

佛教知識論の形成(中) 佛教知識論的形成(中)

梶山雄一

京都大学名誉教授

梶山雄一

京都大學名譽教授

蕭平、楊金萍譯

4. 「相應」とナーガルジュナ

4. 「相應」與龍樹

「二十種相應」『方便心論』の「相應」が、形式的には『ニヤーヤ=スートラ』の「誤難(jāti)」に一致しながら、他を批判する正論と考えられていたことについてはすでに述べた。ここでは二十種相應のいくつかについて、ナーがルジュナの議論との関係を指摘しておきたい。二十種相應の一いちの解説は宇井氏の研究(『印哲研』二、五六七—五八三ページ)にゆずる。「二十相應各論」では、はじめに「我は常なり。根覚にあらざるが故に。虛空は覺にあらず、是の故に常たり、一切の根の為に覺せられざるものは尽く皆是れ常なり。而して我は覺に非ず。常にあらざるを得んや」(大正三二、二八上。宇井本五七四ページ)という同類例による五支作法の推論式をあげている。この他の立論を二〇の相應によつて批判してゆ

「二十種相應」上文敍及《方便心論》的「相應」儘管在形式上與《正理經》的「誤難」(jāti)一致，卻仍被認為是批判論敵的正論。以下將拾檢二十種有關相應的關係。有關二十種相應的具體解說請參閱宇井氏的研究(『印哲研』二，五六七—五八三頁)。「二十相應各論」首先舉出了依據同類例子進行的五支作法的推論式，如「我常。非根覺故。虛空非覺，是故為常。一切不為根所覺者，盡皆是常。而我非覺得。非常乎」(《大正藏》第三十二冊，二十八頁上。宇井本五七四頁)。也就是試圖通過二十種相應來批駁論敵的立論。在此僅舉出與龍樹之論法最接近的幾

くわけである。そのうちナーガールジュナの論法といちじるしく一致するもののみをまずとりあげる。番号はテキストにおける二十相應のそれである。

(3) 同異相應　自我の喻として虚空をあげるが、虚空が自我と同一ならば喻例とはならないし、異なるならばもとより喻例とならない、と非難するものである。これはナーガールジュナの『ヴァイダルヤ論』二七、二八にある「まさに同類であるからこそ、火は火のたとえとはならない」「水は火のたとえではない。異類性という理由によつてある」と完全に一致することは明らかである。

(6) 因同相應　立論者は、感官によつて知覚されないことを理由にして自我の常住性を知るといい、これも非知覚性をもつ虚空を喻例としている。これに対する反論者は「空と我とは異なる、云何が俱に非覺を以て因となさんや」(大正同、宇井本五七五ページ)と難ずる。宇井氏は「通常の書には之に相当するものは全くない」とい、また『二マーヤニストラ』の所立相似(sādhyasama)と同一のものかもしれないという(五七九ページ)。しかしそれ

例展開論述。序號以文獻中出現的二十相應順序為准。

(3) 同異相應　以虛空舉出自我的喻，即若虛空與自我同一，則不構成喻例，若異則一開始就不能成為喻例，以此詰難論敵。這顯然與龍樹《廣破論》二七、二八的「正因為是同類，所以火不能成為火的比喻」、「水不能成為火的理由在於異類性」的論述如出一轍。

(6) 因同相應　立論者は、感官によつて知覚されないことを理由にして自我の常住性を知るといい、これも非知覚性的虛空做喻例。對此，反論者反駁道：「空與我異。云何俱以非覺為因。」(《大正藏》同，宇井本五七五頁)。宇井氏認為：「一般的書中完全沒有與此相當的東西」，其或許與《正理經》的所立相似(sādhyasama)屬於同類(五七九頁)。可是這可能是一種誤解。儘

は誤解であろう。原文はやや舌足らずであるが、『ヴァイダルヤ論』六〇のナーガールジュナの議論と一致するとはまちがいない。ナーガールジュナの対論者は逸脱的理由(savyabhicāra)『二ヤーヤニストラ』一・二・五)の例として、虚空と行為とにともにある無形性を理由として、虚空は、行為のごとく、無常である、という誤った推理をあげる。ナーガールジュナは逸脱的理由は存在しないといい、「虚空にある無形性というものとまったく同じものが、行為とか知識とかのなかにあるわけはないのである……行為や知識など〔は無常であつて、〕その無形性は生じてくるものであるが、虚空は〔恒常であつて、その無形性は〕そのよう〔に生じてくるもの〕ではない」と論じている。

虚空・我と「五大成」(7)果同相應　虚空・我與「五大成」(7)果同相應　有關此問題，文獻本身頗具蹊蹻，其原文如右：「五大成者，皆悉無常。虛空與我，亦五大成，云何言常。」(《大正藏》同，宇井本五七五頁)。宇井氏(五七九一八〇ページ)のいうとおり「虛空と我とが五大成なることは印度思想として何れの大所成なることは印度思想として何れの説に於てもあり得る考でない。五大

管原文的語言表述十分簡略，然其與《廣破論》六十之龍樹的論述相一致一點，則毋庸置疑。龍樹的論敵援引不確定性(savyabhicāra)《正理經》一・二・五)作為依據，以虛空和行為均具無形性為理由，推導出「虛空為無常，如行為」之錯誤的結論。龍樹則認為絕對不存在不確定性，並指出「與內含於虛空中之無形性完全相同的東西，決不可能存在於行為或知識當中……(由於)行為或知識等〔為無常〕，〔所以其〕無形性是產生出來的，〔因為〕虛空〔為恒常，所以其無形性〕不是〔產生出來的東西〕」。

管原文的語言表述十分簡略，然其與《廣破論》六十之龍樹的論述相一致一點，則毋庸置疑。龍樹的論敵援引不確定性(savyabhicāra)《正理經》一・二・五)作為依據，以虛空和行為均具無形性為理由，推導出「虛空為無常，如行為」之錯謬的結論。龍樹則認為絕對不存在不確定性，並指出「與內含於虛空中之無形性完全相同的東西，決不可能存在於行為或知識當中……(由於)行為或知識等〔為無常〕，〔所以其〕無形性是產生出來的，〔因為〕虛空〔為恒常，所以其無形性〕不是〔產生出來的東西〕」。

は全体何をいふか。空を除いて五大が成立し得るか。誤の誤でなくして原文に此の如くあつたとは到底考ふることが出来ぬ」ことである。宇井氏は果同相應は『ニヤーヤ=ストラ』の果相似(*kāryasama*)と同じであろう、というが、そうではあるまい。

宇井氏は誤の誤りというけれども、

『付法藏因縁伝』の誤者である吉迦夜、北魏の沙門統であつた曇曜が五大が何であるか知らなかつたわけはない。とすれば、「五大より成る」に何らかの意味を見つけるか、あるいは、「大」は別の字の誤写・誤刻と考えたほうがよい。

宇井氏認為是翻譯的錯誤，然而《付法藏因縲傳》的翻譯者為吉迦夜和北魏的沙門統曇曜，他們不可能不知道五大為何。所以我們最好從「五大構成」中尋找其中內含的意義，或考慮「大」是否是其他字的誤寫或誤刻。

『ヴァイダルヤ論』四六に、「人我は恒常である、身體なきものなるがゆえに、虚空のごとし」と論証しようとする対論者にたいしてナーガルジュナはい。う。「自我は恒常ではない。無常なものであるから。なんとなれば、〔他のものによって成立させられるかぎり〕それ自身として〔独立して〕あるのでないから。恒常な本性をもたないのである」という。このナーガルジュナの文章も二つの意味にとれる。一つは、仏教の立場からすれば、自我とか虚空という觀

說中。五大整體上指什麼？去掉空以後，五大仍可否成立？若不是翻譯造成的錯誤的話，那麼這樣的原文著實令人費解」。宇井氏認為果同相應與《正理經》的果相應(*kāryasama*)相同，而事實並非如此。

宇井氏認為是翻譯的錯誤，然而《付法藏因縲傳》的翻譯者為吉迦夜和北魏的沙門統曇曜，他們不可能不知道五大為何。所以我們最好從「五大構成」中尋找其中內含的意義，或考慮「大」是否是其他字的誤寫或誤刻。

龍樹於《廣破論》四十六中針對提出「人我為恒常，因無身體故，如同虛空」的論敵指出：「自我非恒常。因無常故。這是因為，さきの「五大成」も、自我も虚空もそれ自身として獨立にあるのでなくて、たとえば地・水・火・風・識という因縲より成ると考えられるかもしだい。（この場合、自我と虚空に共通する五大は、地・水・火・風・空ではなくて、地・水・火・風・識でなくてはならないが）（只要是依他者而成立的）那麼就不是作為其自體的（獨立）存在，故不具恒常本性」。龍樹的文章可以理解為兩種意思。其一，從佛教的角度論，自我、虛空等觀念均脫胎於緣起，具有緣他物而成立的涵義。其二，相當於秦博士、北京兩版

念も緣起によつてあるもので、他のものによつて成立している、という意味である。他は、ナルタン・北京兩版で「自我恒常ではない」(*bdag ni rtag pa ma yin te*)の部分，在德格版中為「只要是根據理由被證明的，即非恒常」(....stan tshigs kyis 'grub par rtag pa ma yin te)。若根據德格版，其によって證明されるかぎり恒常ではない」(....stan tshigs kyis 'grub par rtag pa ma yin te)となつてゐる。デルゲ版によれば、自我は理由などの支分によつて証明されるものであるから恒常ではない、という意味になる。もっとも、いざれにしても、因縲所成であることは二つの解釈に共通している。

或許可以認為上述「五大成」怎樣，因縲所成皆通用於兩種解釋。

或許可以認為上述「五大成」也和自我、虛空一樣，其本身不能獨立存在，而由地、水、火、風、識等因縲構成。（此時，共通於自我和虛空的五大，就不是地、水、火、風、空，而必須是地、水、火、風、識了。）或者可以認為「大」是「支」或「分」的誤寫，即「大」是「支」或「分」的誤寫，即解釋為，由於自我與虛空均是可通過五支論證式證明的，是形成的，所以不是自主的，也不是恒常的。

總而言之，此處的果同通於龍樹的論點，這一點毋庸置疑。

しかである。

三時の不成 『時同相應 立論者は自我の常住を証するために、知覚されないことを理由とする、『方便心論』の反論者は、理由は所証にたいして過去にあればそれはすでに滅しているし、未来にあればそれはまだ存在しないし、同時にあれば、牛の二つの角のように相互に作用しえない、と反駁する。これを時同相應といいう。

二つのものの間の作用が過去・現在・

未来の三時においてあえないといいう批判はナーガールジュナの好んで用いるものであり、また『ニヤーマ=ストラ』もそれを知っていて、非因相似 (ahetusama) と名づけている。この時同相應あるいは非因相似といわれる非難の仕方は、ナーガールジュナと『ニヤーマ=ストラ』との関係を考える場合にかなり重要なものであるので、ここにやや詳しく論じておく。

『方便心論』の時同相應がナーガールジュナおよび『ニヤーマ=ストラ』に年代的にやや先立つことをまず仮定しておく。『ヴァイダルヤ論』では第一節に、ナーガールジュナが、おそらくナーサイエーイカの説く認識方法が認識

三時之不成 『時同相應 立論者は證明自我常住、把不可知覺當作理由。對此，《方便心論》的反論者反駁道：理由對於所證而言，若為過去則已滅，若為將來則尚未存在，若為同時則如牛之兩角相互不能發生作用。此被稱為時同相應。

依據兩者之間的作用在過去、現在、將來之三時中均不可存在的思路而展開批判，是龍樹慣用的方法，《正理經》也深知這一點，且將其命名為非因相似 (ahetu-sama)。此時同相應或非因相應的詰難方法在考察龍樹與《正理經》的關係時非常重要，故在此略加詳述。

對象より先にあっても、後にあっても、同時にあっても前者は後者を成立させないという。その非難の仕方は『方便心論』の時同相應と動を一にしている。この非難にたいして、ナーサイエーイカは、ナーガールジュナの否定も否定される対象より先にあっても、後にあっても、同時にあっても作用を行ないえないから、ナーガールジュナの否定はありえないと反駁する。(一二節)。それに対

して第一三、一四節で、ナーガールジュナは、第一一説の批判に答えることなしに、相手にも同じ過誤がある、というとき、ナーサイエーイカはすでに認許他難 (matānujñā) という負處におちいっているのだから、すでに論争は終結していると宣言する。『ヴァイダルヤ論』では第三五節にも全体性 (avayavī) とその構成要素 (avayava) とも三時に成立しない、とナーガールジュナは言う。

『迴諦論』ではプーラヴァ=バクシャのうちの第二〇頃において、ナーサイエーイカが、ナーガールジュナの「すべてのものは本体をもたない」という否定が三時において成り立たないことを『方便心論』と同じ仕方で非難する (同)

無論先於認識對象、後於認識對象或與認識對象同時、前者均不能令後者成立的話難方式。這樣的話難方法與《方便心論》中的時同相應有異曲同工之感。面對龍樹的話難，這位外道導師也採取同樣的方法，即對於龍樹的否定而說即使先於、後於或同時於被否定的對象，都不能起作用，以此反駁龍樹對他的詰難 (十二節)。對此，第十

三、十四節中，龍樹沒有再轉回到第十一節的批判，而趁對方聲稱龍樹亦犯有同樣錯誤的時候，即認定這位外道導師已經陷入認許他難 (matānujñā) 的負處，斷然宣告論爭結束。龍樹在《廣破論》第三十五節中針對全體性 (avayavī) 及其構成要素 (avayava) 做了三時不成立的論證。

首先我們假定《方便心論》時同相應的產生時間略早於龍樹和《正理經》，而龍樹在《廣破論》第十一節中針對或許某位外道導師 (nāyaka) 提出的認識論既已採用了

時の場合の論は兎の二つの角であるが、おそらく牛の二角ヒテキストを訂すべきである)。この非難にたいするナガールジュナの答は第六十九頃にある。そこでは「否定はありえない」。否定されるものより先にも後にも同時に、三時にありえないから」という相手の理由は所詮相似 (sādhyasama) であるからだ、という。否定が三時ありえない、という理由は一切空を説く空論者においては成り立つが、相手の実在論者には成り立たないから、それ自体が証明されねばならないものである、というのである。

『一ヤースートラ』H.は、能証（理由）が所証より先にあつても、後にあっても、同時にあっても、自証とはならないという非難を非因相成と呼び、五・一・一九では、誤難者の判定も三時にありえぬから、否定されるべきもの、つまり立論の理由は否されないので、成立する、という。

以上の四書を比較するとつぎのことがわかる。『方便心論』とナーガー・ジユナが種々の主題について、理由三時にありえないから証明の作用を

二角之誤，故應訂正文獻）。對此詰難，龍樹的回答載於第六十九頌。頌中指出，對方的理由已經陷入「不可能有否定。因為被否定的對象無論是早，還是晚，或是同時等三時均不可能存在」的所證相似（sādhyasama）之中。否定於三時之中不得成立這一論斷，對於主張一切空的空論者來說雖不構成問題，但對於實在論者來說則不能就此作罷，因為其本身必須獲得證明。

たない、と時同相應を用いるのに対し、ナーライヤーイカは、その非難の仕方は不当なもの、つまり誤難である、と断罪したうえで、そのような誤難による否定も三時に成り立たないから、もともとの立論は書きはない、という。そしてこのナーライヤーイカの、誤難による否定も三時に成り立たない、という反論を『方便心論』は知らなかつたが、ナーラガールジュナはすでに知つていて、それにたいして、認許他難の負處であるとか、所証相似の誤難であると反響しているのである。したがつて、年代的には、『方便心論』、『ニヤーヤ=スートラ』五・一、ナーラガールジュナという形

此相對，外道導師只是指出了其非難方法的不正確性，即構成了誤難，認為由此誤難所構成的否定亦於三時之中不能成立，這樣一來原來的立論就不能被推翻了。由此可以推知，外道導師所採用的因誤難構成的否定於三時之中亦不成立的反論方式，對於龍樹來說雖不陌生，卻不見於《方便心論》，龍樹以此作為手段，將論敵逼入認許他難的負處或所證相似的誤難之中。因此，這三種文獻在產生年代上順序應該為《方便心論》、《正理經》五

序となる。

值得注意的是，《方便心論》中沒有論及相當於所證相似的相應。而另一方面，龍樹已經將所證相似作為《正理經》所說的誤難來理解了。所證相似也出現在《迴諍論》第二十八頌中。在此頌中，龍樹針對實在論者提出的「因為『不要出聲』的聲音可以制止其他聲音，所以為實在的」的論證，指出其論據為所證相似……因為聲音的

ら、實在論者の論証は誤りである、といふ。これもナーガールジュナが『ニヤーヤ=スートラ』の誤難としての *sādhyasama* を知っていたことを示している。この所証相似の使い方は『ニヤーヤ=スートラ』五・一を理解していないかぎり、不可能なことであるからである。

証明作用の到達と不到達 (1) 不到相應・(2) 到相應 「感官によつて知覚されないこと」という能証は「常住」という所証に到達するのかしないのか。もし到達しなければ、火はものに到らなければ燃やさず、刀はものに到らなければ斬らないように、能証も証明することができない、と論ずるのが不到相應である。逆に到達すれば二つの区別がなくなるから、能証は所証を成立させない、と論ずるのが到相應である。

証明作用の到達和不到達 (1) 不到相應・(2) 到相應 「不被感官所知覺」這一能證、是否能到達「常住」這一所証？如果說不能到達，則如同火不遇物不燃，刀不遇物不斬，能證亦得不到證明，這樣的論證就是不到相應。相反，如果說能到達，由於兩者沒有區別，所以能證不令所證成立，這樣的論證就是到相應。

『ニヤーヤ=スートラ』五・一・七に同じ形の到・不到相似 (*prāpty-aprāptisama*) を述べ、到の難にたいしては、壺 (*prāpty-aprāpty-sama*)、對於到之のできるときは、原因は壺に到つてこれを成す、と答え、不到にたいしては、呪文は対象に到達しないでもこれに害を加えることができる、という反

實在性還沒有獲得證明……所以實在論者的論證是錯誤的。這也表

明，龍樹此刻已經知道了《正理經》的誤難實際上就是 *sādhyasama*。因為對所證相似的使用，必須以正確理解《正理經》五・一為前提。

喻を提出して答えることができる、と・一・八)。

『ヴァイダルヤ論』では、ものは秤にによって量られるように、認識対象は認識方法によつて知られる、というナーヤイカに對して、ナーガールジュナは、認識方法にはそれを知る認識方法がさらになくてはならず、がくては無限溯及におちいると反論する。ナーヤイカは、灯火が自をも他をも照らすように、認識方法は自他をともに知るから無限溯及にはならない、と答えるのに対して、ナーガールジュナは第六節に、灯火は闇に触れ合うにせよ、闇を照らさない、灯火がある所には闇はないから触れ合いはないし、また、ものに触れ合わない剣はそれを切らないように、灯火も触れ合わない闇を照らさない、と難する。この段階が到・不到相應になっている。

《正理經》五・一・七中敍述

了相同形式的到・不到相似

これに対してナーヤイカは第七節前半に、「星の害〔ガデーヴアダッタ〕に触れないでもかれを害するの」と同じようにこれも〔理解される〕」といふ。これは『ニヤーヤ=スートラ』五・一・八の呪文と同種の反喻による不到相似の答である。ナーガールジュナは

在《廣破論》中、針對外道導師提出的恰如物體依秤而受到衡量一樣，認識對象亦可以通過認識方法獲得認識的論點，龍樹的反論是，認識方法中必須存在認識這些

認識方法的認識方法，致使對方陷入無限溯及。外道導師則進一步反擊說，正如燈火可以照亮自和他人一樣，認識方法也可以同時認識自他，所以不會陷入無限溯及。對此，龍樹在第六節中非難說，燈火無論是否接觸黑暗，都不會照亮黑暗，因為有燈火的地方就沒有黑暗，所以沒有接觸；此外，正如劍不接觸物體就不能斬到它一樣，燈火不接觸黑暗也不會照亮黑暗。這個階段就是到・不到相應。

對此，外道導師在第七節的前半部分中說：「與星星之害（星星沒有接觸到提婆達多卻加害於他）相同，此也（被理解）」。這是針對依據《正理經》五・一・八之咒語和同類的反喻而構成的對不到相似所

ナーサイダーのこの答を知つていて、星そのものはデーヴアダッタに違しないにしても、星の害はデーヴアダッタの身体に触れて害をなすのだから、灯火や認識方法は到達しないでものを照らすわけはない、ということへの反論にはならない、と批判する。ナーガールジュナの批判はさらに続くが、それは後節にゆづる。

做的回答。龍樹熟知外道導師這一個回答的意圖，遂批判說，星星雖然沒有接觸到提婆達多，但星星之害卻因接觸到提婆達多而加害於他的身體，所以不能構成燈火或認識方法不能到達就不能照亮物體的反喻。後續部分仍有龍樹的批判，就此我們把它移到下節討論。

『ヴァイダルや論』におけるここまで(四一七)の論議で明らかなことは、ナーガールジュナは『方便心論』の到・不到相忾をみずから用いているとともに、ナイヤーイカのそれにたいする反論を知つてそれを論駁していることである。ナーガールジュナが『ニヤーヤー=ストラ』五・一・七-八を知つていたことは、さきの時同一非因の場合

至此，我們從《震破論》（四…七）的論述可以探明的是，龍樹在運用《方便心論》的到・不到相應的同時，亦熟知外道導師所能提出的反論，進而對其反論做出反駁。龍樹深知《正理經》五・…・七八的情況與前述時同一—非因的情況相同。

論例との相違・不相違 (4) 不相違相応
　自我は常住である、という立論にたいし、自我は、有(存在)である点で他の無常なるものと等しいかう、無常である。と論ずるのが相違相応である。「相違」というのは、自我は立論者のいうように常住ではなく、無常である、という点から名づけたのである。

與喻例的相違・不相違
相違相應 針對自我為常住的立論，說自我就有（存在）而言與其無常之物等同，故為無常，這就是相違相應。之所以名之為「本達」，或許出於恰如立論者所說的「我不是常住，而為無常這一點」。

いは、つぎの不相違相応との対比によ
ヘタニヤマコヒヅナセラム。タベサ

いは、つぎの不相違相応との対比による命名である可能性もあるが、名づけ方は觀点によって異なってくるものであるから。さして問題としなくてもよい。不相違相応は、自我が常住という点で虛空に等しいならば、虛空に苦樂の知がないように、自我にも知がないことになろう、というプラサガである。

或者說，也有根據接下去的與不相違相應進行對比來命名的可能性，但因命名方法歷來根據觀點不同而有殊異，故不構成問題。所謂不相違相應，恰如自我如果在常住這點上與虛空等同的話，那麼就像虛空中沒有苦樂之知一樣，自我中亦將不存在知所表現的一樣，實際上是一種prasaṅga。

『ニヤーヤ=スートラ』五・一・二三では、音声は意欲の結果であるから無常である、というように、一部の属性によって無常が証されるならば、存在性はすべてのものにあるから、すべては無区別となる、という非難を無相違相似 (aviseśasama) と名づけている。

《正理經》五・一・二十三將如下的非難命名為無相違相似 (aviseśasama)，即如因爲聲音是意欲的結果所以無常一樣，如果通過部分屬性可以證明無常的話，那麼由於存在性存在於一切之中，所以一切則成爲無區別的。

龍樹在《廣破論》第二十九節中論及，不能因為喻例與所立之間存在部分等同而說喻例成立，若如此，則山與毛髮之間亦存在著存在性、單一性、有形性等部分的同類性。這也是與前述不相違相應・無相違相似相同的構想。

ナーガールジュナは『ヴァイダルヤ論』第二九節で、所立と部分的に同類であるから喻例が成り立つわけではないと論じ、もしそうならば山と髪の毛とのあいだにも、存在性・單一性・有形性などの部分的同類性はある、という。これも、さきの不相違相應・無相違相似と同じ発想である。

誤難と対応する相應 以上、『方便心

論』の二十相應のうち、ナーガールジュナの議論と対應するものを解説してきた。つぎにナーガールジュナの議論との対應はいまだちに見出せないが、『ニヤーヤ=スートラ』の誤難と対応する相應について簡単に説明しておく。

(1) 増多相應 感官によって知覚されないことの同類性にもとづいて自我は虚空のように常住である。と立論されているとき、虚空は無知であるから、それと同類の自我も無知でなくてはならない。しかし実際には自我は有知であるから、無常でなくてはならない、と反論するのが增多相應である。『ニヤーヤ=スートラ』五・一・四にある増付相似 (utkarsasama) は、「自我は、土塊と同じように、動作の原因となる属性をもつているから、活動的である」という立論にたいし、土塊には可触性があるよううように、喩例にある一性質を所立にも附加して難ずるものであって、さきの增多相應と一致する。

(2) 損減相應 増多と逆に喩例に存在しない性質を挙げて、それが所立にあるのを非難する誤難を損減相似

釋了《方便心論》二十相應中與龍樹之論述相對應的部分。接下去的部部分儘管與龍樹論述之間沒有直接的對應關係，但考慮到其與《正理經》的誤難存在對應關係，所以有必要就這部分相應加以簡要介紹。

(1) 増多相應 當對方提出基於不被感官知覺的同類性而說自我如虛空一般是常住的立論時，按照一般的推斷，因為虛空無知，所以與其同類的自我也必須是無知。可是，事實上自我是有知的，所以必須是無常。以這樣的方式進行反論就是增多相應。《正理經》五・一

・四出現的增付相似 (utkaraṣa-

sama) 亦針對「自我如同土塊，具

有成爲動作原因的屬性，故是活動的」的立論，而反駁說，恰如土塊具有可觸性一樣，自我也是可觸

到所立之上的做法，與上述增多相應如出一轍。

(2) 損減相應 與增多相反，通過舉出喩例中所不存在的性質，而

《正理經》五・一・四中被命名為「apakarṣasama」と『ニヤーヤ=スートラ』五・一・四は名づける。土塊は活動的であるとともに遍在性をもたないから、自我が活動的であつて遍在するのは妥当でない、というごとくである。《方便心論》の損減相應は、增多と同じ例を逆に使っていて、虚空は〔常住であるとともに〕知をもたないので〔常住であるとともに〕知をもたないので〔常住であるとともに〕知をもたなければ、どうして虚空は自我の喩となろうか、と批判する。

(8) 遍同相應 自我と虚空は非知覺性という点で同類であり、ともに常住とされたのにたいし、虚空はあらゆるものに遍在するが、そのあらゆるものは常住ではない、だから同じようにあらゆるものに遍在する自我も常住ではないであろう、と難ずるものである。ただし、「一切處物豈非覺也」(《大正藏》第三十二冊、第二十八頁上) の「非覺」を「常」と読みかえる必要がある。『ニヤーヤ=スートラ』五・一・二の同類相似 (sādharmyasama) は、虚空のように遍在するものは非活動的であるから、同じく遍在する自我も非活動的でなくてはならない、と非難するものである。同類相似のほうが論理

損減相似 (apakarṣasama)。譬如說，因土塊在具有活動性的同時不具有遍在性，故而說自我為活動性的普遍存在，是不妥當的。《方便心論》的損減相應將增多的例子反過來使用，批判說，如果虛空（在常住的同時）沒有知，而自我（在常住的同時）有知的話，那麼虛空如何成為自我的比喻。

(8) 遍同相應 針對自我與虛空在非知覺性方面屬於同類，同時被認為常住一點，而非難說，虛空普遍存在於一切，而一切卻不是常住，所以與之相同，普遍存在於一切的自我亦不是常住。不過，應該把「一切處物豈非覺也」(《大正藏》第三十二冊、第二十八頁上) 的「非覺」讀成「常」。《正理經》五・一・二的同類相似 (sādharmyasama) 就是用來非難由於像虛空一樣普遍存在於一切的事物是非活動的，所以與之相同，普遍存在的自我也一定是非活動的立論而提出

的に整えられているが、発想は遍同相應と同一である。

(9) 不遍同相應 同じ立論にたいして、微塵をあげ、微塵は非知覺的であるが遍在でもなく、常住でもないから、非知覺的である自我も無常であろう、と反論するものである。微塵とは原子の最小の集合体で、非知覺的かつ無常なるものとしているのである。しかし、遍在という不要な概念が出てくるところに混乱が見られる。『ニヤーヤ＝ストラ』五・一・三の異類相似 (vaidharmyasama) は、自我は、活動の原因となる属性をもつから、活動的である、という立論に対し、自我と同じく遍在する虚空は非活動的であるから、自我も活動的でないとするものであって、基本的には不遍同相應と一致する。

的。同類相似在邏輯上雖然比較完全，但出發點則與遍同相應無異。

(9) 不遍同相應 對於同樣的理論，以微塵為例，說因為微塵為非知覺的，其既不遍在亦不常住，所以作為非知覺的自我也是無常的，這就是不遍同相應。微塵是原子的最小集合體，是非知覺且無常之物。可是，在遍在這一多餘概念出現的地方，卻呈現出混亂。《正理經》五・一・三的異類相似

(vaidharmyasama) 對於「自我因具有成爲活動之原因的屬性，故是活動的」這一立論，指出與自我一樣遍在的虛空因是非活動的，故自我亦不是活動的，這基本上與不遍同相應一致。

疑いが消えない、という非難を疑惑相似 (samśayasama) と名づけている。疑惑相似は(4)不相違相應と似ているものであるが『ニヤーヤ＝ストラ』でも無相違相似と疑惑相似は似ていて、前者が所詮の誤りを断定するのに対し後者はいざれか疑わしいというものである。『方便心論』においても同じである。

(10) 不疑相應 立論者が、自我は感官によって知覚されないから、常住である、というのにたいして、それを疑わしいと難じ、感官によって知覚されないと難じ、常住である、たとえば地下の水、にある、と論ずるものを見た。このことは、無常なるもの、たとえば地下の水、にもある、と論ずるものを見た。これについてはすでに「六主張論議」の項下に述べたように、『ニヤーヤ＝ストラ』五・一・三七に出る果相似 (kāryasama) とほぼ対応する。

(11) 疑相應 自我は有 (存在) と同じであるから、常であるか無常であるかという疑いを生ずる、と難ずるのが疑相應である。『ニヤーヤ＝ストラ』五・一・四は、音声は意欲の結果であるから無常である、というとしても、音声は被知覺性 (anidriyakatva) という一般概念をもつ点で常住であるともいえるから、常なるか無常なのかといふ

在《正理經》五・一・一四中被命名為疑惑相似 (samśayasama)。疑惑相似與(4)不相違相應相似，在《正理經》中無相違相似與疑惑相似也類似，即前者斷定的是所證的錯誤，而後者則說其中某項為可疑。《方便心論》的情況也是一樣。

(12) 不疑相應 對於立論者提出「因自我通過感官無法被知覺，故常住」的主張表示懷疑，而指出通過感官無法被覺知的事物亦存在於無常的事物之中，如地下之水，這樣的論法就是不疑相應。關於這一點已經在「六主張論議」處敘述過，這基本可以對應於《正理經》五・一・三七中出現的果相似 (kāryasama)。

(13) 喻破相應 これも不疑相應と似ていて、樹根や地下水も感官に知覚されないが無常であるから、自我を感官によって知覚されないことを理由にして常住ということはできない、というものである。さきの不疑相應は常か無常か疑わしいというのであるが、ここでは自我は常住でないと断定している点

で別個に立てられたに違いない。樹根・地下水は無常でありながら知覚されない、とする発想は『ニヤーヤ=スートラ』五・一・二九にある第二・相似である非認識相似 (anupalabdhisama) の一部に似ているが、非認識相似のほうがはるかに複雑であって、同一とはいえないものない。

在斷定自我不是常住這一點上被立於其他事項上了。雖說樹根、地下水是無常而不被知覺的構想部分相似與《正理經》五・一・二九中第二十一相似的非認識相似 (anupalabdhisama)，但由於非認識相似更為複雜，所以很難說它們是一致的。

誤難・相應对照表 ここに『ニヤーヤ=スートラ』の誤難、『方便心論』の相應、ナーガールジュナの『ヴィティダリヤ論』(VPと略称)『迴諍論』(VVと略称)の中の議論との対応関係を表 II にまとめておく。ただし、次節で述べるものの一、二もこの表に含めておく。

下節中敍述の一、二併納入此表。

表 II 相應・誤難対照

ニヤーヤ=スートラ 正理經	方便心論	ナーガールジュナ 龍樹
1 sādharmya-sama	8 適同相應	
2 vaidharmya-	9 不適同相應	
3 utkṛṣṭa-	1 増多相應	
4 apakarṣa-	2 損減相應	
5 varṇya-		
6 avarṇya-		
7 vikalpa-		
8 sādhyā-		
9 prāpti-	12 到相應	VP 6
10 aprāpti-		VP 6
11 prasāṅga-		VP 41
12 pratidīśānta-		
13 anupatti-	15 疑相應	
14 saṃśaya-		
15 prakaraṇa-		
16 ahctū-	10 時間相應	VP 11,35; VV 20,69
17 arthāpatti-	14 不相違相應	VP 29
18 aviseṣa-		
19 upapatti-		
20 upalabhi-		
21 anupalabdhī-	17 問破相應?	
22 nitya-		
23 anitya-		
24 kārya-	16 不疑相應	VP 27,28
	3 同異相應	
	4 問多答少相應	
	5 問少答多相應	
	6 因同相應	VP 60
	7 吳同相應	VP 46
	13 相違相應	
	18 問同相應	
	19 問異相應	
	20 不生相應	

5.『ニヤーヤ=スートラ』ヒナガールジュナ

研究史 宇井氏はすでに六〇年あまり前に「正理学派の成立並びに正理経緯編纂年代」②という論文のなかで、ナーガールジュナの議論（『迦譯論』第三一三四頃）を『ニヤーヤ＝スートラ』（二・一・一七一二〇）が知っていた、と論じている。もつともこのとき宇井氏は『迦譯論』漢訳によって研究をしたのである。

5.《正理經》與龍樹

研究史 宇井氏在六十多年前就曾在論文〈正理學派的形成及正理經的編纂年代〉^②中指出《正理經》的著者（二・一・一七一二〇）知曉龍樹的議論（《迴譯論》第三一二四頃）。那時，宇井氏就已經依據《迴譯論》的漢譯本就此作了研究。

『ニヤーヤ＝スートラ』とナーガー川
ジュナとの関係の研究はやがて山口益三氏の「正理学派に対する龍樹の論書」(2)

(二九二七)によつてさらには進めた。山口氏は『ヴァイダルヤ論』においてナーガールジュナはニヤーヤ学派の十六範疇を、いいかえれば『ニヤーヤ＝ストラ』第一章を、よく知っていただけでなく、第五章にあらわれる誤難・食處に精通していたこと、さらに『ストラ』第二、三、四章にあらわれるものと並行した議論を行なつてゐることを指摘した。宇井氏はこの山口氏の研究にただちに反応してその成果をとり入れ、一九二八年にかれの書いた論文「論語の方法の発達と正理派の論理説」(2)における

有關《正理經》與龍樹之關係的研究不久又因山口流氏的論文〈龍樹對正理學派的論證〉^{②2}（……九二七）得以推進。山口氏指出，通過《廣破論》可以知道，龍樹不僅熟知論正理學派的十六範疇，即《正理經》的第一章，而且亦精熟第五章出現的誤難・負處，進而指出它們與出現於《經》第二、三、四章的內容亦是平行的。宇井氏對山口氏的這一研究立即作出反應，即積極吸收其研究成果，在一九二八年撰寫的論文〈論證方法的發達與正理派的邏輯說〉^{②3}中提出「正理學派與龍樹之間曾發生過論爭」。

五〇年のあいだと考え、そのなかで三〇〇-三五〇年のあいだの可能性が高い、と言っている。

山口氏はそのフランス留学中（一九二七年）にすでに『迴譯論』の著訳とチベット訳を対照研究し、この訳の仏訳を発表していた。⑨同じころツチも『迴譯論』の英訳とそのチベット訳テキストを公刊した⑩（一九三九年）。ツチはそのとき、『ニヤーヤ・スートラ』を第一、五両章と第二、三四章の二部分に分ち、第二、三、四章あるいはそのなかの多くのスートラのナーガルジュナおよびアーリヤデーヴィアの時代に遡るが、第一、五章は

山口氏在法國留學期間（一九二七—二九年）曾就《迴譯論》的漢譯和藏譯做過對照研究，並將該論譯成法文發表^{②4}。與此同時，慈齊（Tucci）刊行了《迴譯論》的英譯和藏譯文獻^{②5}（一九三二九年）。慈齊（Tucci）此時將《正理經》的第一、五兩章和第二、三、四章一一分為二，指出第二、三、四章或其中的很多內容可追溯至龍樹以及聖天（āryadeva）的時代，而第一、五

這不僅構成廣破經論產生的緣由，同時也是正理經出現的由緒」。正理學派及其部分學說的形成與《正理經》的現存形態之間，由於存在著年代上的差異，所以尚不能斷言，宇井氏認為《正理經》的編纂年代應在龍樹時代的中期（二〇〇年）以後，和跋茲耶耶那時代（三五〇年左右）之前，即二〇〇年至三五〇年之問，而其中三〇〇年至三五〇年的可能性最大。

れより後代の成立である。と論じた。しかし、山口氏の『ヴァイダルヤ論研究』、宇井氏の『印度哲學研究』第五（ツツチは同第二は見ている）をまだ見ていなかつたツツチのこの見解は一九三〇年代にはもう通用しなかつた。

ラーフラ＝サンクリティヤーヤナがチベットで発見した『迴諦論』のサンスクリット写本を校訂し出版したのは一九三七である。しかしこのラーフラの校訂本には補訂すべき点が多くつたので、山口氏は梵・藏本の対照研究を始め、大戦末期にプリント版の論文を発表し²⁶、戦後、梵、藏、漢対照本の作成を志し、漢訳テキスト・梵藏本よりの和訳・註解・漢訳との対考による研究を『密教文化』に発表し始めた。しかし不幸にも出版社の火災によって原稿が焼失したため、この研究は第二回まで中断された。²⁷

章的成立則在其後。不過、對於無縁得見山口氏《廣破論研究》以及宇井氏《印度哲學研究》第五（慈齊只看到同書的第二部分）的慈齊來說，其觀點到了一九三〇年以後便銷聲匿跡了。

羅睺羅・桑迦耶那（Rāhula Sāṅkhyāyana）校訂並出版發現於西藏的《迴諦論》梵文本²⁸是在一九三七年。不過，該羅睺羅校訂本中有許多有待補訂的地方，所以山口氏以梵・藏本的對照研究為核心，在二次大戰未發表了印刷版本的論文²⁹，又於戰後立志完成梵・藏・漢對照本的製作工程，並陸續將依照漢譯本・梵藏本的日譯・註解以及與漢譯的對考等研究成果發表在《密教研究》上。不幸的是，由於出版社發生的一場火災而將書稿燒毀，所以這項研究到了第二十回額就中斷了³⁰。

同じラーフラ本の欠陥に気づいたジョンストンとクンストも『迴諦論』の再校訂を志し、漢訳、藏訳、ツツチ英訳・山口仏訳を参照してサンスクリッ

ト=テキストを再構成した。この校訂本は戦争のため公判が遅れたが、一九五一年に発表された。³¹その後、ムーケルジーは一九五七年に『迴諦論』の哲学的解釈を発表したさいに、サンスクリット=テキストをも添えた。このテキストはいくつかの個所でジョーン斯顿・クンスト本に有効な訂正を施している。³²さらに比較的最近バッタチャヤリヤがサンスクリット=テキストと英訳を刊行したが、従来の研究以上の成果は何も示していない。³³宇井・山口氏以後の本邦における『迴諦論』研究の主要なものは注記しておく。³⁴

プラサンガサマ 本章第一節3-4項で『方便心論』を中心にその『ニヤーヤ=ストラ』およびナーガールジュナへの関係を見てきたが、『方便心論』との関係が見出されないために保留しておいたナーガールジュナの議論で『ニヤーヤ=ストラ』と関係するものをここで追加しておく。

『ニヤーヤ=ストラ』五・一・九は、注意到羅睺羅本有缺陷的還有約翰斯頓和肯斯特二人，他們亦致力於對《迴諦論》的重新校對，即參考漢譯、藏譯、慈齊的英譯、山口的法譯，重新復原了梵文文本。此校訂本的出版因戰爭而被延誤，直至一九五一年才得以問世³⁵。其後，穆克濟（S.Mookerjee）於一九五七年發表《迴諦論》的哲學研究時，亦附上了梵文文本。該文本在某些地方對約翰斯頓・肯斯特本做了有效的訂正³⁶。最近，跋塔恰利耶（Bhattacharyya）雖然又刊行了梵文文本和英譯，但沒有提出超出前人的研究成果³⁷。就宇井・山口二氏之後日本國內有關《迴諦論》的研究成果，請參考註記³⁸。

Prasangasama 本章第一節3-4項以《方便心論》為線索，考察了其與《正理經》以及龍樹的關係。在龍樹的論議中，雖然有一部分與《方便心論》沒有直接關係，卻對應於《正理經》，以下將就這部分內容加以申述。

《正理經》五・一・九は、以沒有說明針對喻例的理由為根據といつて立論者を非難することを「帰謬相似」（prasaṅgasama）と名づけてい

る。喻例とここにいわれるのは、実質的

には、喻例に含まれる能証（因）であることは、その『ヴァーツヤーヤナ注』が「能証にたいしても能証を説かねばならないといつて、歸謬によって反論することがプラサンガサマである」と説明していることから分かる。喻例といふものは『チャラカ＝サンヒター』『方便心論』『ニヤーヤ＝ストラ』一・二五、さらに『ヴァイダルヤ論』二七におけるニヤーヤ学派の発言にいたるまで、すべて、「世間人と研究者との間に意見を等しくするもの」であると規定している。つまりすべての人びとに認められ、それ以上の証明を要しないものである。山に火のあることを論証しようとして、「煙あれば火あり、かまどのごとし」と云つたときに、なぜかまどに煙があれば火があるのか、と追及するようなのがプラサンガサマである。

『ヴァイダルヤ論』四一においてナガールジュナは「理由によつて証明されると、と言うけれども、それは正しくない。理由にもさらに別の理由がなくてはならないことになるし……かくては無限廻及になる」という。ヴァーツヤーヤナの説明の仕方がこのナガール

證（因），這一點可以從《跋茲耶那注》的「對於能證也必須說能證，通過歸謬進行反論的方式就是 prasāngasama」解釋中清晰得見。就喻例的定義，從《耆羅迦・醫道論集》《方便心論》《正理經》一・二五，乃至《廣破論》二七中正理學派的發言，都將其規定為「是社會上的普通人以及研究者都認同的東西」。即被所有的人認同，不需要其他的證明。欲論證山中有火，當說到「有煙就有火，如果有煙就有火，這就是 prasāngasama。」

『ニヤーヤ＝ストラ』五・一・一〇はこの歸謬相似による反論にたいして、灯火の喻をもつて対抗する。何かを見るために灯火を取り人は、その灯火を見るためにもう一つの灯火をもつくるわけではない。それと同じように、喻例あるいは能証を証するためにさらに別の理由は必要でない、というのである。

『ニヤーヤ＝ストラ』もヴァーツヤーヤナもナガールジュナを意識してこの歸謬相似を設定し、説明したことはまず間違いがない。

『ニヤーヤ＝ストラ』五・一・一〇はこの歸謬相似による反論にたいして、喻進行對抗。即為了看清楚物體而取燈火的人，絕對不可能是為了看清楚社會上的普通人都認同的東西。即被所有的人認同，不需要其他的證明。欲論證山中有火，當說到「有煙就有火，如果有煙就有火，這就是 prasāngasama。」

第四項の不到・到相應の個所で述べたように、『ヴァイダルヤ論』四で、ニヤーヤ学派が認識方法を秤にたとえるのに對し、ナガールジュナは認識方法にも他の認識方法が必要であるから無限廻及におちいる、と反論する。それに対して同論五でニヤーヤ学派は、認識方法にはさらに別の認識方法は必要ないといい、自と他とをともに照らす灯火を喻としている。『迴諍論』三三においてもニヤーヤ学派は同じナガールジュナの批判にたいして同じ、自と他ととともに照らす灯火の喻を

龍樹在《廣破論》四一中指出：「雖說依據理由而可以證明，但它不正確。因為理由中必然還有其他的理由，……如此構成無限溯及」。跋茲耶耶那的解釋方式與龍樹的論說方式一致，從這一點看，首先可以肯定地認為，無論《正理

經》還是跋茲耶耶那，他們都曾受了龍樹的影響，設定此歸謬相似，並加以說明。

もって答えていた。ナーガルジュナ

はこの『ニヤーヤ=ストラ』五・一・一〇における灯火の喩——それが『ヴァイダルヤ論』『迴諍論』に引用さ

れるのであるが——を知つていて、火はみずからを照らしはしない」という議論を長々と行ない(『迴譯論』三四—三九、『ヴァイダルヤ論』六一一〇)、

火は闇に到達してもしくなくても闇を照らさない、と到・不到相忾、(相似)をもつて反駁する。つまりこの議論はナーガールジュナの帰謬相似による批判→ニヤーヤ学派の灯火の喻による客論→ナーガールジュナの到・不到相忾による反駁、という順序で展開している。つまり『ヴァイダルヤ論』『迦証論』を含めて、ナーガールジュナと『ニヤーヤ=ストラ』第五章との論争は、ナーガールジュナの灯火の自照性の否定の議論が最終的なものとなっている。

『ニヤーヤ=スートラ』ニ・一〇二二一六

•—○的燈火比喻……它也被引用到《廣破論》《迴諍論》中……即以很大篇幅論述「火不照亮自己」（《迴諍論》三四·三九，《廣破論》六·一〇），以到·不到相應（相似），即燈火無論是否到達，黑暗都不能照亮黑暗進行反駁。此議論是按照下面的順序展開的：龍樹據歸謬相似展開批判→正理學派據燈火比喻進行答辯→龍樹據到·不到相似予以反駁。也就是說，包含《廣破論》《迴諍論》和《中論》在內，龍樹與《正理經》第五章的論爭，最後以龍樹否定燈火具有自照性作為結局。

たとき(『申観仏教論攷』一一九-二〇に
は、兩氏とも後者の五・一・九-一〇には
は気づかず、かえって二・一・一六(あ
るいは一七)一二〇を問題にした。そ
して二・一・一二〇がストラであるかど
うかをめぐって問題は紛糾し、未解決
のまま今日に至っている。

與《正理經》進行比較（《中觀佛教論考》——九一二〇頁）時，二人均沒有注意到後者的五·一·九·一·〇，而相反地把注意力集中於一·一·一六（或一七）一一〇。於是，圍繞二·一·二〇是否為經的問題展開了無止無休的論爭，乃至今日仍沒有定論。

しかし、わたくしの見ることろでは
『ニヤーヤ＝スートラ』二・一・一六一
二〇における論争は、同書五・一・九一
一〇における論争より發展した段階
一一おそらくナーガルジュナ沒後の
展開を含んでいる。二・一・一六は認識
方法を稱にたえていて、一見『ヴァイ
ダルヤ論』四におけるニヤーヤ學派の
たとえと同じに見える——山口氏はそ
のように解している一が、そうではな
い、二・一・一六は認識方法を稱にたと
えるだけでなく、稱が他のもの、たとえ
ば一定の重量の金塊によってテストさ
れるときには、量られるものになるよ
うに、認識方法も場合によつて認識對
象となる、といつているのである。これ
に対し、五・一・一七において対論(ナ
ガルジュナ)が「認識方法が〔他の〕
認識方法によって証されるならば、〔さ

但是，據管見，於《正理論》
二・一・一六二〇處產生的論
爭，若從階段上講，或許包含了從
該書五・一・九一〇中延伸出來
的部分內容——龍樹去世以後的部
分。二・一・一六將認識方法比喩
為秤，乍看起來這像似與《廣破
論》四中正理學派的比喩相同，山
口氏也是這樣理解的，不過遺憾的
是，事實並非如此。二・一・一六
不僅把認識方法比喩為秤，而且還
指出，當秤被其他物，如具有一定
重量的金塊檢測時，就變成了被測
量的東西，與此相同，認識方法有
某些情況下也成為認識對象。對
此，五・一・一七中，作為論敵的
龍樹指責說：「如果認識方法可以

らに多くの他の「認識方法があることになってしまう」と、無限遡及の誤りを指摘し、一八では、逆に認識方法には他対象も認識方法なくしてありうるはずだ、と続ける。これは『迴譯論』三二および四三の議論に等しい。

このナーガルジュナの議論にたいし、『ニヤーヤ=ストラ』二・一・一・一九は灯火の喻を提出する。ストラ自体は認識方法は灯火のごとしというだけ、灯火のように、自と他とを照らすのか、あるいは、認識方法は方法であるとともに対象ともなるのは、灯火は他人によって見られる対象でもある、ということか、明言はしていない。しかし、五・一・一六と関係づければ、おそらく後者の意味であろう『ヴァーツヤーナ注』はあきらかに後者の意味にとっている。

ここでは問題がすり替えられている。ナーガルジュナの諸著および『ニヤーヤ=ストラ』五・一・九・一〇では、灯火は、認識(方法)の自証性、後

被『其他的』認識方法證實、那麼就必須有『更多的其他的』認識方法存在、於是出現無限遡及的錯誤。在一八中進而指出、相反如果說認識方法不需要其他的認識方法加以證明的話，那麼認識對象也就不需要認識方法了。這等同於《迴譯論》三二及四三的論述。

對於龍樹的這一論述，《正理論》二・一・一九提出燈火的比喩。《經》本身只述及認識方法如燈火，並沒有觸及諸如像燈火一樣可以照亮自己，或認識方法不僅是方法同時又是對象，燈火不僅是照亮其他物的方法同時又是依人眼可以看見的對象等問題。可是，如果將此與五・一・一六聯繫起來考慮的話，那麼其意指或許在於後者，而《跋茲耶耶那注》所採納的，也明顯是後者的意思。

『ニヤーヤ=ストラ』の成立はたせるかな、『ニヤーヤ=ストラ』二・一・二〇は、一九の灯火の喻を認識方法の自照性—自証性(自己認識)の意にとるブルヴァ=バクシヤを想定したうえで、「ある場合には〔他の認識方法を〕必要とせず、ある場合には必要とす

代の術語でいえば自律的確實性(svatahpriamanya)のたとえであつたのに、其萌芽が『ニヤーヤ=ストラ』二・一・一六および一九では、同じ灯火は、認識(方法)が作具でありながら他のもの対象となり、他のものによって証されるという、自律的確實性(paratahpriamanya)たとえとなつてゐる。後代のニヤーヤ学派は、ミーマンサー派が自律的確實性を唱えたのに対し、他律的確實性のチャンビオントなった。その萌芽が『ニヤーヤ=ストラ』二・一・一六・一九の議論に出ているわけである。したがって、同じ灯火の喻を主題としながら、ナーガルジュナおよび『ニヤーヤ=ストラ』五・一・一の論争と、後者の二・一における論争とでは、議論の本質が違つてゐる。他律的確實性ということになれば、ナーガルジュナも他律論者であるナーガルジュナも他律論者である)がであつて、その点でニヤーヤ学派と論争するいわはれない。

在這裡，問題已被做了偷換換柱的改造。也就是說，在龍樹各著作以及《正理經》五・一・九・一〇中，燈火為認識(方法)自證性。

的比喻，若用後世的術語表示就是自律確實性(svatahpriamanya)的比喻，然而在二・一・一六及一九中，同樣的燈火卻變成了認識(方法)既是作具又成為其他事物的對象，並被其他事物證明的他律確實性(paratahpriamanya)的比喻。後世的正理學派面對倡導自律確實性的彌漫差派而主張他律確實性，並成為他律確實性論的代表。若追溯其萌芽，則無異源於《正理經》二・一・一六・一九的議論。因此，雖然同樣以燈火之喻為主題，龍樹以及《正理經》五・一的論爭與後者出現於二・一中的論爭，在議論上具有本質的區別。如果是他律確實性的話，那麼由於龍樹也是他律論者，故而在這點上沒有與正理學派論爭的必要性。

るから、不定である」という。認識の自己認識性は不定である、というのである。ところが、山口氏が指摘したように(前掲書一二〇ページ)、この二・一・二〇のストーラは、ヴァーチャスバティミシュラの『ニヤーヤ=ストーラ』として記され、それにもとづく『ニヤーヤ=ストーラ』現行本には「ストーラ」となっているが、アーナンダーシュラマ本その他では、それはストーラでなく(わたくしの愛用するスダ別シャナの『プラサンナパダ』注釈本でもこれはストーラではない)、ヴァーチャヤーヤナの注の一部となっている。けれども、いざれにしても、この二・一・二〇は二・一・一六と同じ趣旨のものに、認識の自証性を不定として否定するものであるから、ストーラであってもなくても、論争の大勢に影響はない。

識方法》，某些場合則需要，故為「不定」。也就是說認識的自我認識性是不定的。但是，正如山口氏所指出的（前面所提著作的第一二〇頁），此二・一・二〇經在伐遮塞波底彌室羅（Vacaspatiśīra）的《正理針續》(Nyāyasūcīnibandha)中以及《正理經》現行本中雖然均被作為《經》記載，但在阿難陀修羅擊本以及其他文本中則不作為《經》（在我所常用的《造中論疏》[purasannapadā]等見[Sudarsna]註釋本中也不稱為《經》），而僅作為跋茲耶耶那注的一部分。不管怎樣，由於此二・一・二〇在基於二・一・二・六相同的旨趣上將認識的自證性作為不定加以否定，所以無論是否為《經》，都無關於論爭的大題。

ジユナに言及する議論たるものは前掲書でいくつかを抽出して、組織的に比較しなければならぬことともできないが、想としては、『ニヤーヤ第一、第五兩章はナーガ（かれの在世中を含む）三、四章はナーガー、成立した、といえるとは「ニヤーヤ学派」といって『ニヤーヤニストラ』と同義ではない。ナーガー以前にはニヤーヤ学派もあって、上述してきた諸理による正統論理家（ヘート化はおそらくナーガー）であったかもしれないニヤーヤニストラ』が、おぞらくナーガー

含著龍樹所涉及的議論，前面的著作中列舉出從整體上做徹底的比較下結論，本文顯然無法進一步的展開，但僅作為個案，我仍認為《正理經》的兩章成立於龍樹之前（即世階段），第二、三、四於龍樹之後。這與「正理學派的名稱以及《正理》輯和成書不具同等意義」的一獨論文。¹樹生前，正理學派還沒有誕生，正理論只是作為其前輯學家因論師 (hetukka) 論。另外，現存的《正理經》被編成於五章的形成可能是在後。關於年代，宇井《正理經》被編成於三

（山口氏在一些），若不來，則不能醫。在此做進一步的推測，
第一、第五章（包括龍樹在四章則成立「三理學派」這三理經》的編
義。或許在龍沒有獨立，上前身的正統還
a）的一般理
王理經》整備
龍樹去世以
氏認為現在

以上の記述からつきの点を指摘でき
る。この論争に関するかぎり、ナーガー
ルジュナの諸著書および『ニヤーヤニ
ストラ』五・一・は、二・一と議論の

從以上的記述中可以指明的是，僅就此場論爭而言，龍樹的各部著作以及《正理經》五·一與二·一在論述的本質上不同，二·一

するかぎり、『ニヤーヤ＝ストラ』編集成立を三〇〇—三五〇年あるいは二五〇—三五〇年とする宇井説は妥当なものである。

安當。

不相違相應と『ニヤーヤ=ストラ』五・一・二三の無相違相似とが一致すること、およびナーガールジュナの喻例批判の一部がそれと関係のあることを指摘しておいた。しかし『ヴァイダルヤ論』におけるナーガールジュナの喻例批判は実は前記の不相違相應に尽きないものがある。不相違相應および無相違相似では、喻例は、主張命題の主辭と部分的に同類であつても、喻例とはならぬ、という点のみが問題となつていたのであるが、ナーガールジュナは『ヴァイダルヤ論』二七二九において、金蓮であつても、金蓮であつても、部分的に同類であつても、喻例は主張の主辭有一部部分屬於同類、也能構成爲喻例。可是、龍樹在《廣破論》二七二九中舉出的是三種情況、無論全同、全違或部分同類、『ニヤーヤ=ストラ』五・一・四五は比定について論じていて、喻例についてではないけれども、主題は違つてゐる。しかも、『ヴァイダルヤ論』二七二九のナーガールジュナの議論を前提にしている。ニ・一・四五は比定について論じていて、喻例についてではないけれども、主題は違つてゐる。しかも、『ヴァイダルヤ論』のナーガールジュナの議論は『方便心論』と『ニヤーヤ=ストラ』五・一・二三よりもより発展している。後者が部分的同類のみを論じているのに対し、ナーガールジュナは全同・全違・部分的・大部分の四種に展開しているからである。そして『ニヤーヤ=ストラ』二・一・四五はその四種を、全体・大部分・一部分の三種にまとめてこれらを批判している。こうしてみると、この上及び無相違相似はこの第三の場合にのみかかわっていたのである。さらに同論三〇は、喻例は大部分の同類性に依據大部分屬於同類而使立てた論證成立的反論、龍樹則以其與部分同類性無異加以否定。

不相違相應與《正理經》五・一・二三的無相違相似一致、以及龍樹有關喻例批判的一部分與之相關的事實。然而，《廣破論》中出現的龍樹有關喻例的批判，事實上超出了前述不相違相應的範圍。在不相違相應和無相違相似中，問題涉及的範圍僅在於喻例則便與主張命題的主辭有一部部分屬於同類，也能構成喻例。可是，龍樹在《廣破論》二七二九中舉出的是三種情況，無論全同、全違或部分同類，喻例均不能構成主張之主辭的喻例。全同就是火不能成為火的比喩，全違就是水不能成為火的比喩，部分同類就是山與毛髮之間雖然有存在性、單一性、有形性等一致性，但不能因此而認為它們相同，若是這樣的話，那世界上的所有事物之間就沒有區別了。不相違相應及無相違相似只闡涉第三種情形。同論三〇又舉出了論敵以喻例可以依據大部分屬於同類而使立てた論證成立的反論、龍樹則以其與部分同類性無異加以否定。

といってこれを否定している。

ところが『ニヤーヤ=ストラ』は二・一・四五に「全体的・大部分・一部分の同類性にもとづいて比定（譬喻量）」はありえない」という対論者の言をあげ、四六で、比定は世間でよく知られている同類性にもとづくのだから、上述の過誤はない、と反論している。この二・一・四五はどう見ても『ヴァイダルヤ論』二七二九のナーガールジュナの議論を前提にしている。ニ・一・四五は比定について論じていて、喻例についてではないけれども、主題は違つてゐる。しかも、『ヴァイダルヤ論』のナーガールジュナの議論は『方便心論』と『ニヤーヤ=ストラ』五・一・二三よりもより発展している。後者が部分的同類のみを論じているのに、ナーガールジュナは全同・全違・部分的・大部分の四種に展開しているからである。そして『ニヤーヤ=ストラ』二・一・四五はその四種を、全体・大部分・一部分の三種にまとめてこれらを批判している。こうしてみると、この上及び無相違相似はこの第三の場合にのみかかわっていたのである。さらに同論三〇は、喻例は大部分の同類性に依據大部分屬於同類而使立てた論證成立的反論、龍樹則以其與部分同類性無異加以否定。

然而、《正理經》在二・一・四五中舉出論敵的「即使基於全體的、大部分、一部分的同類性，比定（譬喻量）也不成立」的主張。就此，四六的反論為、因為比定基於世間所熟知的同類物，所以沒有過錯。此二・一・四五無論怎樣看都是以《廣破論》二七二九中龍樹的論述作為前提出現的。雖然二・一・四五是針對比定所做的論述，目的並非在於喻例，但其中的論理是同一である。しかし、『ヴァイダルヤ論』のナーガールジュナの議論は『方便心論』と『ニヤーヤ=ストラ』五・一・二三よりもより発展している。後者が部分的同類のみを論じているのに対し、ナーガールジュナは全同・全違・部分的・大部分の四種に展開しているからである。そして『ニヤーヤ=ストラ』二・一・四五又將此四種歸納為全體・大部分、一部分加以批判。如此看來，可以看出此論爭應該是按照《方便心論》→《正理經》五・一・二・三・二四→龍樹→《正理經》二・一・二・四五又將此四種歸納為全體・大部分、一部分加以批判。如此看來，可以看出此論爭應該是按照《方便心論》→《正理經》五・一・二・三・二四→龍樹→《正理經》二・一・二・四五・四六的順序發展下來的。

四五—四六、といふ順序で發展していくことが分る。

『ニヤーヤ=スートラ』二・一・八一五 第四項の⑩時同相應の項下に、『方便心論』→『ニヤーヤ=スートラ』五・一・一八一九→ナーガールジュナ『ヴァイダルヤ論』一一一四おより『迴諍論』六九、といふ順序で論争が展開したこと示しておいた。同一の論争は『ニヤーヤ=スートラ』二・一・八一五でも繰り返されている。これを最後に検討しておく。

スートラニ・一・八「知覺などは三時にありえないから、確實な認識ではない」は『ヴァイダルヤ論』二のナーガールジュナの批判と同一。スートラニ・一・九、一・〇、二・一は認識方法がその対象より前・後・同時の三時にあるときの不都合を説明しているだけであり、『ヴァイダルヤ論』二の自注の部分と同一である。ただし、二・一・一の同時の場合は、ナーガールジュナの牛の二角の喻よりも論理的に發展していく、認識の方法と対象が同時にあれば、多くの認識が同時に起こってしまい、それはニヤーヤ学派の認識は一時に一つしか起こらないという定説（二・一・一

『正理經』二・一・八一五 我在第四項⑩時同相應一節中曾指出、論事は按照『方便心論』→『正理經』五・一・一八一九→龍樹『廣破論』一・一・四以及『迴諍論』六九的順序展開的。同様的論爭在《正理經》二・一・八一五中亦有反復。就此將留待最後探討。

スートラニ・一・八「知覺等因為不能於三時存在，故不是確切的認識」，與龍樹在《廣破論》二・一・九的批判相同。《經》二・一・九、一・〇、二・一只說明了認識方法不可能處於對象的前、後、同時三時之中，此與《廣破論》二的自注部分相同。可是，二・一・一中就同時的論述，在邏輯上比龍樹的牛之二角的比喻更有所伸展，即如果認識的方法與對象處於同時的認識が同時に起こってしまい、それがニヤーヤ学派の認識は一時に一つしか起こらないという定説（二・一・一

六）に背くことになつていまう、とい一六）。

スートラニ・一・一「〔ナーガールジュナの〕否定も、三時にありえないか」は『ヴァイダルヤ論』二のナーガールジュナは「〔ナーガールジュナは〕すべての認識方法を否定してしまうから、否定そのものも妥当でない」という。これは、「三時に成立しないものは認識方法でない」ということを例証したり、理由づけを行なうためにはナーガールジュナは知覚あるいは他の推理を用ひなければならず、そのさい、認識方法を是認しなければならない、というのである。これに似た議論は『迴諍論』五で、ニヤーヤ学派が、すべてのものの本体を否定するためにはそのものを認識する知覚や推理がまずなくてはならない、と云い、同論一、二で、すべてのものに本体がなければ、ナーガールジュナの

言葉も本体をもたないから否定はなりたたない、しかし言葉に本体があれば、すべては空であるという主張は破れる、といつてはいるところにある。

スートラニ・一・一四は「あるいはその認識方法を認めれば、すべての認識方法が否定されることにならない」という。これは、直前に述べた、言葉の本体を認めれば、すべてのものの本体は否定されたことにならない、というのと同じ論理である。ここまで、『ニヤーヤ＝スートラ』とナーガルジュナはたがいに相手の言い分を知っているようである。しかし、スートラ一五「音によって樂器の存在が証されるように、認識方法の存在は〔その結果によつて〕知られるから、否定は三時にある」、つまり「音によって樂器の存在が証されるように、認識方法の存在は〔その結果によつて〕知られるから、否定は三時ある」という。後にある結果である音が認識方法となつて、先にある原因たる認識対象を証明するがあるから、ナーガルジュナの否定は成り立たない、というのである。このニヤーヤ学派の反論をナーガルジュナは知らなかつた。とくにこの反論が樂器とその音という具体的なとえをもつて行なわれているので、もしナーガルジュナがこれを知っていたならば、それを

體，故其否定亦不成立，假如語言有本體的話，那麼一切皆空的主張就不攻自破了。

引用したにちがいないと思われる。要するにこの二・一・八一五の論争でも、最終的な批判を行なうのはニヤーヤ学派である。

《經》二・一・一四講到「或者承認其認識方法，那麼所有的認識方法都不能被否定」。這與前述如果承認語言的本體則所有事物的本體就不能被否定的邏輯如出一轍。至此，《正理經》與龍樹之間的溝通痕跡似乎已不言而喻。然而，證明樂器似乎已不言而喻。然而，《經》一五卻講到「正如依據聲音能證明樂器的存在一樣，認識方法的

存在也能（通過其結果）獲得瞭解，所以其否定不可能存在於三時之中」。也就是說，後來成為某種結果的聲音變成了認識方法，並以此來證明先前作為原因的認識對象，所以龍樹的否定不成立。實際上，龍樹並不知道正理學派的這一反論。尤其此反論是以樂器及其聲音為具體比喩展開的，假設龍樹知道這一反論的話，一定會加以引用。總之，即使在二・一・八一五的論爭中，做最後批判的是正理

學派。

小結

以上解說了《正理經》第二章第一節における三つの論争を解説して、そのいずれにおいても、三個論爭中，龍樹均逆用《正理經》第五章第一節出現的誤難來批判正理學派，對於龍樹的批判，正理學派則於第二章中對龍樹做最後攻擊，並以此結束論爭。這就證明了以上所說的，龍樹知道《正理經》第五章和第一章，而不知曉第二、三、四章內容的事實。換言之，第二、三、四章成書於龍樹沒知っていたが、第二、三、四章を知らなかつた、つまり、第二、三、四章はナーガルジュナより後に作られた、といふことを示している。わたくしは、なお第三、四章とナーガルジュナとの比較を組織的に行なつていなければ、断定的とはいえない。しかし、第二、三、四章が一括しうる性質のものであり、また、この個所への山口氏の断片的語的論及上看，將上述管見作為假說提出，亦無不妥。本稿旨在闡述佛教的邏輯學，故沒有必要抓住《正理經》不放，所以擬將討論止於上述假說的階段。

ものであって、これ以上『ニヤーヤ＝ストラ』にこだわっておれないでの、今日は上記の一處の仮説を得たところでとどめておく。

三、中期の知識論

中期佛教論理学の位置 『方便心論』およびナーガールジュナの諸著作は、いわば「反論理学的思考」の所産であった。佛教の知識論が正統的な論理学の道を歩みはじめるのは、『ニヤーヤ＝ストラ』以後であり、またこの書物とほぼ同じ方向に向かってである。ただ、このナーガールジュナ以後ティグナー以前という時期の佛教知識論については西歐やインドにおける研究ははなはだ少ない。ツツチ(前掲書)やウェイマン(後述)の研究があるけれども、それらも日本の研究に依拠したものである。日本の研究といつても、事実は、この時期の佛教論理学の分野は宇井伯寿氏の独壇場であったといわなくてはならない。

三、中期的認識論

中期佛教邏輯學的地位 『方便心論』以及龍樹的各著作都是「反邏輯學思考」的產物。佛教知識論開始走上正統邏輯學之途是在《正理經》以後，而且與該書幾乎齊頭並進。只是有關龍樹之後至陳那之前的這一段時期的佛教知識論，在西歐乃至印度，研究尚少。

雖有慈齊(前文已經敘述過)和魏依曼(後文將敘述)等的研究，但這些研究也都是基於日本的研究所取得的成果。就日本的研究來說，此階段的佛教邏輯學領域實際上可以說是宇井伯壽氏的獨角戲。

1. 『解深密經』の論理學

佛教論理學と『解深密經』根本有部の『律』や『俱舍論』には有部系に獨特な四句分別(catuskoti-ka)がしばしばあらわれ^③、この部派においてある種の論理的思考があつたことは察せられるが、それはひとつの論理學体系にまで発展したものではないであろう。

佛教の論理學が『ニヤーヤ＝ストラ』と同じ方向に向かって発展した、と言ったが、それは中期佛教論理学が、

正統邏輯學範圍內的發展，並不是違つて、正統的な論理學のなかで發展した、ということであつて、『ニヤーヤ＝ストラ』の論理學をそのまま継承したという意味ではない。宇井氏が「古い論理家の研究から一方には正理派の論理學が出で、他方には瑜伽論の佛教因明が出た」と言うように^④、この時期の佛教論理學は正統的な論理家の流れであるとはい、『ニヤーヤ＝ストラ』の論理學とは異なつた性格のものである。以下に叙述する資料はすべて宇井氏の発見にかかるものであるが、宇井氏が半世紀も以前に行なつた研究には、当然のことではあるが、今日からみれば訂正すべき点が多い。

1. 『解深密經』的邏輯學

佛教論理學與《解深密經》根本有部的《律》《俱舍論》中經常出現有部系統所特有的四句分別(catuskoti-ka)^⑤，我們儘管從中可以看出此部派擁有某種邏輯性的思考，但還不能說已經發展成為一種完整的邏輯學體系。

宇井氏は佛教因明の先駆として『大

說其完全繼承了《正理經》的邏輯學。正如宇井氏所指出、「從古老的邏輯家的研究中，一方面發展出正理派的邏輯學，另一方面發展出瑜伽論的佛教因明」^⑥，這個時期的佛教邏輯學雖然屬於正統邏輯學之流，但與《正理經》的邏輯學之間還是存在著不同。以下所述的資料雖然均與宇井氏的發現有關，但由於宇井氏的研究是半個多世紀以前進行的，故在今天看來存在許多需要訂正的地方也是理所當然的。

毘婆沙論』の「世俗諸論」に言及している。同論（大正二七、八八五中）に「記論、因論、王論、諸中方論、工巧論」と列挙されるものである。ここには名が挙げられるだけで何の説明もないけれども、これが『瑜伽論』その他の後代の書物にいわ五明（内明・医方明・因明・声明・工巧明）の先駆であり、因論が論理学を意味したことはほぼ間違いない。

「因の三相」説やディグナーの方の知識論にまでつながる仏教論理学が唯識派の系統で徐々に細織化されていったことは、以下に叙述する書物の名から容易に推察できる。この系統の論理学のなかでもっとも初期の、注目すべきものは『解深密經』第一〇章（チベット訳による）にあらわれる「理論的証明の論理」の一節である。これは玄奘譯では「如來所作事品第八」（大正一六、七〇九中—七一〇上）に、菩提流支譯『深密解脱經』では「聖者文殊師利法王子菩薩問品第十一」（大正一六、六八六上—下）に、されに求那跋陀羅訳『相續解脱如來所作隨順處義經』（大正一六、七一九上—中）にもあらわれる。

及了《大毗婆沙論》的〈世俗諸論〉

⑤。該論（《大正藏》第二十七冊、第八八五頁中）列舉了「記論・因論・王論・諸中方論・工巧論」。論中雖說僅列舉出其名稱，而沒有進行任何解釋，但確實是《瑜伽論》以及後世著作中所說的五明（内明・医方明・因明・声明・工巧明）的先聲，其中因論意味著還

輯學一點，應當沒有什麼問題。

從以下將要敘述的著作名稱中可以輕易推斷出，牽涉到「因三相」說乃至陳那之知識論的佛教邏輯學，是在唯識派的系統內逐漸形

成體系的。在此系統的邏輯學中出現最早期的、最值得注意的是《解深密經》第十章（根據藏譯）的〈理論性證明的邏輯〉一節。其也見於

『解深密經』中には（影印北京版第五八四五號。デルゲ版東北目錄第四三五八號）“Sandhinimocansasūtravyākhyāna”と称する大部の『解深密經注譯』があり、北京版では失譯であるが、東北目錄は著者を Byan chub rdsu 'phrul (Bodhyādhi)としている。この注譯者はダルマキルティの論理学に拠つて

『解深密經』の年代は確定することがむずかしい。古くラモットはこの經は部分的には二世紀、現形成立は三世紀の初めであると言った⑥。明巖のいうように上記の第三譯が求那跋陀羅の訳出であるとすれば、それは宋元嘉一二二〇（四三五—四四三）のあいだであろうから、「理論的証明の論理」（証成道場）を含む『解深密經』第一〇章（玄奘譯第八品）の原形成立は四世紀後半に遡りうる。この論理学の一節は宇井氏によって解説され⑦、ラモットの同経訳⑧にも含まれているが、今となつてはいずれも適正なものでない。

『解深密經』第十章（根據藏譯）の〈理論性證明的邏輯〉（證成道理）の《解深密經》第一〇章（玄奘譯第八品）の原型的形成時間就可追溯至四世紀後半。宇井氏對該邏輯學的一節曾做過解說⑨，其相同的內容也被包含在拉莫圖的法文譯本中⑩，不過在現在看來，這些都不可靠。

在《西藏大藏經》（影印北京版第五八四五號。德格版東北目錄第四三五八號）中有名為“Sandhinimocansasūtravyākhyāna”的《解深密經注譯》的大部分內容，關於作者，北京版為失譯，東北目錄中則為 Byan chub rdsu 'phrul (bodhyādhi)?

了義經》（《大正藏》第十六冊，第七一九頁上—中）等不同譯本中。

確定《解深密經》的年代並非

輕而易舉。早些時候，拉莫圖（Lamotte）就曾認為此經部分形成於二世紀，現在的形態則成型於三世紀初⑪。如果按明巖上的說法認為第三個譯本為求那跋陀羅所譯的話，那麼就是在宋元嘉一二二〇（四三五—四四三）期間，因此包含

『解深密經』的年代是確定することがむずかしい。古くラモットはこの經は部分的には二世紀、現形成立は三世紀の初めであると言った⑥。明巖のいうように上記の第三譯が求那跋陀羅の訳出であるとすれば、それは宋元嘉一二二〇（四三五—四四三）のあいだであろうから、「理論的証明の論理」（証成道場）を含む『解深密經』第一〇章（玄奘譯第八品）の原形成立は四世紀後半に遡りうる。この論理学の一節は宇井氏によって解説され⑦、ラモットの同経訳⑧にも含まれているが、今となつてはいずれも適正なものでない。

『解深密經』第十章（根據藏譯）の〈理論性證明的邏輯〉（證成道理）の《解深密經》第一〇章（玄奘譯第八品）の原型的形成時間就可追溯至四世紀後半。宇井氏對該邏輯學的一節曾做過解說⑨，其相同的內容也被包含在拉莫圖的法文譯本中⑩，不過在現在看來，這些都不可靠。

在《西藏大藏經》（影印北京版第五八四五號。德格版東北目錄第四三五八號）中有名為“Sandhinimocansasūtravyākhyāna”的《解深密經注譯》的大部分內容，關於作者，北京版為失譯，東北目錄中則為 Byan chub rdsu 'phrul (bodhyādhi)?

「論理的証明の論理」を解釈しており、ときに牽強付会と思われる解釈も多いが、それだけに同經の論理学をきわめて明快に説明している。この注釈に拠めりながら、後代の理論を除きつつ、チベット訳を訳出しておく。『解深密經』は第一〇章の中に觀待・作用・証成・法爾の四種道理 (nyāya) を説いていいるが、左の訳出部分はその「証成道理」の部分である。

『解深密經』論成道理

判官⁽⁴⁾と論說と証言の対象が、それによつて證明され、十分に理解される原因となり条件となるものが理論的證明の論理である。またそれと要約すれば一種である。清淨なるもの(A)と清淨なるもの(B)とである。そのうち、清淨なるものの特徴は五種あり、不清淨なるものの徴は七種ある。

五種の清淨 そのうち、清淨なるものの五種の特徴とは何であるかというと〔つぎのようである〕
(A1) その〔推理の主題が〕知覚の対象であるという特徴。

五種清淨 其中，清淨之五個特徵為何呢？具體如下：

對知見⁽³⁹⁾、論說以及證言的對象，通過它而被證明，成為被充分理解的原因和條件的是理論性證明的邏輯。而且⁽⁴⁰⁾，它可以歸納為兩類。清淨之物（A）和不清淨（B）。其中清淨之物的特徵有五種，不清淨之物的特徵有七種。

《解深密經》、《說般若經》

此註釋者是依據法稱的邏輯學來解釋「理論性證明的邏輯」，雖說時常出現看似牽強附會的解釋，但正因如此，它把該經中出現的邏輯學解釋的十分透徹。進而根據該註釋，一邊澄清後世的理論，一邊完成藏譯本。《解深密經》第十章中解釋了觀待、作用、證成、法爾等四種道理(nyāya)，以下譯出的是〈證成道理〉的部分。

(A 2) [推理の理由が] そ[の主題]に内属する〔ものであり〕知覚の対象であるという特徴。

(A 3) [主題]自身と同類の略例が引かれるという特徴。

(A 4) [上記の三種の特徴が推理に備わっていて] 完全である④といふ特徴。

(A5) きわめて清淨な伝承の教説〔が知覚・推理とともに第三の認識方法である〕という特徴。

(a 1) そのうち、「あらゆる作られたものは無常である」「あらゆる作られたものは苦である」「おらゆる事物は無我である」といふ〔命題の主辞〕は世間において知覚の対象であり、そのようなものが、その〔推理の主題〕が知覚の対象であるという特徴である。

(a2) かの「あらゆる作られたものは瞬間的存在 (kṣaṇika) である「他界 (ここでは前世) が存在する」「善・惡の業は滅しない」〔二重の命題〕。この二重の命題は、第一の場合は、その「作られたもの」という推理の主題) に内属する「粗」

(A2) (推論的理由) 屬於其
(主題) 內部之知覺對象的特
徵。

(A3). (主題) 本身及作為同類喻例被引用的特徵。

(A5) 極其清淨的傳承教理（與知覺、推理一同成為第二的認識方法）的特徵。

(a1) 其中，「一切被製造出來的東西都是無常的」「所有被製造出來的東西都是苦的」「一切事物都是無我的」等（命題的主辭）在世間為知覺的對象，像這樣的事物，其（推論的主題）是知覺對象的特徵。

(a2) 那種內屬於「所有被製造出來的東西都是瞬間的存在 (kṣaṇika)」「他界（此處為前世）存在」「善・惡業不滅（這類的主張命題在第一的情況下是「被製造出來」的推論

なる無常性」^②という知覚の対象であるもの〔を理由として推理される。第二の主張は〕、「多様な業」つまり前世)に内属する「多様な有情」という知覚の対象であるものの〔を理由として推理される。第三の主張は〕、「善・惡の業」に内属する「幸福あるいは不幸な有情」という知覚の対象であるもの〔によって推理される。それらの知覚の対象、いいかえれば〕、それによつて知覚されていないものの推理が行なわれる〔根拠となる知覚される〕ものおよびそのようなものが「そ〔の主題〕に内属する知覚の対象」という特徴である。

(a 3) (上述の瞬間的存在の推理においては) 内的・外的な作られたものに世間一般によく知られている死と生という認識の対象が喻例として引かれる。〔他界の推理においては〕 生などの苦の認識対象が喻例として引かれる。〔業の不滅の推理においては〕 自在でないこという認識対象の喻例と、外においても世間一般に周知されている繁

命題)的「粗大無常性」^②的知覺対象(以此為理由所做的推理。第二個主張)、内屬於「多樣的業」(即前世)的「多樣的有情」的知覺対象、(以此為理由所做的推理。第三個主張)、内屬於「善惡之業」的「幸福或不幸福的有情」的知覺対象(以此為理由所做的推理。這些知覺的對象，換句話說)，就是據那些還沒有被知覺的物所進行的推理(善為根據被知覺)以及這樣的對象「是內屬於其『主題』之知覺對象」的特徴。

(a 4) このように、それ自体知覚の対象である特徴と、そ〔の主題〕に内属する知覚の対象である特徴と、〔主題〕自身と同類の喻例の引用という特徴と〔いう三つ〕が証明されるべきものとともに決定しているから、〔その推理は〕完全な特徴あるものであると知らねばならない。

(a 5) マンジュシュリーよ、一切知者によつて説かれた教え、つまり、「涅槃は寂靜である」とか、それと同じようなものがきわめて清淨な教え^④という特徴であると知らねばならない。

(a 5) 應該知道、曼殊室利啊、你必須知道、由一切知者所講述的教導，即「涅槃寂靜」或與此形同的教導，具有極其清淨之教導^④的特徴。像這樣，依此五種特徴所做的邏輯觀察變得清淨。因為清淨，所以應該學習^⑥。……(此節前面已講述了一切知者的五種特徴，在此省略)。如此，這種理論性證明的邏輯^⑦依據基於知覺的認識方法、

榮と窮乏^⑧という認識対象の喻例とが引かれる。〔それら〕および同じようなものが、自身と同類の喻例の引用という特徴であると知らねばならない。

(a 4) 如此必須知道，由於作為自身知覺對象的特徵與內屬於其『主題』的知覺對象的特徵以及(主題)自身與同類之喻例的引用的特徵，即這三個特徵與應該被證明之物一同決定，所以(其推理)就是具有完整特徵的東西。

(a 5) マンジュシュリーよ、一切知者によつて説かれた教え、つまり、「涅槃は寂靜である」とか、それと同じようなものがきわめて清淨な教え^④という特徴であると知らねばならない。

(a 5) 應該知道、曼殊室利啊、你必須知道、由一切知者所講述的教導，即「涅槃寂靜」或與此形同的教導，具有極其清淨之教導^④的特徴。像這樣，依此五種特徴所做的邏輯觀察變得清淨。因為清淨，所以應該學習^⑥。……(此節前面已講述了一切知者的五種特徴，在此省略)。如此，這種理論性證明的邏輯^⑦依據基於知覺的認識方法、

理⑦は知覚という認識方法と、推理という認識方法と、信頼すべき伝承という認識方法とともに五種の特徴によって清浄となるのである。

七種の不清淨 七種の不清淨の特徴とは何であるかといふと「つぎのものである」

推理的認識方法以及值得信赖之傳承的認識方法之五種特徵而變得清淨。

(B1) [理由が] その [推理の主題] と異なつたもの (異類例) と同種であると認識される特徴。

(B2) [理由が] その [推理の主題] と異なつたもの (異類例) と異種であると認識される特徴。

(B3) あらゆるものと同種であると認識される特徴。
(B4) あらゆるものと異種であると認識される特徴。
(B5) [主題と] 異なつた種類の論例が引かれている特徴。

(B6) [推理が] 不完全である特徴。
(B7) きわめて⑨清淨ではない伝承の教えという特徴。

(b1) そのうち、あらゆる事物は意

識によつて知られる、といふ言い方は、あらゆるものと等しいと認識する特徴である。

(b2) 相状と本体と作用と属性と原因と結果において等しくない特徴ある多くのものについて、何にせよ、等しくない特徴によつて、[それらが] 相互に等しくないと決定することは、あらゆるものと等しくないと認識する特徴である。

(b3) マンジュシュリーよ、そのうち、その [推理の主題] と異なるものと同種であると認識される特徴〔をもつた理由〕および喻例 (B3) 被認識為與所有事物屬於同種的特徴。

(B4) 被認識為與所有事物屬於異種的特徴。

(B5) 被引用異於 (主題) 之種類的喻例的特徴。

(B6) [推理] 不完整的特徴。

(B7) 極為不清淨⑩之傳承的教導的特徴。

(b1) 其中、所有事物被意識所了知的說法、是把所有事物都認識為相等的特徴。

(b2) 對於在形狀、本體、作用、屬性、原因、結果上具有相等特徵的眾多事物、總之，依據不相等的特徵而決定〔它們〕相互不等，就是認識為與一切事物不相等的特徴。

(b3) 曼殊室利囉，其中，在那些被認為與異於其 [推理的主题] 之事物屬於同種的特徴以及喻例之中，由於存在著把一切事物都認識為異種的特徴，這樣，其 [理由] 與所證〔的賓辭〕之間關係即不被確定，所以它〔推理〕被稱為不完全特徵的推理。

(b4) 在那些被認為與異於其 [推理的主題] 之事物屬於異種的特徴以及喻例之中，也存有著把一切事物認識為相同的特徴，這樣，其 [理由] 與所

(B1) 被認識為〔理由〕與異於其〔推理的主題〕事物 (異類例) 屬於同種的特徴。

(B2) 被認識為〔理由〕與異於其〔推理的主題〕事物 (異類例) 屬於異種的特徴。

(B3) 被認識為與所有事物屬於同種的特徴。

(B4) 被認識為與所有事物屬於異種的特徴。

(B5) 被引用異於 (主題) 之種類的喻例的特徴。

(B6) [推理] 不完整的特徴。

(B7) 極為不清淨⑩之傳承的教導的特徴。

(b1) 其中、所有事物被意識所

に一定して〔あるので〕ないから、その〔推理〕も不完全な特徴をもつものといわれる。完全でないから、不清淨の論理的考察である。不清淨であるから學習されてはならない。

(b5) そのうち^⑥、きわめて清淨ではない伝承の教えという特徴をもつものは本性として不清淨であると知らねばならない。

五種の清淨の内容(+) 宇井氏は、五種の特徴のうち、(A1) は現量、(A2) は比量、(A3) は譬喻量、(A4) はこれら三者が所成立に於て決定して能成すること、(A5) は聖数量たる以外ならぬ、と言、さらに、

(b5) 必須知道、其中^⑥、具有極其不清淨之傳承的教導特徵的東西、其本性就是不清淨的。

五種清淨的內容(-) 宇井氏認為此五種特徵(A1)為現量、(A2)為比量、(A3)為譬喻量、(A4)為此三種所成立時決定的能成、而(A5)無外是聖数量。除此之外，宇井氏進一步指出：

五種の特徴の(A1) (a1) は主張命題の主辭つまり推理の主題は知覚の対象でなくてはならない、とするものである。もっともこの場合の知覚とは概念的知覚をも含んでいるから、「あらゆる作られたものは無常である」というような知覚判断も知覚の対象と考えられているようである。この点はディグナーが以後の知覚が「概念を離れた」直覺を意味しているのと違っている。しかし、推理の主題が知覚の対象でなければならない、ということは、推理は現

在および記憶の明瞭な過去の主題にかかるわり、未來および形而上學的存在についても推論は不可能であるとするダルマキールティの理論に通ずるものがある。

證(的賓辭)之間關係即不被確定、所以其(推論)也被稱為具有不完全的特徴。因為不完全，所以是不清淨的邏輯考察。因為不清淨，所以不應該學習。

(A3) 是譬喻量ではなく、喻例 *dṛṣṭānta*, *upasamhāra*)に言及しているにすぎない。*(dṛṣṭānta*, *upasamhāra*)。譯文中に明らかのように、同經の認めていたのは、知覚(現量)・推論(比量)・(現量)、推論(比量)、正教三種の認識方法のみである。そのことは、五種の特徴のなかに説かれているのではなくて、後文においてある。この五種の特徴は論証式の諸支分とそれによる論証の成立を説いてい

るだけである。

五種特徵中的(A1)(a1)旨在說明，主張命題的主辭即推理主題必須是知覺的對象。可是，由於此時的知覺也包含著概念性的知覺，所以像「一切被製造出來的東西都無常」之類的知覺判斷似乎也被當作了知覺的對象。這點與陳那以後把知覺作為「脫離概念」的直覺不同。可是，所謂推論的主題必須是知覺的對象的說法，與法稱的理論，即推論與現在以及作為記憶的明瞭的過去主題相關，而對於未來以及形而上學的存在則無所作為，有相通之處。

解深密經は譬喻量を認めずして、證成道理は現量に出るが故に聖数量に出るが故に、五種の相に由つて名づけて清淨とまことに述べて居る。然らず譬喻量に当るべき第三は恐らく比量の中に入れられるべきものとなすのであらう。

(84)

४८०

(A2) (a2) は理由（因）が主張命題の主辞に依拠し、内属する知覚の対象でなければならないという規則で、デイグナーが以後の宗法性 (paksadharmaṭā) にある。理由、いいかえれば小前提是つねに知覚の対象、知覚判断であるわけではないけれども、知覚を後代のように厳密に定義しない『解深密經』は、小前提が必ず実在にかかるという原理をこのように表現したのである。とにかく、この（2）において、因の三相のうちの第一相があきらかに意識されていたことが知られる。

(A2)(a2) 說的是理由(因)必須是依據、內屬於主張命題之主辭的知覺對象的規則，相當於陳那以後的宗法性(*pakṣadharmatā*)。理

由，換言之就是小前提，雖然不能始終成為知覺的對象、知覺判斷，但是，沒有像後世那樣對知覺進行嚴密定義的《解深密經》，只是這樣敘說了小前提必須與實在相連的原理。總之，由此我們可以推知，在(2)中，因三相中的第一相已經被明確的認識了。

(A3) (a3) は論例の規定で、主張命題の主辞と同類の論例を引くことを述べている。のちの七種の不清晰の記述から見ると、「主題と異なつたもの」という言い方で異類例に言及していると思われるが、原理的には、同類例を中心とした論例を考えていたものと思われる。

由，換言之就是小前提，雖然不能始終成為知覺的對象、知覺判斷，但是，沒有像後世那樣對知覺進行嚴密定義的《解深密經》，只是這樣敘說了小前提必須與實在相連的原理。總之，由此我們可以推知，在(2)中，因三相中的第一相已經被明確的認識了。

五種の清淨の内容(二) (A4) (a4) は、以上の(1)主張命題(結論)、(2)理由(小前提)、(3)喻例(大前提)の三支が総合されて推論式が構成される、といつているのである。この言い方から見ると、

此經典採用了三支論證式。但
是，省略五支論證式中最後的兩
支，即聯合和結論兩個方面，也是
《方便心論》、《瑜伽論》等著作中
普遍採用的方式，所以無法斷定其
どでも普通に行なわれることなので、
この經典は三支論證式を採用している
ように見える。しかし、五支論證式の
最後の二つ、連合と結論の二つを省略
することは、『方便心論』や『瑜伽論』な

是，皆哈丘又諭證式中最後的兩支，即聯合和結論兩個方面，也是《方便心論》、《瑜伽論》等著作中普遍採用的方式，所以無法斷定其源出。

(A5) (a5) 説的是正教也可以
成為論證式的一個部分，所以是附
加性的記述。陳那和法稱主張，確
實的論證方法只有直接知覺和推
理，雖然沒有言及正教，但法稱以
後的佛教邏輯學者中確實有人把正
教定為第三認識方法。本經將正教
列入其中，可以說是對佛教本來傳
承的繼承。

同類的喻例。從其後的七種不清潔的記述來看，雖說「與主題相異」的說法言及了異類例，但在原理上，則是以同類例為出發點來考慮喻例的。

五種清淨的內容(二) (A4)
(a 4) 說的是綜合上述(1)主張命題
(結論)、(2)理由(小前提)、(3)喻
例(大前提)三支而構成推論式的
情況。若從這種說法來看，可以認

これらは、順序とわりに、三個の推論式の要素をなすものと考えている。論述の四個については、その第三・第四は結合されて第三の推論式の喻例となる、いうのである。注釈者に従つて三個の

為此經典採用了三支論證式。但是，省略五支論證式中最後的兩支，即聯合和結論兩個方面，也是《方便心論》、《瑜伽論》等著作中普遍採用的方式，所以無法斷定其源出。

推論式を構成してみると、つぎのようになる。（注釈者はダルマキールティの二支推論式を用いるが、ここでは三支の古形に書きかえる。）

(註釋者採用的是法稱的二支推論式，在此我將它改換成三支的舊式)

に繁栄と窮乏とあるゆえに。(理由)

内・外の作られたもの(行)のように、不自在性と繁栄・窮乏のあるものは不滅な善・惡の業を原因としてもつ。(喻例)

外有繁榮和貧窮故。（理由）

如內外所製造出來的東西（行）一樣，具有不自在性和繁榮・貧窮的東西，以不減的美・惡・善・惡・直

a) 作られたもの (*samskāra* 行) は繊間的¹⁰存在である。(主張)
作られたものには粗大な無常性が

) 被製造出來的東西 (*sam skāra* , 行) 為瞬間的有在。(主張)

[天]。

(論例) 死と生のように、粗大な無常性あるものは瞬間的存 在である。

(b) 諸有情は前世（他界）の多様な業をもつてゐる。（主張）
有情は（人・動物・鳥などの）多様性をもつてゐるゆえに。（理由）
〔胎生・卵生・湿性・化生などの〕生まれ方のよう、多様性は前世の多様な業を原因とする。（論例）

因被製造出來的東西中，在粗大的無常性故。（理由）

七種の不清淨の内容 七種の不清淨
な特徴の(B1)は、注釈によれば、理由
が異類例の一部に存在する不定の誤謬
と當る(P-ルニ b-)。たとえば、「音声
は、無常だから、意志所生である」とい
う誤った推理の場合、異類例、つまり、
「苦士所生ではないもの」の論題としての

七種不清淨的內容
七種不清淨的特徵之(B1)說的是，若依註釋者的解釋，相當於理由存在於部分異類例中的不定的誤謬(p192b1)。例如，「聲音因無常，故為意志所生」是個錯誤的推論，

(b) 諸有情具有前世(他界)的多種業。(主張)
因有情因具有(人、動物、化生者等的)多樣性故。(理由)
如〔胎生、卵生、濕生、

「意志所生でないもの」の職例としての
露空には無常性はないが、雷光や森の
花は、意志所生でないけれども無常で
ある。だからこの理由は異類例の一端
に存在する点で、不妥である。

一方面作為喻例的異類例則「非意志所生」的虛空是沒有無常性的，而相反閃電以及森林之花雖非意志所生，卻是無常的。故而此理由為不確定，因為它存在於一部分異類例中。

花生等的」出生方式，這
樣性以前世的多樣的業」
原因。（喻例）

(B)は矛盾した理由 (viruddha-hetu) に該当するものとも考えられる。「音声は

可是只要細心閱讀原文則會發現，此處的(B1)言及了矛盾的理

(c) 有情には不滅な善・惡の業がある。 (主張)

）有情裏有不滅的善、惡、業。（主張）

う推理の場合、理由である意志所生性といは異類例である、無常なる瓶と同種で

是意志所生，故常往」的推論時，由於作為理由的意志所生性是異類之例，即無當依據屬於同種，故其矛盾。

あるから、矛盾の理由である。したがつて、いまは、(B1)は矛盾と、理由が異類例の一部に存する不定との両者に言及すると考えておく。

不清淨の(B2)は、注釈によれば、異類例の一部に理由が存在しないことであるが、それは必然的に、理由が異類例の他の一部に存することと同じである、という(P一九四b八—一九五a一)。したがって事実的には(B2)は(B1)と等しくなる。さきの推理例「音声は、無常だから、意志所生である」において、無常といふ理由は、「意志所生でないもの」という異類例のうち、雷光や森の花という一部にはあるけれども、異類例の他的一部分ではある虚空にはない。これは当然のことである。(B1)と同じ不定を異的。這僅は從不同的側面針對與(B1)相同的不确定性所做的觀察。

(B3)の「あらゆるもののが同種である」場合は、注釈によれば、過大不定(sādhāraṇātakāntika)の誤謬である。たとえば「音声は、認識の対象であるから、常住である」という推理において、認識の対象といふ理由は、常住なる虚空(B2)と並んで、無常といふ理由と並んで、異類例のうち、被置放在「非意志所生」の異類例中、如存在於閃電或森林之花的一部中、但作為異類例的其他部分、虛空中則不存在。這是理所當然なった側面から見ただけのものである。

(B4)の「あらゆるものと異種となる」場合は、注釈によれば、能証(理由)・所証(主張命題の賓辭)のいすれか一方、あるいは両者を欠いている誤謬である。輒例とは、たとえば、山に火のあることを証明する場合に、「煙あれば火あり」という大前提の命題の例証たる「かまど」を引くことである。もし「湖」を喻とすれば、その喩には能証たる煙も、所証たる火もないから、それは輒例とはならない。

不清淨的(B2)說的是，依據註釋者的解釋，這是理由不存在於一部異類例的情形，但它必然等同於理由存在於異類例之另一部分的情形(p194b8-195a1)。所以，實質上(B2)與(B1)相等。在前面所列舉的推理例「聲音因無常，故為意志所生」中，無常這一理由，被置放在「非意志所生」的異類例中，如存在於閃電或森林之花的一

部分中，但作為異類例的其他部分，虛空中則不存在。這是理所當然，也存在於無常的瓶(異類例)中。这样的理由過大，涵蓋了一切，將所有的ものを蔽い、すべてを同種としてしまうから、推理は成立しない。

(B4)的「與一切物為異種」，依註釋者的解釋，這屬於過小不定(asādhāraṇānaikāntika，不共不定)である。たとえば「音声は、聞かれるものであるから、無常である」という推理において、聞かれるものという理由は同類例である瓶にも、異類例である虚空にも存在しない。聞かれるものという性質は音声にしかないものであるから、他のあらゆるものと異種になるわけである。

(B5)の「主題と異なった種類の輒例」，註釋者認為，這是缺少能證(理由)與所證(主張命題的賓辭)之一，或兩者都缺少的誤謬。所謂輒例，例如欲證明山中有火時，就要引用作為「有煙則有火」之大前提的命題例證的「窓」為輒例。若以「窓」作為比喻，由於此時的比喩中，既沒有能證的煙，也沒有所證的火，故不能成為輒例。

(B5)的「異於主題的種類的輒例」，註釋者認為，這是缺少能證(理由)與所證(主張命題的賓辭)之一，或兩者都缺少的誤謬。所謂輒例とは、たとえば、山に火のあることを証明する場合に、「煙あれば火あり」という大前提の命題の例証たる「かまど」を引くことである。もし「湖」を喻とすれば、その喩には能証たる煙も、所証たる火もないから、それは輒例とはならない。

(B6)は上記のような誤謬によつて推理存在於常住的虛空(同類例)中，

あるいは論証式が誤っていること、(B7)は正教ならざるものと正教として引くことで、別に説明もいらないであろう。

上の七種の不清淨な特徴の後にある解説は、初め(b1)に「意識によって知られる」という理由は、さきに挙げた「認識対象」と同じように、同類例・異類例の両者に存する広すぎる理由であるから、過大不定になることを説いている。つぎの段落(b2)は、さきの音声の「聞かれる性質」のように、主題にのみ存する属性や作用を理由とすることは過小不定の誤りを招くことを説いている。つまりこの二段は七種の不清淨のうちの(B3)と(B4)の解説である。つぎの一段(b3)は、(B1)の「異類例と同種」つまり異類例の一部に存在する理由は過小不定と本質的に同じであるという。つぎの一段(b4)は(b2)の「異類例と異種」つまり、異類例の一部に存在しない理由は過大不定と同じである、というのであるが、この二段を論理的に理解することは不可能である。注釈者のいうところも冗漫であるだけで要領をえないと。おそらく、(B1)と(B4)、(B2)と(B3)とはそれぞれ不定である点で同じである、と言

提出的推理或論證式是錯誤的，(B7)是將非正教的東西作為正教引用，這是不需要再作其他說明的。

附於上述七種不清淨特徵之後的解說的是，最初 (b1) 中的「為意識所知」的理由，因為正如與前述的「認識對象」等同一樣，是存在於同類例和異類例二者中的過大理由，所以構成過大不定。下一的段落 (b2) 說的是，恰如前述的聲音的「被聽性質」一樣，以僅存在於主題的屬性或作用為理由而導致了過小不定的錯誤。換句話說，這兩段是對七種不清淨中 (B3) 和 (B4) 的解說。下一段的 (b3) 論述

おうとしているのだと考えるよりほかに仕方がない。(b5)については説明は必要ないであろう。

まとめ 以上、『解深密經』の論理学を叙述してきたが、テキストにときと不審な点(直前の(b3) (b4)など)があるとはいって、全体としてはかなり進歩した論理的考察がなされている。その特徴を例挙するとつきのようになるであろう。

(A) 認識方法として知覚・推理・正教(聖教)の三つを認める

(B) 異類例は十分に考察されていないで、ただ推理の主題と異なったもの、つまり同類例の反対なるものとして言及される。

(C) 後代で説かれる非認識 (anupalabhi) の理由は知られていない。また、理由を同一性と結果性とに分類することも意識されていない。

(D) しかし、(2)において、理由が推理從邏輯上理解這兩段說明。註釋者 的解釋不僅冗長，且不得要領。註釋者或許是想說明 (B1) 和 (B4)，

(B2) 和 (B3) 在不定這一點上相同，就此我們只能這樣理解。就 (b5) 則沒有申述的必要。

小結 以上我們敘述了《解深密經》的邏輯學，儘管在文獻上還有許多值得推敲的地方(當前的(b3) (b4)等)，但從整體上看，應該說是相當進步的邏輯分析。若歸納其特點，則可列舉為如下幾條：

(A) 承認知覺、推理、正教(聖教)三種為認識方法。

(B) 沒有充分考察異類例，但是言及了與推理主題不同的，即與同類例相反的東西。

(C) 尚不知後世所說的非認識 (anupalabhi) 的理由。而且也沒有意識到將理由分為同一性和結果性兩類。

(D) 可是在(2)中，述及理由是內屬於推理主題的知覺對象而與「因三相」之第一相

-(b4)において、不完全ながらも、理由の同類例・異類例における有無を考察している。これは「因の三相」の第二・第三に導く思考であるといえる。

-(b1)-(b4)中、雖然還不是很完全，但還是考察了理由同類性和異類性之有無的問題。這可以說是引發「因三相」中第二、第三之

思考的先聲。

【註釋】

② 宇井『印哲研』一所收、一九二四年。

② 『宗教研究』新四卷二、三号。のち山口益『中觀佛教論疏』弘文堂、一九四四年に、再録。

③ 宇井『印哲研』五所收。

④ 註⑩参照。

⑤ 參考註⑩。

〔編按：⑧ S. Yamaguchi, Pour écarter les vaines discussions [Vigrahav-yāvartanī], *Journal Asiatique*, Juillet-Septembre 1929 (後被收錄於《山口益佛教學文集》上)，n.2；〈迴譯論的註釋性研究(一)〉(《密教文化》第八號，一九四九年，七—九頁)。〕

⑥ 收錄於註⑨的著作中。

⑦ 註⑨の著書に所載。

同的理論，以及在解說的

(b1)-(b4)中，雖然還不是很

完全，但還是考察了理由

同類性和異類性之有無的

問題。這可以說是引發

「因三相」中第二、第三之

思考的先聲。

⑧ 山口益『梵本・西藏本による國譯迴譯論』(プリント版)一九四四年、真宗大谷派安居事務所。

⑧ 山口益「迴譯論について」『密教文化』第七号、一九四九年、「迴譯論の註釈的研究」『密教文化』第八(一九五〇年二月)、第九・一〇合併号(一九五〇年五月)、第一二号(一九五〇年一二月)。

⑧ 『宗教研究』新四卷二、三號。其中山口益『中觀佛教論考』弘文堂，一九四四年重新收入。

⑨ 註⑩参照。

⑩ 參考註⑩。

〔編按：⑪ E.H. Johnston and Arnold Kunstled., The Vigrahavyāvartanī of Nāgājuna with the author's commentary, *Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol.IX, 1951; K.Bhattacharya, *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī)*, Motilal Banarsi das, 1978; 権山譯〈迴譯論〉(大乘佛典14《龍樹論集》中央公論社，一九七四)。〕

Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources, 1929, Introduction xi-xii.]

⑫ Rāhula Sāṃkṛtyāyana, *Vigrahavyāvartanī by Ācārya Nāgājuna, Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Vol.XXIII, 1937, PartII.

⑬ Rāhula Sāṃkṛtyāyana, *Vigrahavyāvartanī by Ācārya Nāgājuna, Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Vol. XXIII, 1937, PartII.

⑭ 山口益《梵本・西藏本的國譯迴譯論》(影印版)一九四四年，真宗大谷派安居事務所。

⑮ 山口益《論迴譯論》《密教文化》第七號，一九四九年。〈迴譯論の註釈的研究〉《密教文化》第八(一九五〇年二月)、第九・一〇合併号(一九五〇年五月)、第一二号(一九五〇年一二月)。

⑯ 参考註⑩。

〔編按：⑪ E.H. Johnston and Arnold Kunstled., The Vigrahavyāvartanī of Nāgājuna with the author's commentary, *Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol.IX, 1951; K.Bhattacharya, *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī)*, Motilal Banarsi das, 1978; 権山譯〈迴譯論〉(大乘佛典14《龍樹論集》中央公論社，一九七四)。〕

sin, bab で、注釈引用本文では後者が dbab である。

線部分在北京版分別為 ś in, b ab，在註釋引用的正文中後者為 dbab。

⑩ ラモット本 bstān は北京版 bstān、注釈引用本 b̄tān。北京版に纏る。

⑪ ラモット本 'thad pa'i sgrub pa'i rigs pa の下線部 分は北京版・注釈所引本文では pas.

⑫ ラモット本 de la は北京版・注釈所引本文で は de las である。

⑬ ラモット本 cin tu は北京版・注釈所引本文で は śin tu である。

⑭ ラモット本の角カッコ内の一句は北京版・注釈所引本文に付けている。

⑮ 拉莫圖本的 bstān 在北京版為 b̄sten，在註釋的引用本中為 b̄tān。根據北京版。

⑯ 拉莫圖本 'thad pa'i sgrub pa'i rigs pa 的下線部分在北京版和註釋引用的正文中為 pas。

⑰ 拉莫圖本 de la 在北京版和註釋所引用的正文中為 de las。

⑱ 拉莫圖本 cin tu 在北京版和註釋所引用的正文中為 śin tu。

⑲ 拉莫圖本的角括號中的一句，北京版和註釋所引用的正文中缺。

文、史、哲學術活動預告

夫妻對偶互動關係學術研討會

日期：2003 年 7 月 2 日

地點：中央研究院

主辦單位：中央研究院中山人文社會科學研究所

電話：+886-2-27898146
傳真：social@ssp.sinica.edu.tw

電話：+886-2-27898160
傳真：+86-10-62511143
E-mail：social@mail.nuc.edu.cn

Translation : From Theory to Practice and from Practice to Theory

日期：2003 年 7 月 3-5 日
地點：Lorient, France

主辦單位：Université de Bretagne Sud,
Lorient, France

E-mail : Jean.Peeters@univ-lbs.fr

New Technologies, Old Texts

日期：2003 年 7 月 7-9 日
地點：Leicester, UK

主辦單位：Canterbury Tales Project
傳真：+44-116-2577265
E-mail : bbordalejo@dmu.ac.uk

Barbara Bordalejo
日期：2003 年 7 月 7-9 日
地點：Leicester, UK
主辦單位：Canterbury Tales Project
傳真：+44-116-2577265
E-mail : bbordalejo@dmu.ac.uk

「世界社會學大會分論壇——全球化背景下的社會轉型」

日期：2003 年 7 月 7-11 日

地點：北京市中國社會科學院

主辦單位：中國人民大學社會學理論與方法研究中心、社會學系

電話：+86-10-62511143
傳真：+86-10-62511143
E-mail : social@mail.nuc.edu.cn

ISA Annual Conference : Leisure and Visual Culture

日期：2003 年 7 月 8-10 日
地點：London, UK
主辦單位：Leisure Studies Association
E-mail : e.kennedy@roehampton.ac.uk
Dr. Eileen Kennedy

台灣兒童圖書學術研討會

日期：2003 年 7 月 10-11 日
地點：台東大學演藝廳

主辦單位：行政院文化建設委員會
電話：+886-89-350352
E-mail : lady2100@ccnttc.edu.tw