

梵文金剛經を讀む

伊藤 和男

- 一 原典研究の意義と目的
- 二 本研究の資料
- 三 金剛經の編纂年代に就いて
- 四 ^{タルヤ}法の諸概念その他

一 原典研究の意義と目的

佛書はいわゆる漢譯されて東洋全般に弘く永く普及され、傳持され、且つこの上なく親しまれて來たことは言うまでもない。しかし乍らいわゆる漢文（支那語）なるものは孤立語（*Isolating language*）であつて、單綴の語が全く孤立し、品詞の如何によつて語尾の屈折、母音の變化をなすことなく、何等の變化のない各語が文章中の位置の如何によつて品詞を異にする言語であるが、印歐語は屈折語（*Inflectional language*）と云われるように、格や動詞の語尾變化があり、斷定文か、命令文か、或は疑問文かは直ちに明白であるような正確な言語である。漢文はこれに較べるとその道の専門家すら率直に告白しているように、曖昧な言語であることを免れない。どうにでも讀めるような場合がしばしばありうるから、正確に解讀しきれない憾みがないではない。そうかといつて、漢譯佛典のオリジナールであり、印歐語所屬のサンسكريット原典が悉く殘されているかといえ、そうではないから、せめて漢譯からでも

理解して行かないわけに行かぬ現状では、これを顧ることなくしては到底完璧の成果を挙げえないことは、今更言うまでもないことである。それに古代の翻譯者達の作品は文字通り名譯であつて、われわれの貧弱な梵語知識は、これらの指針なくしては難解な佛教思想を理解しうべくもなく、正に座右寶であることには間違いない。しかし乍ら、漢譯に對する時代のずれは到底覆うべくもなく、門外の人達をして往々、佛教經典はわからぬものとして閑却させる憂うべき結果を招いていることはわれわれの日頃見聞するところである。それであるから、多少ともその道に志しているわれわれが、佛の正意に悖るこのような事態に對して腕を拱き、默視してよいはずはなく、一般大衆をして佛書の眞意を理解させ、味讀させるには、どうしてもわれわれが先ずオリギナルに溯つて、その意味を根本的に把握してゆくことから出發しなければならぬと私は思う。なるほど佛教の勝義の理解は、久松博士が常に極言していられるように、「いかに梵漢の大藏を科學的に知り盡し、廣汎なる知解を得るとも佛教に取つては本質的には枝葉の事たるに過ぎない」(「宗教的方法の問題」『禪學研究第四十二號』)ことは、われわれも十二分に自覺しているところであつて、文字に著した知解は所詮身につかない、借り物にすぎない。佛書の内容の理解ということは仲々むずかしい。言葉の解釋だけではどうしても納得がいかない。だからといつて、われわれの單なる經驗や體驗を通しただけではやはり理解できない。要するに佛法は不可思議というより外ない。しかし不可思議が不可思議にとどまる限り、眞の理解は成立たぬ。それであるから須菩提も、「世尊よ、この所説の法門を私が眞實として理解し、信じて理解するときは私には不可思議は御座いません」(「金剛般若經」・離相寂滅分第十四)といつてゐるように、不可思議でなくなるところに到つてはじめて佛書の内容が眞に理解されたといえるわけである。

要するに、單に文字を通しての理解は片手落ちではあるが、この片手落ちを敢て犯しながら彼岸に向おうとするデイレムマの眞直中に死にも狂いであるわれわれにとつては、文字という船に棹さしてひたぶるに彼岸に向つて、この船を正しくオリエンティーンするということがせめてもの努力であり、このオリエンティーンが謬らないよう

にどこまでも嚴密性を期さねばならぬことは言うまでもない。しかしこのオリエンティレンが問題である。このオリエンティレンがむずかしい。實は到彼岸者でなければ彼岸の景觀は知らるべくもなく、彼岸に向かいようもないからである。われわれの場合は、ひたすら文字に便乗して行きつきうるところまで、勇猛精進してゆく外ない。このようなオリエンティレンの手だてとして、漢譯をもう一度オリギナルに返して、根本的に理解し直そうとするとところに原典研究の勝義の意義と目的とが存するのではなからうか。今日、金剛經にとつてサン・スクリットのオリギナルが遺されているということは、その理解の上に於てわれわれのひとしく慶ぶべきことといわなければならぬ。

二 本研究の資料

金剛經 (Vajracchedikā 金剛を斷つ〔經〕) のオリギナルはマックス・ミュラー校訂出版のものに據つた。これには周知の如く既に南條博士が「梵文金剛經講義」(明治四十年)として上梓された譯講があり、これは實に懇切丁寧な勞作であるが、このままでは今日のわれわれには、どうしても理解し難い箇所が尠からず残つてゐるので、今改めて見直されねばならぬ時期が到來してゐるのではなからうかと考える。この經にはいうまでもなく六譯あるが、その中羅什譯のみを參照した。西藏譯なども今は割愛せざるをえなかつた。私は參考書として南條本のほか左の諸書を參照した。

I Prajāparamitā, von Max Walliser, 1914

II Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus, von Max Walliser, 1925

III The Vajracchedikā, by Max Müller, 1894 (Sacred Books of the East Vol. XLIX)

三 金剛經の編纂年代に就いて

たとい嚴密な意味では色々問題があるにしても、西洋の否定道 (via negativa) とか否定主義 (Negativismus) とか呼ばれるものが、東洋の思想のどこにあるかを討ねるならば、インド哲學に於てわけて大乘佛教に於て明白に現われていることは、今更事新しく論ずるまでもない。ウパニシャドに於ける「然らず、然らず」(neti, neti) とか、佛教に於ける空とか無とか、或は涅槃寂靜とかいわれる言葉はわれわれの熟知するところであつて、この間の消息を明白に物語つてゐる。ワレザーが、「存在並に非存在に關するわれわれの概念が無意味であるということ、及び日常生活の眞理は相對價值しかもたないということ、絶對的眞理即ち一層十分な表現でいえば、眞諦 (paramārtha) は、一切のものを無内容な見かけとしてのみ認識させるということとは、一般の空しさの原理である」といふとき、一切の現實を否定することによつて、究極のものを表現しようとする最も端的な方法を、佛教のうちに理解しようとするものである。このような態度は宗教それ自體の必然的な本質であつて、必ずしもインド哲學や佛教に限つたことではないが、わけてこれらに於て著しくその特徴が現わされている點に於て、佛教は正しく否定主義に立つものといふことができる。このような否定主義に立脚する學派は、「般若波羅蜜多」(prajñāpāramitā 智慧の完成の意) という題目をもつものと、龍樹を鼻祖とする中觀派との二つに大別することができる。ところで龍樹學派に於けるこの否定主義の敘述と發展とを跡づけることは容易ではない。それはインド原典の編纂年代の不確實性とインド年代學のそれとに基因するがためである。そして大乘の起源は、迦膩色迦王統治の直前の時期に當るということは、われわれにとつてかなり信ずるに足るものとして傳えられ、當時この敎説の傳播を促した詳細な書物の嚆矢として八千頌般若が現われたといふことはその資料からいつて可能なことといつてよいであらう。しかし王の生存年代がなお未解決である以上適確なことは言えないが、ワレザーは大乘敎の最初の出現、及びそれと同時に「智慧の完成」という一群の中で最も重要な原典の編纂年代に對する大體の時期として、紀元前一世紀が得られるのではないかと見てゐる。

一般にインド古典に於ては、ある特定の著者名の付されている書物は、そうでないものよりも新しいと斷定してよ

い、例えばヴェーダにしてもウパニシャドにしても、數あるこれらの古典は何ら特定の著者に歸せられていないが、紀元後二、三世紀を境として現われた數論、瑜伽以下の六派哲學所依の本文はすべて個人の著者に歸せられた新しいものであることは疑いを容れない。しかしウインテルニッツ（有名な「印度文學史」の著者）などによると、後世の作品であつても、故意に古めかしく見せるために、古代の著者名をそれに付與するような恣意的な操作が往々ありうるとはいへ、概して右のような事情が當てはまるのではないかと思われる。このことから推して、否定主義の二潮流の一方の雄中觀派の祖龍樹作中論と金剛經との新舊問題も、後者が特定の著者名をもたない點で前者よりも舊いとは考えざるが、ワレザーはこれらが漢譯された年代に基づき比較推定して、金剛經は龍樹やその弟子聖提婆の體系的作品よりもつと後の制作である、と看している。尤も私も、金剛經に於て隨處に見える我相（ātman）、人相（pudgala）、衆生相（saṃsāra）（第十七ではこの代りに長養者 poṣa が用ゐられてゐる）、壽者相（jīva）（漢譯の順序は梵文のそれと異なる）という一連の句から察するに、これらは凡てバラモン學派時代以後の論敵の主張を指すものであつて、原語そのものとしてはいずれもウパニシャドなどにもしばしば見られるものではあるが、これらはすべて死後永遠に存續する個人我、若しくは靈魂の異名に外ならぬものである。我相とは、アートマンの哲學的基礎づけに最も腐心した正理、勝論の主張であり、人相とは、パーリでは puggala（人）、耆那教では poggala に當る語であつて、輪廻轉生の主體に外ならず、また衆生相とは、saṃsāra の譯語であつて、佛教語としては、衆生とか有情とか一般に譯されるが、このままでは意通じ難く、茲では永遠に存續する輪廻の存在性を指すのではないかと私は考える。また更に壽者相とは、六師外道のバクダもこれを説くが、jīva とも jīvāman とも言ひ、人間に宿る永遠性ある生命の基體に名づけたものである。この四句一連の語から推して、金剛經がバラモン學派時代以後の制作であることだけは間違いないと言えるのではないかと思う。尤も、龍樹作中論が、數論、正理或は勝論を不俱戴天の敵として明白に取扱ひ、その思想を手きびしく論駁しているから同じく學派時代以後の作品であることには間違いないが、その敘述がダルシ

ヤナ（哲學）的な體系をもち、著しく思辨的で、發展した精緻な内容をもっているから、必ずしも中論が金剛經よりは舊いと斷定できないのではなからうか。

四 法の諸概念その他

インド古典に於て、インド哲學、佛教を含めて最も多義で、包括的な語は法(dharma)であるといつてよいと思う。佛法とか萬法とか、或は法非法とか如法とか言い、正理派の第二祖ヴァーツヤナなどは佛教の十二緣起の「支」に當るものを、正理經第二經の註の中でダルマと呼び、五法を擧げてゐる例もある。これらはほんの一例であつて、その都度異なつた、何にでも當てはまる廣汎な意味をもち、寔に都合のよい言葉ではあるが、さてその概念を明確に理解しようとなると、簡單には解決できない厄介な言葉であることは、誰しも十二分に承知しているところであらう。私が金剛經を單に讀むだけではなくして、理解しようとするとき先ず逢著したのはこの語であつた。ただダルマとありさえすれば法と譯するだけならともかく、その都度適切な意味を理解しようとするれば、可成り困難であることを感じないわけにはいかなかつた。フレザーもこの語の翻譯には腐心して、「その内に一切が包括されるところの最後の概念は存在ではなくして、法であつて、この表現は全く翻譯されえないものであるが、認識論的概念である對象が先ず第一にこの言葉にふさわしいと思う」と語つてゐるが、對象というだけでは、なお盡さぬ點があり、對象といつても形而上的なものか、形而下的なものかが問題であり、六根中の意の對象としての六境中の法は、正に思念の對象でありうるわけである。それであから、かの有名な一句、應生無所住心（第十四）または應無所住而生其心（第十）の箇所には、「だからいま須菩提よ、菩薩、大有情は一切の觀念を捨離して、無上正等覺に於て心を起すべきだ。現象に住まつた心を生ぜしむべきではなく、音聲や、かおりや、味や、可觸のものや、思念の對象に住まつた心を生ぜしむべきではなく、對象に住まつた心を起すべきではなく、非對象に住まつた心を生ぜしむべきではなく、如何な

る時處にも、住まつた心を生ぜしむべきではない。というのは、住まつてゐるということは、それこそ住まつてゐないのだから。」(第十四)という意味が出てくるのではないか。また教法や法門の意味にも用ゐられ(第六)法として用ゐられる場合もあり(第七その他)、更に「實に現世に於てさげしまれることによつて」(dṛṣṭa eva dharme paribhūtaśāyā) (第十六)というとき什譯では「今世人輕賤故となつてゐるが、ミユラーもフレザーも法を見て、後と譯してゐる。しかし、dṛṣṭa eva dharme は、むしろ absolute locative に譯してゐるが、茲は dṛṣṭa-dharme という佛教語とみて、見法とは現に見る世間、即ち現世に外ならぬから(轉「翻譯名義集」二九七四)、意譯としてはむしろ什譯が正しいのではないかと思う。南條譯では「現前法に於て」となつてゐるが、いずれも意味の明瞭さを缺く。なお原語が vāstu であるのに什譯では法となつてゐる箇所があり(第十四)、意譯としてはこれによいと思うが、私は一應 dharmā と區別しておいた。フレザーは Dinglichkeit ミユラーは Object とし、南條譯では事となつてゐる。私は事物と翻じた。今その箇所の譯例を挙げると、「時にまた須菩提よ、如來が證り、説き、思惟した法、そこには眞理もなく、虚妄もない。須菩提よ、それは譬えば、闇にはいつた者が何も見えないように、これと同様に事物に墮して布施を捨てる菩薩は、事物に墮するものと見るべきである。須菩提よ、それは譬えば、具眼の人は夜が明けるとき太陽が昇れば種々の現象を見るように、これと同様に事物に墮さずして布施を捨てる菩薩は、事物に墮さざるものと見るべきである」(羅什譯)須菩提。如來所得法。此法無實無虚。須菩提。若菩薩。心住於法而行布施。如人入闇。即無所見。若菩薩。心不住法而行布施。如人有目日光明照見種種色。となる。ダルマとヴァストとをシノニムと見ればこれによいが、ダルマはヴァストよりも概念が廣いのではないかと思う。本經のダルマについてはマックス・ミュラーもその理解に苦心したらしく、「ダルマは普通の佛教的語法では正に 'law' と譯してよいものだ。このように佛陀の教全體は the Good Law 即ち saddharma と呼ばれる。しかし金剛經ではダルマは概してこれと違つた意味に用ゐられ、それは form (eidos) (形相)を意味し、實際にわれわれが 'a thing' 又は 'an ob-

ject' によつて意味する所のものだ。東洋や西洋の翻譯者達の大多數はこの意味を忘れた。ところで、もしわれわれがいつもダルマを *Tarva* と譯すべきであるなら、私には本經全體の傾向が解らなくなるように思われる」と述べている。

私は本經所説の法について、今はこれを仔細に検討する暇をもたぬが、次に法一般の原意を些か探つてみようと思ふ。

これは近代的な解釋ではあるが、チャンドラ・ニヤーヤラトナは、「近世正理學派とその術語に關する簡單な覺書」(一八九一年第九回東洋學者國際會議の席上朗讀された)の中で、次のように述べている。いまその要點を擧げると「法とは、存在し(*dhruvate*)、住し(*tistati*)、或る状態にある(轉ずる)(*variate*)所のものである。虚空等を別として、實に一切の句義(範疇)がどこに轉じようとも、一切は實に法だといわれる……實體には種・徳・業があるから、種・徳・業は實體の法である。例えば糸などの部分に於て、有部分の布帛などは實體である。布帛等である實體もまた糸等の法である。器に水あり、というとき、水は器の法である。しかし虚空等はどこにも存在しない、「だから」虚空は或るものの法ではない。それ故、實に虚空は非存在(*abhava*)の範疇である、といわれる。」と。またニヤー・コーシャには、「法とは存在を有するもの、どこでも存在するもの、それが法の意味である。例えば、瓶性(*ghatata*)、虚空性(*akāśata*)等は法である」と説明している。

このように、一概に法といつても多義であるから、ダルマとありさえずれば法と譯するだけではなお法の正しい理解は成り立たぬといわねばならぬ。

最後に附言しなければならないのは、*saṃjñā* (サムジュニヤー)と *lakṣaṇa* (ラクシャナ)と *nirvṛtta* (ニシツタ)とであつて、これらの明確な區別がなされぬ限り、なおこの經の眞意は解らない。*saṃjñā* は、想とか觀念とか譯さるべき語であるが、またこれには一切物のもつ名が適合し、一切物は畢竟するに名に外ならぬ。例えば *saṃjñin*

(第三)は、「名を有するもの」の意である。また *nirmita-saṃjñā* という語があるが(第四、この *nirmita* は、いわゆる三解脱門の空門 (*śūnyatā*)、無相門 (*animita*)、無願門 (*apraṇihita*) の一)として数えられる第二の *animita* に關係ある語で、ニミッタとは實有性に當るのではないかと思う、それでニミッタ・サムジュニャーは實有觀とでも翻すべきではなからうか。南條譯では「相の想」となっているが、これでは通じ難い。什譯では單に相となつてゐる。更に *lakṣaṇa* は世尊の三十二相などという場合の相であつて、これは特徴とか徴相とか譯さるべき語である。什譯では身相(第五)となつてゐる。

なおこれらの用語に就いては、更に詳しく検討さるべきであり、その他本經に關して遺された課題は尠からず存するが、今はただそのうちの二、三に就いて私見を述べるにとどめておく。(昭二六・五・五)

追記―脱稿後、東北大學の山田龍城博士から般若經の成立年代に關する貴重な論構を惠贈されたが、茲に参照し得なかつたことは遺憾である。