā niḥsaraṇam jinaiḥ /

yeṣāṃ tu śūnyatādṛṣṭistānasādhyān babhāṣire //

梵文和訳「全ての諸見の空であることが、諸仏によつて説かれた。しかし、それら(諸見)の空であることの見につくことが完全でないことを(彼らは)説いた」

大聖は六十二の諸見、及び無明・愛等の諸煩惱を破るために空を説いた。もし人が空において復た見を生ずるならば、この人は教化することなどできない。譬えば病があつて服薬をもちいて治療しなければならないのに、もし薬が復た病を起こしたならば、治療できない様なものである。火が薪から出るのを水で滅することができる様なものである。もし火が水より生ずるのであれば何を用いて滅することができるでしょうか。空は水であつて諸々の煩惱の火を滅することができる様なものである。人が有つて罪重にして貪著心が深く、智慧が鈍根であるので、空において見を生じ、あるいは空があると謂う。あるいは空がないと謂う。有無によつて還つて煩惱を起こすであろう。もし空でこの人を化すならば、「私は久しくこの空を知る」と言うであろう。もしこの空を離れたならば涅槃の道はない。經典中に、「空・無相・無作門を離れて解脱を得るならば、ただ言説が有るだけである」と説く通りである。

中論 観合品第十四(八偈)

sāmsargaparīkṣā nāma caturdaśamaṃ prakaraṇam

合の観察と名づける第十四章)

説いて言う。上述の破根品中に、見と所見と見者がみな成立しないことを説

いてきた。この三事には異法がないから合もない。合がない義を今、説くべきであろう。

質問して言う。どうして眼等の三事に合がないのか。

回答して言う、

見と可見と見者と 是の三つは各々に異方なり

是くの如く三法は異なれば 終に合時の有ること無し

draṣṭavyam darśanam draṣṭā trīṇyetaṇi dviśo dviśaḥ /

sarvaśaśca na saṃsargamanyonyena vrajantyuta //

梵文和訳「見るべきこと・見ること・見者のこれら三つのものは二つと二つの対にある。また、相互によって合を全く進めないという」

見とは眼根、可見とは色塵、見者とは我である。この三事は各々に異処に在ってついに合時はない。異処とは、眼は身内に在り、色は身外に在る。我は、あるいは身内に在ると言い、あるいは一切処に遍満すると言う。この故に合はない。

復た次に、もし見法があると謂うならば、合して見るとなすのか、合せずして見るのか。二つはともに妥当ではない。なぜならば、もし合して見るならば、塵がある所に従って根があり我があるはずである。ただこの事は妥当ではない。この誤謬の故に合することはない。もし合せずして見るならば、根・我・塵は各々異処に在ったままで見が有るはずである。しかし実際には見ない。なぜならば、眼根がここに在って遠処の瓶を見ないようなものである。この誤謬の故に二つはともに見ない。

質問して言う。我と意と根と塵との四事が合するから知が生じて、瓶衣等の万物を知ることができる。したがって、見と可見と見者がある。

回答して言う。この事は根品中にすでに論破した。今、更に説くであろう。貴方は四事が合するから知が生ずると説く。この知は瓶衣等の物を見おわって生ずるとするのか。まだ見ないで生ずるとするのか。もし見おわって生ずるのならば、知には作用がない。もしまだ見ないで生ずるならば、これはまだ合してい

ず、知も生じない。もし四事が一時に合して知が生ずると謂うならば、これもまた妥当ではない。もし一時に生ずるのならば、相待することがない。なぜならば、先に瓶があつて次に見て後に知が生ずるからである。一時であるならば先と後はない。知がないから見と可見と見者もまたない。この様に諸法は如幻如夢であつて決定相は全くない。どうして合があり得ようか。合がないので、空である。復た次に、

染と可染に於いてと 染者とも亦た復た然り

余の入と余の煩惱も 皆な亦た復た是くの如し

evam rāgaśca raktaśca rañjaniyam ca dṛśyatām /

traidhena śeṣāḥ kleśāśca śeṣāṇyāyatanāni ca //

梵文和訳「このように、染めること、また染められた者、また染めるべきことは見られるべき。三者によってまた、余の諸煩惱とまた余の諸処がある」

見と可見と見者とは合がないのと同じく、染と可染と染者にも合はないはずである。見と可見と見者の三法を説いた様に、聞と可聞と聞者等のその他の入等を説く。染と可染と染者を説いた様に、瞋と可瞋と瞋者等のその他の煩惱等を説く。復た次に、

異法ならば當に合の有るべし 見等には異の有ること無し

異相の成ぜざるが故に 見等の云何んが合せんや

anyenānyasya saṃsargastaccānyatvaṃ na vidyate /

draṣṭavyaprabhṛtīnām yanna saṃsargaṃ vrajantyataḥ //

梵文和訳「他によって他の合がある。また、他であるそのことは見られない。これによって、諸々の見られるべきことの起こりのそれである所の合は働かない」

一般に物はみな異なることから合がある。しかし見等の異相は得られない。
したがって、合はない。復た次に、

但だ見等の法に、異相の不可得なるのみに非ず

所有の一切法にも 皆な亦た異相の無し

na ca kevalamanyatvaṁ draṣṭavyāderna vidyate /

kasya citkena citsārdhaṁ nānyatvamupapadyate //

梵文和訳「また、そのみではない。見られるべきもの等の他であるものも
見られない。どんなもののどんなものに伴っても他のものは生じ
ない」

ただ見と可見と見者等の三事の異相が得られないだけではない。一切法に
はみな異相がない。

質問して言う。なぜ異相は全くないのか。

回答して言う、

異は異に因りて異の有り 異の異を離るれば異の無し

若し法の因従り出づれば 是の法は因に異ならず

anyadanyatpratītyānyannānyadanyadrte 'nyataḥ /

yatpratītya ca yattasmāttadanyannopapadyate //

梵文和訳「他のものは他のものを縁じて後、他のものがある。他のものを
除いて他のものはない。また、それを縁じて後、それがあつる所
のそれから、その他のものは生じない」

貴方が謂う異は、異法に依るので異と名づける。異法を離れたならば異とは
名づけない。なぜならば、もし法が衆縁より生じたのであれば、この法は因と異
ならない。因が壊滅すれば果も壊滅するからである。樑と椽等によつて舎屋が

ある様なものである。舎屋は樑と椽とに異ならない。樑と椽等が壊滅すれば舎屋もまた壊滅するからである。

質問して言う。もし決定の異法があるならば、何か問題があるのか。

回答して言う、

若し異従り離れて異たれば 応に余の異に異の有るべし

異従り離れて異の無し 是の故に異の有ること無し

yadyanyadanyadanyasmādanyasmādapyṛte bhavet /

tadanyadanyadanyasmādṛte nāsti ca nāstyataḥ //

梵文和訳「もし、他のものが他のものであり、他のものから他のものを除いてあるならば、他のものを除いてその他のものは他のものではなく、またそれ故にない」

もし異より離れて異法があるならば、その他の異を離れて異法があるはずである。しかし、実際には異より離れた異法は全くない。したがって、その他の異はない。五指が異を離れて拳の異があるならば、拳の異は瓶等の異物において異があるべき様なものである。今は五指の異を離れて、拳の異は得られない。したがって、拳の異は、瓶等において異法は全くない。

質問して言う。私たちの経典には、「異相は衆縁より生じない。分別と総相の故に異相がある。異相に因るが故に異法がある」と説いている。

回答して言う、

異の中に異相の無し 不異の中にも亦た無し

異相の有ること無きが故に 則ち此れと彼れとの異の無し

nānyasmin vidyate 'nyatvamananyasmin na vidyate /

avidyamāne cānyatve nāstyanyadvā tadeva vā //

梵文和訳「他のものにおいて他であることは見られない。他のものでない

ことにおいて見られない。また、他であることが見られつけない
ことにおいて、或いは他のもの、或いはそれはない」

貴方は、分別と総相によって異相があり、異相によるから異法があると言う。
もしそうであるならば、異相は衆縁より生ず。この様に衆縁の法を説く。この異
相は異法を離れては得られない からである。異相は異法によってある。独り成
立することはできない。今は異法中に異相はない。なぜならば、先に異法があ
るからであり、異相を用いない。不異法の中にもまた異相はない。なぜならば、
もし異相が不異法中に在るならば、不異法とは名づけけない。もし二処にともに
ないならば、異相はない。異相がないので此れ彼れの法もまたない。
復た次に異法がないので合もない。

是の法は自から合せず 異法も亦た合せず

合者及び合時と 合法も亦た皆な無し

na tena tasya saṃsargo nānyenānyasya yujyate /

saṃsṛjyamānaṃ saṃsṛṣṭaṃ saṃsraṣṭā ca na vidyate //

梵文和訳「それによってその合はない、他のものによって他のものの合
も妥当ではない。合しつつあること、合すること、また、合する者
は見られない」

この法は自体では合しない。一つであるのことによってである。一指が自か
ら合しない様なものである。異法もまた合しない。異であるからである。異事が
すでに成立すれば、合を必要としないからである。この様に思惟すれば、合法
は得られない。したがって、合者と合時と合法とは、みな得られないと説いてい
るのである。

後註

- 1) 4頁: 釈尊の根本正覺は真理の面を示す相依相待性の縁起と現象の面を示す此縁性の縁起の相即にある。僧叡の序文に言う真諦の真実は相依相待性の縁起、俗諦の仮名は此縁性の縁起を拠りどころとする。初転法輪の説法では、五比丘の機根に応じて相依相待性の縁起は保留され、此縁性の縁起である十二支縁起を、さらにはその要約としての四諦八正道が説かれたのである。いずれは真諦の真実を証得することを期待して言説の俗諦を説かれたのであって、それは対機説法の最たるものでもあった。
- 2) 8頁: 冒頭偈頌に「諸々の戲論を滅する」とあったことから考えると、中論が言葉に重要な意味を認めていたことが分かる。第一義諦も俗諦の言葉によらなければ明らかとはならない。それと同時に人は言葉の虚構によって迷うのである。上述の二つの実体についても言葉と言う観点から説かれている。まず、梵語の名詞文を考えると理解できるだろう。たとえば、穀種という単語は「穀種」そのものを示すと同時に、「穀種がある」という文としても働く。単語自体に「ある」という機能を認めるのである。「生」ウトパシナについても「生」と同時に「生がある」という二つの実体があると考えられているのである。我々にとって言葉中の実体は理解しがたい点ではあるが、それが戲論である所以でもある。中論は戲論を批判しつつ、阿毘曇論師の実体実在論を徹底して論破する。その点で中論は観察者における実存論的考察に立ちつつも、最終的にはその立場をも棄捨するのである。「ある」に相当する梵語として動詞の√アスと√ブフーに加えて、√ヴィド(知る・見る)の受動態ヴィドヤ(知られる・見られる)が多用されるのは認識の主体に視点を置く認識論であり実存論であることの証拠である。中論は戲論である言語を手掛かりに非有非無の中道に到らせようとする。
- 3) 13頁: 「この事が有る故にこの事が有る」との説示は十二支の此縁性を端的に表している。十二支のそれぞれが「この事」という形で明確に定義され、その中の前後する二つの支分が因果関係にあることがその要点である。初転法輪で五比丘示された対機説法の本質を示すものである。なお、世俗諦を述べる第二十六章観十二因縁品では十二因縁が淡々と示されるのと対照的である。
- 4) 16頁: ここで質問者は去者を実体であるとして、その去者の三時の作業を根拠として諸法の自性を説く。一方で、この例に即して言えば、無自性は去

者(此)と去られる者(彼)との能所の相依相待において成り立つものである。しかし、以下の議論では去者をその相関性から切り離し、対論者の実体説を仮定として提示し、それが誤謬に帰することを明らかにしていく。

5)18頁:この偈頌を含めて三つ前の偈頌から去時における二つの去が論議されている。何れも「去時の、去時には」ガムヤマーナシャで始まっているが、梵語の「去時」は動詞「ガム」から作られた現在分詞ガムヤマーナであり、語中に動詞が含まれている。したがって、男性単数主格の名詞文として示されると、「彼は去りつつある」という意味で理解される。その去時という語に実体があるとするならば、すでに自性としての去者と去が想定されていることになる。このことは容器の中に果実があるという喩でも示されている。その去時に去があるというのであれば、同義反復となる。また、去時が去るものであり、去られるものであると言う第二の偈の第四連の内容から去時が能所の二つに分かれるとする解釈も成り立つが、言葉を使用する中で生じた同義反復によって、去時の去ともう一つの去が発生し、その結果として後者の去から見て、去時は去られると表現したにすぎない。また、一つの法中に二つの相違する相はあり得ないことは随所で述べられているところでもある。中論は実体論ではなく、あくまでも言語表現から導き出される矛盾を検証することに中心がある。以下の対論でもそのような戯論を論破することで展開していく。

6)88頁:以上の論議の中で可燃と燃はあくまでも実体がある戯論として扱われている。「相い因待する」とあるのも無自性を示す相依相待性ではなく、実体がある物の間での因果性・此縁性を述べている。例えば、燃が成立してまた成立するとあるのは、これまでに論議されてきた実体視された「生」や「去」に二つのものが発生するという誤謬と同じものである。「生」や「去」が動作であったのに対して、「燃」の訳語に相当するのは「火」であり、その単純さの故に誤謬の意味もより明瞭となる。「燃は自らの燃の中に住している」を梵文に忠実に言えば「火は自らの火の中に住している」となる。「火」という言葉は、単語としての「火」と名詞文としての「火がある」の意味を持ち得る。また、「火」から「火がある」が成立すれば、「火がある」の中の「火」についても更に「火がある」の意味が成立し、際限なく繰り返されて無限後退を来す。これまでの例と同様、同義反復の誤謬は実体を持つものとして戯論するところに発生するのである。

7) 89頁:第七章末に「言葉は同じであっても、その心は異なっている」とあった。「相い因待する」にも自性ある物の間での因待と、無自性の物の間での因待の両者があり、さらに後者では終には因待すること自体も捨棄される。第十章の冒頭に「有無を破ろうと思うのならば、必らず有無について言わねばならない」とあった通りである。