

佛教知識論の形成(上) 佛教知識論の形成(上)

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

一、序

佛教知識論の時代区分『ヴェーダ』『ブラフマナ』ないし『ウパニシャッド』の中に論理的思考が存在したこと はいうまでもないことである。いわゆる六師外道に代表されるシュラマナ (śramaṇa, samāṇa 沙門) たち、とくにサンジャヤ (Sañjaya Velatitiputta) やマハーヴィーラ (Mahāvīra) の思想は獨得の論理を含んでいたし、これらの伝統を繼承する論理的思惟はパーリ經典における仏教思想のなかにも存在する。『カターヴァットウ』 (Kathāvatthu 論事) においてこの系統の論理思想がある程度に定型化されたことも周知の事実である。けれども、本章において、このような古代論理に触ることはできないので、注①の諸書を参照されたい。①

しかし、インドには、上記の論理学的

佛教知識論の時代劃分 眾所周知、《吠陀》、《婆羅摩那》甚至至《奧義書》中就已經存了邏輯性的思考。所謂以六師外道為代表的沙門 (śramaṇa,samāṇa) , 其中尤其珊闍耶毘羅祇子 (Sañjaya Velattiputta) 和大雄 (Mahāvīra) 的思想頗具匠心，以及繼承此類傳統的邏輯性思維，也散見於各類巴利經典中的佛教思想之中。而且，此類邏輯思想在《論事》(Kathāvatthu) 中業已獲得了某種程度的定型化，這也是眾所周知的事實。然而，由於本文不以古代邏輯為論題，故請參閱註①所列之書目①。

伝統とやや性質を異にした別系統の論理学も生成してきた。前二世紀の文法書である『マハーバーシュヤ』 (*Mahābhāṣya*) にあらわれる言語論・詭弁論、ミーマンサー派とヴァイシェーシカ派とのあいだの声の常、無常の論争（声顯論と声生論）や、ヘトウカ (hetuka)、ハイトウカ (haituka)、タルキン (tarkin) などと呼ばれた論理学者あるいは論証学者^②などから始まり、『チャラカ＝サンヒター』 (*Carakasāṃhitā*) 『方便心論』『ニヤーヤ＝スートラ』 (*Nyāyasūtra*) などを経て、論証規則の制定、五支作法の論証式の完成に至る論理学である。この系統の論理学から「因の三相」と三支作法の推論式を骨格とするディグナーガ (Dignāga 陳那) の論理学、さらに「三種の因」、「二支作法の推論式、演繹的推理を性格とするダルマキールティ (Dharmakīrti 法称、七世紀) の仏教論理学が発展していくのである。本章の叙述するものはこの系統に属する、仏教の論理学と認識論とである。

古代印度另有與之性質稍異的其他系統的邏輯學存在。如西元前二世紀出現的文法學著作《釋論》 (*Mahābhāṣya*) 中的言語論和詭辯論、彌曼差派與勝論派之間有關聲的常或無常的論爭（聲顯論和声生論），以及被稱為因論師 (hetuka)、因論者 (haituka)、覺師 (tarkin) 等的邏輯學者或論證學者^②為開端，中間經過《耆羅迦·迦耶道論集》 (*Carakasāṃhitā*)、《方便心論》、《正理經》 (*Nyāya-sūtra*)，最終發展成為以五支作法的論證式為象徵的具有完備的論證規則的邏輯學體系。由此邏輯學的系統後來又進而發展出以「因三相」與三支作法之推論式為框架的陳那 (Dignāga) 的邏輯學和以「三種之因」、「二支作法的推論式、演繹推理為特徵的法稱 (pramaṇa-prasanga) 等，更接近於以喬達摩·佛陀為代表的沙門或巴利佛教的邏輯，而在《正理經》等的邏輯學中，這些卻是近似ものであつて、『ニヤーヤ＝スートラ』などの論理学では拒否されたものである。

本章では、『チャラカ＝サンヒター』から『ニヤーヤ＝スートラ』およびナー集》至《正理經》以及龍樹 (Nāgār-

ガーブジュナ (Nāgārjuna 龍樹、一五〇—二五〇頃) ないしアーリアーテーヴァ (Āryadeva 提婆、一七〇—二七〇頃) にいたるまでを「初期論理学」と呼ぶ。「因三相」の発見、いいかえれば、アサンガ (Asaṅga 無着、四世紀)、ヴァスバンダウ (Vasubandhu 世親、四世紀、または四〇〇—四八〇頃) のころからティグナーガの仏教知識論の完成までを「中期仏教知識論」とみなし、ダルマキールティ以後の發展を「後期仏教知識論」と呼ぶことにする。

ナーガークジュナ、あるいはバー・ヴァヴィヴェカ (Bhāvaviveka 清弁、四九〇—五七〇頃) 以前の初期中觀派の論理学は、実は本章で扱う仏教論理学にとっては異端的なものである。ナーガークジュナの論理の中核をなしているテトランマ (四句分別)・ディレンマ・プラサンガ (prasanga 賜謬) などは、むしろゴータマ=ブッダを初めとするシユラマナたちやパーサーリ仏教の論理に親近なものであつて、『ニヤーヤ＝スートラ』などの論理学では拒否されたものである。

けれども『チャラカ＝サンヒター』然而，在從《醫道論集》、《方便心論》から『ニヤーヤ＝スートラ』便心論》向《正理經》的發展過程

へと發展してゆく過程で、ナーガールジュナの批判が、この系統の論理学の完成のために決定的な役割を果たした。とくに、『ニヤーヤ=ストラ』の現存形態とその理論は、ナーガールジュナの否定的介入なしには成立しえなかつたはずのものであるから、ナーガールジュナの論理思想は、これを第二節で扱うことにする。

二、初期の論理学

I. 『チャラカ=サンヒタ』

チャラカと『チャラカ=サンヒタ』『チャラカ=サンヒタ』はカーナシカ王の侍医であったチャラカ (Caraka) の編集した内科医書である

1. 『耆羅迦・醫道論集』
耆羅迦與《耆羅迦・醫道論集》

集》 《耆羅迦・醫道論集》、是迦陀ー』『チャラカ=サンヒタ』はカーナシカ王の侍医であったチャラカ (Caraka) の編集した内科医書であるが、その第三篇第八章 Vādāmārādāpādāni に、医師のもつべき教養の一端として、當時行なわれた論理学説を四四項目にわたって紹介している。この四四項目は組織も秩序もなしに並べられてゐる。このことも、チャラカの伝える論理説がかれの獨創ではなくて、當時の伝承の聞き書きであることを示している。

中、龍樹的批判對於完成此系統的邏輯學產生了決定性的作用。尤其就《正理經》的現存形態及其理論而言，若沒有經過龍樹的否定性介入，則不可能獲得成長，所以下文第二節將集中討論龍樹的邏輯思想。

二、初期的邏輯學

I. 『耆羅迦・醫道論集』

耆羅迦與《耆羅迦・醫道論集》、是迦陀ー』『チャラカ=サンヒタ』『チャラカ=サンヒタ』などにはこれら両系統の論理説がともに流入したと思われる。

チャラカはアシュヴァゴーシャ (Asvagosa 馬鳴)・マータラ (Mathara) と其第三篇第八章 Vādāmārādāpādāni 中、作為醫師應具備的教養、介紹了當時通行的邏輯學說，其有四十四個項目。此四十四個項目的排列不具有任何序列性，故可認為並非

耆羅迦 (Kaniska) 王的御醫耆羅迦 (Caraka) の編集した内科医書であるが、その第三篇第八章 Vādāmārādāpādāni に、医師のもつべき教養の一端として、當時行なわれた論理学説を四四項目にわたって紹介している。この四四項目は組織も秩序もなしに並べられてゐる。このことも、チャラカの伝える論理説がかれの獨創ではなくて、當時の伝承の聞き書きであることを示している。

(46)

『チャラカ=サンヒタ』第三篇第八

・醫道論集》和《方便心論》所記載的邏輯學說，當屬於從西元前就存在的邏輯學家 (haituka) 的傳統 (haituka) に屬するものであつたであると推定している。(3) もつとも宇井氏は古代の論理研究者は、ニヤーヤを研究したハーリトウカと詭弁論者 (vitandāśāstra) を研究した詭弁家とに分けられる、と考えていた。金倉圓照・中村元氏らは、ハーリトウカ (hetuka) をまじめな論理家、ハーリトウカを非正統の詭弁家として區別している。(4) もつとも『チャラカ=サンヒタ』『方便心論』『ニヤーヤ=ストラ』などにはこれら両系統の論理説がともに流入したと思われる。

耆羅迦與馬鳴 (Asvaghoṣa) 和摩塔羅 (Māṭhara) 並稱為迦膩色迦王手下的三賢。可是，有關迦膩色迦王在位的年代，卻有西元七八年後七八年即位說から後一四四年即位說まで諸説があつて決定できないが、かりに中村元氏の一二九一一五二年在位説をとれば、チャラカの年代もほぼ二世紀前半と考えてよいであろう。

耆羅迦與馬鳴 (Asvaghoṣa) 和摩塔羅 (Māṭhara) 並稱為迦膩色迦王手下的三賢。可是，有關迦膩色迦王在位的年代，卻有西元七八年後七八年即位說から後一四四年即位說まで諸説があつて決定できないが、かりに中村元氏の一二九一一五二年在位説をとれば、チャラカの年代もほぼ二世紀前半と考えてよいであろう。

宇井伯壽氏は、『チャラカ=サンヒタ』や『方便心論』の伝える論理説の伝統を、西紀前から存在した論理家 (haituka) に属するものであつたであると推定している。(3) もつとも宇井氏は古代の論理研究者は、ニヤーヤを研究したハーリトウカと詭弁論者 (vitandāśāstra) の詭弁家二類。金倉圓照、中村元氏則把因論師 (hetuka) 看作正式的邏輯學者，而把因論者 (haiuka) 視為非正統的詭辯家。(4) 總之，《耆羅迦・醫道論集》、《方便心論》、《正理經》等著作中均流入了上述兩種系統的邏輯學說。

耆羅迦與馬鳴 (Asvaghoṣa) 和摩塔羅 (Māṭhara) 並稱為迦膩色迦王手下的三賢。可是，有關迦膩色迦王在位的年代，卻有西元七八年後七八年即位說から後一四四年即位說まで諸説があつて決定できないが、かりに中村元氏の一二九一一五二年在位説をとれば、チャラカの年代もほぼ二世紀前半と考えてよいであろう。

章と『方便心論』とのテキストは半世紀以前にすでに宇井氏によつて精密に校訂・解説されている。⑤以後、この両書への言及は原則として宇井氏のテキストと分節とに扱つることにする。『チャラカ＝サンヒター』の四四項目の一いちの説明については宇井氏の研究を参照していただくことにして、ここでは同書の論理説の一、二の特色を述べるためにとどめる。

論理説といつても、チャラカの述べているのは純粹な論理学説ではなくて、論争の方法・規則 (*vādañāga* 論議道) である。周知のごとく、『チャラカ＝サンヒター』の伝える系統の論争法を大成した『ニヤーヤーストラ』は一六の範疇を説いている。これにチャラカのあげる四四項目を対応させると次表のようになる。もとよりそれは主題の対応であつて、発展段階に相違があるから、内容が完全に一致するわけではない。

篇第八章與《方便心論》的文本，宇井氏於半個世紀前就已經作了精确的校訂和解讀⑤。其後，學者在言及此二著時，也均以宇井本作為標準。就《耆羅迦·醫道論集》中的四十四個項目，由於宇井本中已有逐一詳細的解說，故本文只談其中有關邏輯學說的兩三個特色。

嚴格來講，耆羅迦論及的並非是純粹的邏輯學說，而是論爭的方法和規則 (*vādañāga* 論議道)。眾所周知，繼承《耆羅迦·醫道論集》之論爭法並將其集大成的《正理經》講述了十六個範疇。若將其與耆羅迦所列舉的四十四項目相比，則可列出下表。當然，這只是從主題上所作的對照，由於發展階段不同，所以內容不完全一致，也是理所當然的。

一般的特徵 『チャラカ＝サンヒター』の四四項目はもとより一から四四までの順序に並べられて、簡単な解説がなされているのであるが、それらの項目を『ニヤーヤーストラ』の一六

範疇に対応させると、順序は大きく乱れる。『ニヤーヤーストラ』の一六範疇の順序が論理的であるというわけで、『正理經』十六範疇の順序並非完全具有理性，但卻可以依稀地看出被整理過的痕跡，與之相對，耆羅迦四十四個項目的排列則是完全無原則的。儘管如此，經過整理和對照之後，我們仍能夠清楚地看出兩書之間的一致性。當然，耆羅迦就各項目的說明，雖說沒有《正理經》

にならないが、のちに『ニヤーヤーストラ』に含められた項目のほとんどをチャラカはすでにあげている。『チャラカ＝サンヒター』におけるもっとも大きな欠落は、『ニヤーヤーストラ』が力を入れて詳述する三四種のジャー^{ティ} (*jāti* 誤難) がまったく説かれていないことである。このことは、ジャー^{ティ}の理論は、ややのちに、『方便心論』やナーガールジュナの、いわば詭弁的論証を契機として、それを批判するため論理家の側で腐心して形成したものであることを示している。この点について後節で詳論する。

《正理經》的十六範疇對比，其間不具有順序上的一致性。雖說《正理經》十六範疇的順序並非完全具有條理性，但卻可以依稀地看出被整理過的痕跡，與之相對，耆羅迦論集》的論述雖不及《正理經》詳盡，

一般特徵 《耆羅迦·醫道論集》中的四十四個項目，是按照一至四十四的順序排列，每個項目都附有簡單的解說，若將此項目與

ても、かなりの数の負観 (nigrahsthāna)、すなわち、論争の一方が敗北におちいる条件を知つていて、それらは『ニヤーヤ=スートラ』においても継承されている。このことは『チャラカ=サンヒター』の論理説とは論争の規則を中心としたものであることを示しているのである。

認識の対象としてチャラカはヴァイシェーシカ派の六句義をそのままあげている。『ニヤーヤ=スートラ』では、《正理經》中、雖然並非不涉及六句義と無関係ではないけれども（たとえば自我・意などは實に屬する）、ニヤーヤが苦からの解放としての解脱への道に奉仕するものである、という觀点から、自我・身体・感官・その対象・知識・意・行為・過失・再生・結果・苦・果・苦・解脱十二個認識対象とする。

四種の認識、四種の定説、五分作法の論証など主要な事項においても両書は、説明の詳略のちがいは別として、よく一致している。

但其中卻存在大量的數的負處 (nigrahsthāna)，即導致論敵敗北的條件，這些均被《正理經》所繼承。由此可見，所謂《耆羅迦·醫道論集》的邏輯學說，其側重點顯然在於論爭的規則。

不動地舉出了勝論派的六句義。在《正理經》中，雖然並非不涉及六句義的內容（譬如自我、意等屬於實），但正理從由苦之解放而通向解脱之道的觀點出發，確立了自我、身體、感官、及其對象、知識、意、行為、過失、再生、結果、苦、果、苦、解脱十二個認識對象。

在四種認識、四種定説、五分作法等論證的主要事項上，如果我們拋開說明上的詳略，兩書的一致性則清晰可見。

表1 十六句義对照

ニヤーヤ=スートラ (《正理經》)		チャラカ=サンヒター (《耆羅迦·醫道論集》)	方便心論
1 pramāṇa 認識 (量)	11 hetu=upalabdhikāraṇa	1.3.5 知因(生因・了因)	1) 現見
1.1 pratyakṣa 知覺	18 pratyakṣa 現量	2) 比知前比・後比・同比	3) 以喻知
1.2 anumāna 推理	19 anumāna 比量	4) 隨經書	
1.3 upamāna 比定	21 aupamya 詞喻		
1.4 śabda 話言	20 aitibya 伝承		
17 śabda 話言			
2 prameya 認識對象(12種)	2~7 所量 (實・德・業・同・異・和合)		
3 saṃśaya 疑惑	22 saṃśaya		
4 prayojana 動機	23 prayojana		
5 drṣṭānta 論例	12 drṣṭānta		
6 siddhānta 定説(4種)	16 定説(4種)		
7 avayava 支分	8 pratijñā 主張		
	hetu 理由		
	udāharana 論例	11 hetu	1.3.1 比喻(具足喻・少分喻)
	upanaya 連合	12 drṣṭānta	1.3.2 隨所執(究竟義)(4種)
	nigamana 結論	13 upanaya	9 sthāpanā 立量
		14 nigamana	10 pratīṣṭhāpanā 反立量
8 tarka 悪証			
9 nirṇaya 決定			
10 vāda 論議	1 vāda (2種)		
11 jalpa 論譯	1.1 jalpa		
12 vitandā 論結	1.2 vitandā		
13 hetvābhāṣa 似因	36 abetu 非因(3種)		
13.1 savyabhicāra	36.3 varṇyasyama 所詮相似		
13.2 viruddha	c. 33.5		
13.3 prakaranaśama	36.1 prakaranaśama 問題相似		
13.4 sādhyasama	36.2 samśayasyama 疑惑相似		
13.5 kātātīta	37 atīkāla 過時		
14 chala 曲解(3種)	35 chala (2種)		
14.1 vāk-chala	35.1 vāk-chala		
14.2 sāmānyā-ch°	35.2 sāmānyā-ch°		
14.3 upacāra-ch°			

ニヤーヤ=ストラ (《正理經》)	チャラカ=サンヒター (《耆羅迦・醫道論集》)	方便心論	
15 jāti 誓難(別表)			
16 nigrasthāna 負處(22種)	44 nigrasthāna (15種) II.2 負處 17種 II.3.17 捨本宗 (NSの1, 2, 4)	(別表)	
16.1 pratijñāthāni (5.2.1)	40 pratijñāthāni 壱宗=NS 16.4		
16.2 pratijñāntarata (5.2.2)			
16.3 pratijñāvirodhā (f.13.2)			
16.5 hetvantara	33.5 viruddha (=NS 13.2) 相違		
16.6 arthāntara	33.6 hetvantara 異因		
16.7 nirarthaka	33.7 arthāntara 異義		
16.8 avijñātartha	33.8 anarthaka 無義		
16.9 apārthaka	33.9 apārthaka (vyarthaka) 灰義		
16.10 apraptakāla	33.10 vākyadosa 語失 33.11 nyūna 矢滅 33.12 adhika (2種) 増加 33.13 punarukta		
(śabda-rtha-yoh punarvacanam)	33.14 sābda-p		
16.11 nyūna	33.1 nyūna 矢滅		
16.12 adhika	33.2.1 artha-punarukta		
16.13 punarukta	33.2.2 sābda-p		
16.14 anatubhāsana			
16.15 aṇīna	33.3.1 avijñāna 不了知		
16.16 apratibhā	33.3.2.1 artha-punarukta		
16.17 viṣṭepa	33.3.2.2 sābda-p		
16.18 matānujñā			
16.19 paryanyojojyopeksana	41 abhyantijñā 誓容 44.3 anuyojiyasyānanyojo (所難詰にたいする無難詰)		
16.20 niranyojojyānuyoga	44.2 ananyojojyasyānuyoga (無難詰にたいする詰問)		
16.21 apastiddhānta	44.1 avijñāna 不了知 44.2 anuyojiyasyānuyoga (對於無難詰的詰問)		
16.22 hetvābhāsa	cf.36.37		
(十一支論証の第1 jujñāsa) (同上の第10 samkṣayavydasa) (anumānaに含める) (cf.NS 5.2.21)	15 uttara 答破 24 sayabhicāra 不確定 25 jujñāsa 欲知 26 vyavasāya 決斷 27 arthāpatti 義準 28 sambhava 隨生 29 anuyojya 所難詰 30 ananyojoja 無難詰 31 anuyoga 詰問 32 pratyanyojoja 反詰問 34 vākyapraśnapa 語詰 38 upalambha 順過 39 parihara 反駁	II.3.4.3 飾文辞無有義趣? II.3.5.1 語類圓 II.3.4.2 義無而重分別 : II.3.16 義重 II.3.10 有識者衆人悉解而猶不悟 II.3.7 自三諦法要不令他解 II.3.5 忿答不答?	

四種の認識 チャラカは(8—20)に現量 (pratyakṣa 知覺)・比量 (anumāna 推理)・譬喻 (aupamya = upamāna 比定)・伝承 (aitiḥya 聖言 = śabda) の四種の認識をあげ、(7)に別に語言 (śabda 証言) をあげている。伝承とは「ヴェーダなどの信頼すべき人の教え (āptopadeśa)」であり、語言とは可見義・不可見義・真・偽の四種である、という。可見義とは、「耳などあるとき声などの理解がある」というような世間的・科学的証言であり、不可見義とは「再生あり、解脱あり」というような聖言であり、それらに真と偽がある、という。他方、『ニヤーヤ=ストラ』(一・一・八) は証言を可見義なわち世間的証言と不可見義すなむち聖者の証言とに分けている。したがつて、チャラカが五種を、『ニヤーヤ=ストラ』が四種をあげるようであるが、内容的には一致している。もっともチャラカは(7)に義準 (arthāpatti) と隨生 (sambhava) をあげるが、『ニヤーヤ=ストラ』(二・二・二) は義準・隨生・無体 (abhāva) の三つを推理に含め、伝承量を証言に一致させている。要するに『ニヤーヤ=ストラ』はチャラカのあげた七種と、別系統の無体量とを整理して、知覚・推理・比定・証言の四種認識 耆羅迦在(18至20)項中舉出了現量 (pratyakṣa 知覺)・比量 (anumāna 推理)・譬喻 (aupamya=upamāna 比定)・傳承 (aitiḥya 聖言=śabda) 四種認識，另在(7)項舉出語言 (śabda 証言)。傳承指「吠陀等值得信賴之人的教導 (āptopadeśa)」，語言則有可見義、不可見義、真、偽四種。可見義指「通過聲音傳入耳朵等理解的」世間的、科學的證言，不可見義指「有再生、有解脫的」聖言，其中有真和偽。另一方面，《正理經》(一・一・八) 則將證言又區分為可見義即世間的證言和不可見義即聖者的證言兩種。因此，耆羅迦所列的五種與《正理經》所列舉的四種，在內容上是一致的。另外，耆羅迦於(7)項舉出義準 (arthāpatti) 和隨生 (sambhava)，而《正理經》(二・二・二) 則把義準、隨生、無體 (abhāva) 三項納入推理，使傳承量與聖言相一致。總之，《正理經》通過把耆羅迦所列舉的七項與另外系統的無体量相整合，確定了知覺、推理、比定、

四種の認識を確定したのである。

『方便心論』は一・三・五に「知因に四あり、一に現見、二に比知、三に喻知、四に隨經書なり。この四知の中、現見を四に隨經書なり。この四知の中、現見を上となす」という。ナーガルジュナも『迴諭論』第六頃に同じ四量をあげ、『ニヤーヤースートラ』とともに、知覺を最高の認識としている。したがって、知覺・推理・比定・證言の四種をあげ、知覺を最上の認識とする理論は『方便心論』の段階で成立したのである。

五支作法 宗(主張)・因(理由)・喻

(喻例)・合(連合)・結(結論)といふ五分をもつて構成される論証式は、『ニヤーヤースートラ』に始まるわけではなく、『チャラカ=サンヒター』や『方便心論』にもあらわれるから、かなり早くから成立していたものである。

五支作法 由宗(主張)・因

(理由)・喻(喻例)・合(連合)・結(結論)之五分所構成的論証式、並非始於《正理經》，而在《耆羅迦·醫道論集》、《方便心論》中既已出現，所以它的產生應該相當久遠。

『大莊嚴論經』(Kalpanānādītikā)または

Kalpanālankṛitikā)には、「僧法經に説く如きは、五分あって論義は尽すを得る。第一に言誓、第二に因、第三に喻、第四に等同、第五に決定なり」(大正四、二五九下)と書っているから、サンキヤ

證言四種認識形式。

『方便心論』一・二・五中有云：「知因有四，一為現見，二為比知，三為喻知，四為隨經書。此四知之中，以現見為上。」龍樹亦在《迴諭論》第六頃中舉出相同的四量，其與《正理經》一樣，亦把知覺作為最高的認識。由此可見，列舉知覺、推理、比定、證言四種，並把知覺作為最高的認識的理論，是在《方便心論》時期成立的。

五支作法 宗(主張)・因(理由)・喻(理由)・合(連合)・結(結論)之五分所構成的論証式，並非始於《正理經》，而在《耆羅迦·醫道論集》、《方便心論》中既已出現，所以它的產生應該相當久遠。

派が古くから五支論証式を用いていたと思われる。(6)もつとも『大莊嚴論經』は漢譯はアシュヴァガーシャ(馬鳴)に歸せられ、鳩摩羅什の訳出であるが、梵文斷片研究者劉達斯(H. Lüders)則根據落款將其判定為鳩摩羅多 Kumāra-lāta 童首·童受)所作。(7)就此烈維以及日本學者雖曾によつてこれをクマーララータ(Kumāralāta)の作としている。(7)レヴィや日本の諸学者も加わつて論争が行なわれたが、結着はついていない。このクマーララータが經量部の祖とされる人物と同一人であるとすれば、三世紀にさがることになるが、クマーララータと呼ばれた人物は何人かいるようで、決定的なことはいえない。鳩摩羅什の傳承は確度の高いものであるから、『大莊嚴論經』をアシュヴァガーシャの作と考えておいてよいであろう。

チャラカは(8)に宗を説明し、(9)に立量(sthāpanā 論証)を述べて「立量とは、その同じ宗を因・喻・合・結によって確立することである」といい、例をあげて「神我(purusa)は常住なり」といふのが宗。作られたものでないから、が因。たとえば虚空のごとし、が喻。虚空が作られたものでないよう、神我もそうである、が合。それゆえに(神我は)常住なり、が結である」と五支作法を述

自古以來就曾採用五支論証式(6)。

有關《大莊嚴論經》的作者，漢譯

將其歸於馬鳴名下，譯者為鳩摩羅什，但梵文斷片研究者劉達斯(H. Lüders)則根據落款將其判定為鳩摩羅多 Kumāra-lāta 童首·童受)所作。(7)就此烈維以及日本學者雖曾展開論爭，但結果則不得而知。如果此鳩摩羅多與經量部之祖為同一人的話，那麼即可上溯至三世紀，但被稱作鳩摩羅多的人物自古以來並非一人，所以仍無法獲得確切的結論。考慮到鳩摩羅什的可信度極高，所以在此仍把《大莊嚴論經》的作者認作馬鳴。

耆羅迦於(8)項說明了宗，於(9)敘述了立量(sthāpanā 論証)，云：「所謂立量，即依因、喻、合、結而確立同宗」，而通過舉例「神我(purusa)為常住，此為宗。由於不

被作而為因。譬如虛空一樣，此為喻。如虛空不被作一樣，神我亦如此，此為合。因此，(神我)為常住，此為結」，闡述了五支作法。

べている。ブルシアの常住性の論証を五支作法の例としていることは、たまたま、『大莊嚴論經』が、サンキヤ派が五分の論議を用いた、と云っているのに一致する。

チャラカは①において、上記の論証と対立する「神我は無常なり」の反立量(pralishṭāpanā)と同じように五支作法であげたのちに、仰において五支のうちの因を説き、「因とは認識の原因(upalabdhikāraṇa)」であり、⑧それは知覚・推理・伝承・比定であって、これらの因によって認識されるものが真理である」という。五支の中の因を認識の原因(知因)つまり認識方法と考え、そこに四種の認識を並べているのである。この方法は『ニヤーヤ=スートラ』『方便心論』には見られないが、『瑜伽論』や『阿毘達磨集論』でも踏襲されている。

知因といふことは『方便心論』にもあらわれるが、そこでは知因は五支作法とは関係づけられず、純粹に四種の認識の総称としての「プラマーナ」の意味に用いられている。『ニヤーヤ・スートラ』(一・一・三四)は五支のうちの因を「喻と同性質することによって所詮を証明するものが理由である」と正

以五支作法为例說明神我之常住性的論證方式，與《大莊嚴論經》經常提到數論派採用五分議論的情況相符合。

2. 『方便心論』

耆羅迦在①中同樣通過五支作法論述了與上述論證相反的「神我為無常」的反立量(pralishṭāpanā)，其後在①中闡述了五支中的因，即「因為認識的原因(upalabdhikāraṇa)」。它們是知覺、推理、傳承、比定，依此等之因而認識的，就是真理」。把五支中的因看成認識的原

因(知因)即認識方法，並將四種認識置於其中的作法，雖不見於《正理經》和《方便心論》，但在《瑜伽論》或《阿毘達磨集論》中卻有繼承。

這樣的説明を与えてゐる。チャラカにくらべると、後二書の論理意識ははるかに高い。

2. 『方便心論』

雖說《方便心論》的著者『方便心論』之名不見於《經錄》，及至宋名是經錄のなかにはなく、宋版大藏經にいたつて「龍樹菩薩造。後魏建興年、吉迦夜、曇曜とともに訳す」とされ、元・明大藏經にもそのように記されたが、高麗本では作者不詳とされた。訳年は四七二年である(大正三二、二二注3の「建興」は「延興」の誤り)。梵本はもとより、チベット訳も存在しない。

《正理經》(一・一・三四)將五支的因正確地解釋為「依據與喻等同性質而證明所證之物為理由」。

與耆羅迦相比，後二書的邏輯意識更加顯著。

宇井氏は「方便心論の註釈的研究」(印度哲學研究)第二、一九二五年所

宇井氏は「方便心論の註釈的研究」(印度哲學研究)第二、一九二五年所

收)において、『方便心論』の著者について「予は已に宋版の説の全く誤で信ずるに足らないことを明にし得たと信ずるから、此論はつまり龍樹以前に小乗佛教を奉ずる者の手になったものであると考える」といっている(四七五ページ)。この宇井説は『仏書解説大辭典』や『望月佛教大辭典』にもとり入れられ、今まで定説となつてきている。しかし実は、「宋版の説の全く誤で信ずるに足らぬこと」は少しも明らかになつてゐないのである。

宇井氏が龍樹作を否定するにいたつた根拠は、本書の「明造論品第一」第三、八種論法各論の(二)所執(定説)のなかにある「十二因縁、苦習滅道、三十七品、四沙門果の如き、是の如き等の法を仏の正義と名づく」(大正三二、三四上。宇井本四九一ページ)という文章ただ一つである。この文章を解説して宇井氏はいう。「十二因縁四諦三十七道品四果を仏正義となすのは最もよく著者が小乗佛教徒なることを示して居る。若し竜樹が眞の著者ならば仏正義を此の如きものとして列举することは何人にも首肯せらるゝことでないであらう。」

九二五年所收)中就著者指出：「予明確相信宋版之説全謬、不足為信，故認為此論當出自龍樹以前崇奉小乘佛教者之手」(四七五頁)。此宇井説被編入《佛書解說大辭典》和《望月佛教大辭典》中，至今仍被尊為定説。可是，有關「宋版之説全謬、不足為信」的說法，至今仍無更明確的解釋。

作為宇井氏否定龍樹為著者的根據，是因為此書「明造論品第一」第三、八種論法各論之(二)所執(定説)中只出現了「如十二因縫、苦集滅道、三十七品、四沙門果、如是等法名佛正義」(《大正藏》第三十二冊，第二十四頁上。宇井本四九一頁)一段敘述。就此段文章，宇井解釋說：「把十二因縫、四諦、三十七道品、四果視為佛正義，是著者為小乘佛教徒的最好例證。如果說龍樹是著者的話，那麼將此類項目列舉為佛正義的作法，

わたくしには、ナーガールジュナが所執つまり「定説」(siddhānta)に四種(『ニヤーヤ=スートラ』『チャラカ(siddhānta)』有四種(與《正理經》《耆那ヒターラ》の四種定説とほぼ等しいもの)あることを説明し、ついで(二)において、ブッダ・事火外道・音声外道・医法・衛世師(ヴァイシェーシカ)・僧伽(サンキヤ)・瑜伽外道・尼乾陀(ニルグランタ)・計一外道・計異外道といふ各学派の学説を「定説」の例としてあげている。このような個所に出てくる「仏正義」がかりに著者の自説でなかつたとしてもなんら差支えのないものである。

我本人也弄不清楚龍樹為什麼不能把十二因縫、四諦、三十七道品、四果視為佛正義的理由。不僅佛的正義不能夠依大、小乘來區分，而且龍樹在由小乘轉入大乘之前，曾熟讀小乘經論，就這一點鳩摩羅什所著《龍樹菩薩傳》已有相關的記載，而且從他著作的本身也可以找到充足的證據。此外，宇井氏的文章中並沒有解釋龍樹為什麼不能撰寫此書的理由。

『方便心論』第一章第三はその(一)において所執つまり「定説」(siddhānta)に四種(『ニヤーヤ=スートラ』『チャラカ(siddhānta)』有四種(與《正理經》《耆那ヒターラ》の四種定説とほぼ等しいもの)あることを説明し、ついで(二)において、ブッダ・事火外道・音声外道・医法・衛世師(ヴァイシェーシカ)・僧伽(サンキヤ)・瑜伽外道・尼乾陀(ニルグランタ)・計一外道・計異外道等各學派的學説作為「定説」之例證。在這種場合所出現的「佛正義」，即使認為它不是出自著者的自説，亦是無可厚非的。

それだけではない。この書物のなか不僅如此。此書中亦隨處可以

には大乗、あるいはナーガルジュナの空思想を反映している文章は随所にあらわれる。宇井氏の訓讀文のまま二、三あげておこう。

人あり計す。識是れ我なり、諸行は空無我なるを以ての故にと。一切の行は皆是體に於てあるにあらずとは此は道理にあらず。行は是れ識の因なり。因無我なるが故に識云何ぞ我ならむ。(五〇二ページ)

若し愚者の為に深義を分別す、所謂諸法は皆悉く空寂にして我なく人なく幻の如く化の如くにして真実あることないと、斯の如き深義が智者乃ち解す、凡夫若し闇かば迷惑し墮落す、是則ち處時語と名づけず。若し諸法には業あり報及び轉解等、作者受者ありといはゞ淺智のもの若し聞かば即ち信受す、錯謬和合するとき則ち火生ざるを得るが如し。(五〇四ページ)

若為愚者分別深義、所謂諸法皆悉空寂、無我無人、如幻如化、無有真實。如斯深義、智者乃解等、凡夫若聞、迷惑墮落、是則不名處時語。若言諸法有業有報、及轉解等、作者、受者、淺智若聞、即使信受、如錯謬和合、則火得生。(第五〇四頁)

諸法は皆空無主なり、現見の万物は衆縁の成なるが故に……。(五〇四ページ)

これらの文章をみずから訳しながら、本書を「龍樹以前に小乘仏教を奉する

見到反映大乗或龍樹空思想的句段。以下依據宇井氏的訓讀文舉二、三個例子。

有人計識是我。以諸行空無我故。非一切行皆是於識、此非道理。行是識因。因無我故、識云何我。(第五〇二頁)

若為愚者分別深義、所謂諸法の著者をナーガルジュナと断定するつもりはないが、これをかれが書いたとしても怪しむに足りない、と思う。

五支作法 さきに十六句義对照表において『ニヤーヤーストラ』『チャラカ=サンヒター』『方便心論』のとりあつかう項目を比較しておいた。一一の項目の内容については宇井氏のすぐれた解説を参照していただくことにし、以下には重要な項目についてのみ解説しながら、『方便心論』の特殊性を論じてゆくことにする。

如言諸法皆空無主、現見萬物眾縁成故……。(第五〇四頁)

对照表を一見して目立つことは、『方便心論』には『ニヤーヤーストラ』の『方便心論』中缺少《正理經》的「アヴァヤヴァ」(avayava)すなわち論証分」(avayava)，即論證式五支分の

或者の手になった」と断定する宇井氏の考え方には、当惑するばかりである。宇井氏的研究將《方便心論》譯回梵

龍樹以前崇奉小乘佛教者之手」的言及が數個見られるが、空は大乗だけに特殊のものでないし、あるものは後代の挿入であろう、という意味のこと云い、宇井氏に従って、本書を小乘の著作と考えている⑨。しかし、宇井氏やツッチの見解が正しいはどうしても思えない。わたくしは、『方便心論』の著者をナーガルジュナと断定するつもりはないが、これをかれが書いたとしても怪しむに足りない、と思う。

五支作法 在前面列出的十六句義對照表中，我們比較了《正理經》、《善羅迦·醫道論集》、《方便心論》中的各個項目。由於宇井氏已對其中的每個項目都作了詳盡的解讀，故以下僅就其中幾個重要的項目做必要的解說，以便說明《方便心論》的特殊性。

宇井氏的用意何在。慈齊依據宇井氏的研究將《方便心論》譯回梵文，並在序言中指出，此書雖幾處言及空論；但空並非為大乘所獨有，而且有些內容還可能是後代加上的，所以他是因襲了宇井氏的說法，仍把此書看作小乘的著作⑨。然而，我並不認為宇井和慈齊的見解是正確的。我並不是一定要強意地認為《方便心論》的著者就是龍樹，而只想為明此書即出自龍樹之手亦不足為怪。

式の五支分の説明が欠落していることである。五支論証式はこの時代の論証学の中心的課題であったから、この項目を欠いていることはほんはだ不思議である。宇井氏は第一章の内容である八種論法の解説を終えたところ（五四二頁）で、「八種論法のみでは論議をなす心得置くべきことを述べたに止って、論議其ものの如何を知らしめ得ないのは大欠点である」という。これも本論に五支論証の説明がまったくないことを指摘しているのである。第二章以下、終章にいたるまでも、その説明はついにあらわれない。

けれどもこのことは、『方便心論』が五支作法を知らなかつたことを意味しない。本書にはその議論の例証として五支論証式、あるいはその合・結を省略した三支の論証は無数にあらわれるからである。たとえば第四章第二節の「增多相應」に批判される論証、「私は常なり（宗）。根覚にあらざるが故に（因）。虚空は覚にあらず、是故に常たり、一切の根の為に覚せられざるものは尽く皆是常なり（喻）。而して我は覺にあらず（合）。常にあらざるを得むや（結）」（大正三二、二八上。宇井本五七四ページ）

解説。由於五支論證式是此時期論證學的中心課題，所以缺少該項目是極其不可思議的。宇井氏在解釋完作為第一章內容的八種論法後（五四二頁）說：「其論義僅止於敘述八種論法，而忽略了就其本身的解釋，這是缺憾。」這是對本論中完全缺少就五支論證進行說明的指責。第二章以下，乃至最終章，均未出現相應的說明。

然而，這並不意味著《方便心論》的作者對五支作法的無知。因為在此書中不只一次地出現了作為例證而採用五支論證式或省略掉結、合的三支論證的情況。比如，第四章第二節「增多相應」中出現的被批判的論證，「我常（宗）。

非根覺故（因）。虛空非覺，是故為常。一切不為根所覺者，盡皆是常。一切不為根所覺者，盡皆是常（喻）。而我非覺得（合）。非常乎（結）」（《大正藏》第三十二冊，第二十八頁上。宇井本第五七四頁）

は、多少冗漫はあるが、五支の形式をとっている。それにもかかわらず、論の説明が第一章第三節の（一）にあるばかりは、五支論證の形式も、喻以外の四支の役割もどこにも説明されていない。

四頁），此論證雖然顯得有些鬆散，但五支之形式已經具備。不僅如此，有關喻的説明除了出現於第一章第三節（一）外，其他均不見有關五支論證形式或喻以外其他四支之

作用的説明。

如果像宇井氏一樣把這樣的情況解釋為「缺憾」，總覺得不妥。假如我們把這種情況簡單地看成出於著者記述上的疏忽的話，那麼是極其不符合常理的。這樣一來，唯—可能的解釋，就是著者有意識地意識的にそれを書かなかつた、いいかえれば、論証學の記述はこの書物の目的ではなかつたということであろう。これが、わたくしがこの書物を「反論理學書」と呼ぶ第一の理由である。それは、この書物は、當時の論証學を、記述するのでなくして、批判するためには書かれた、ということを意味する。

誤難 『チャラカ＝サンヒター』には「誤難」(jāti) はまったく説かれておらず。『ニヤーヤ＝ストラ』は二四種の誤難を一一ち説明し、それらにたいする反駁の仕方をも教えている。『方便心論』は時代的にこの兩書の中間にあって、二〇種の「相應」を説いている。こ

の相應は事實上、誤難に相當するものであるから、はじめてそれを説いて『ニヤーヤ=ストラ』への道を準備した『方便心論』はインド論理学史の上で注目すべき地位を占めることになる。もっとも、似因 (*hetvābhāsa*)・曲解 (chala)・負處 (*nigrahasthāna*)と誤難との區別は論理的に判然としているわけではなく、前三者のうちの多くのものは、それを他者を攻撃するために用いれば、それ難になるし、誤難が見破られれば、それは負處、つまり敗北の条件になる。似因は『ニヤーヤ=ストラ』では二二種の負處の第二二として再出するし、『方便心論』は『ニヤーヤ=ストラ』の二種の曲解 (chala) にあたるものを似因のうちに数えている。

『方便心論』のいう「相應」が *jati* の誤語であるかどうかは後に論ずる。宇井氏は「相應はジャーティの誤語ではないであろう」といつている。(五六九ページ)。わたくしもこの語はおそらく *prasanga*, *prasanga-jāti* などの漢訳であると思っている。「ジャーティ」という語は『ニヤーヤ=ストラ』とナーガルジュナの『ヴァイダルヤ=ストラ』(*Vaidalyasūtra*) の段階ではじめて用いら

「相應」。此處の相應、實際上相當於誤難、所以作為首次出現這樣的說法、並以此為《正理經》的出現做準備的《方便心論》，在印度邏輯學史上佔據著特殊的位置。至於似因 (*hetvābhāsa*)、曲解 (chala)、負處 (*nigrahasthāna*) 與誤難的區別，在邏輯上無法作出分明的判斷，前三者中的大多數是用來攻擊論敵的，不僅可以成為誤難，一旦誤難被識破，則會轉化為負處，即敗北的條件。似因在《正理經》中又作為二十二種負處的第一、二七下。宇井本五六八ページ) 二、二十二項再次出現，《方便心論》亦把《正理經》中相當於二種曲解 (chala) 的部分歸入了似因之中。

有關《方便心論》中所說的「相應」是否為 *jāti* 的譯詞的問題，容後文再述。就此宇井氏曾說：「相應大概不是 *jāti* 的譯詞」(五六九頁)。

我也認為此語恐怕是 *prasaṅga*,

prasaṅga-jāti 等的漢譯。「*jāti*」一詞的使用或許始於《正理經》及龍樹造《廣破經》(*Vaidalyasūtra*) 的時

されたのではないかと思われる。

しかし、『方便心論』のいう「相應」は「相應」に相當するものであるが、その用いられ方はまったく逆である。『ニヤーヤ=ストラ』における誤難は詭辯錯誤的反弁的な誤った反論であつて、当然それはふたたび反駁されるはずのものであるが、『方便心論』の相應は、正当な批判として記述されているのである。本書の第四章「相應品」の冒頭に「問答相應」について記述されているのである。本論は二十種あり。若し人能く此二十の義を以て正理を助発するときは是人を「真實論を解すと名づく」(大正三七、二七下。宇井本五六八ページ) といつてのことからも明らかである。『ニヤーヤ=ストラ』およびその『バーシュヤ』(*Nyāyabhaṣya*) では、ある立論にたいする誤難をあげ、後者をまた論破するという形式で誤難は紹介されている。『方便心論』では立論にたいする相應をあげるだけで、その相應が正しい批判であると考えられているのである。

宇井説への疑問 『方便心論』四・二「二十相應各論」では、さきに引いた「我論」四・二、「二十相應各論」中、將上文引述的「我常。非根覺」という五支論証を立論としてあげ、そ

可見、『方便心論』中所說的形式介紹誤難的。而在《方便心論》中，只舉出針對立論的相應，並認為此相應就是正確的批判。並立論的誤難，然後再將其駁倒的形式介紹誤難的。而在《方便心論》中，只舉出針對立論的相應，並認為此相應就是正確的批判。

の同一の論証を二十種の相応で論破する形がとられている。宇井氏はこの一部節を訓読したあとでつぎのコメントを行っている(五七七ページ)。

此の章の全体を読み来つて最後の(若し復人あり声は常なりと立つるも亦上の如き二十種の法の同と異を以て之を破す)を読みと此論の讀者は確に此二十種は我常と声常との主張に対して二十方面から論破し得ることを説いて居ると解したこと判明。然少しく因明論理の事を知るものはたどひここに相應といはるゝもの即ちジャーティが誤謬なることを聞かされなかつたとしても、二十種の一つの破を見れば明確に知らるゝ如く、此論は誤れる能破を説くものなことは了解し得られねばならぬ筈である。これをしも正しい能破と見、我常声常を之によつて破し得となす如きは實に沙汰の限であるといはねばならぬ。然し著者が已に此の如く解して居たと見られないのは此の如き人が因明論理の書を著はず道理は絶対にあり得ることでない、から、罪は全く讀者に帰する。

對同一論證以二十種相應加以一反駁。宇井氏在訓讀完此一節後，作出了如下評論(五七七頁)：

讀罷此章的全部內容，尤其當讀到「復若有人立聲是常，亦以如上二十種法同異破之」一句時，即可判明此論的讀者的確試圖說明此二十種是從二十個方面針對我常與聲常之主張所作的反論。可是，只要瞭解一點因明邏輯的人都會知道，即使此處被稱作相應的概念，即 *jāti* 被作為誤難應用，那麼來着，亦必須清楚此章的宗旨在於說明可以導致對方進入窮境的能破。把這些看作正確的能破，並以此破除我常聲常之類的作法，實在是荒謬之至。可是，原著者的意圖並非如此，他也沒有可能撰出這樣的邏輯學著作，因此其罪過完全在於讀者。

このように一方的に罪を着せられてしまったのでは、漢訳者は救われない。對漢譯者未免有失公允。首先，就「荒謬之至」的誤解，是出自漢譯者，還是出自原著者，對於沒有原典或藏譯的此書來說，實在無從判斷。而且，是出自無知的誤解，還無知は必ずある。そのうえ、果たしてそれが無知にもとづく誤解であるのか、ある目的をもつて意図的に書かれたものであるのかも明らかでない。宇井氏は『方便心論』を『チャラカ=サンヒター』や『ニヤーヤ=ストラ』と同じ性質の論理學書と考えていたために、このような解釈しかできなかつたのであるが、もし、『方便心論』が當時の論理學を批判し、揶揄する目的をもつて書かれたものであるならば、誰弁をもつて論理學を否定したとしても少しも不思議はないのである。われわれは當時、いわゆる詭弁や逆説を用いて論理學を攻撃した偉大な哲學者がいたことを知っている。ほかならぬナーガルジュナその人である。もし『方便心論』が「沙汰の限」りのものであるならば、ナーガルジュナの『ヴィアイダルヤーストラ』『迴論』『中論』も「沙汰の限」りのものであろう。なぜなら

宇井氏將過錯全部歸於譯者，對漢譯者未免有失公允。首先，就「荒謬之至」的誤解，是出自漢譯者，還是出自原著者，對於沒有原典或藏譯的此書來說，實在無從判斷。而且，是出自無知的誤解，還無知は必ずある。そのうえ、果たしてそれが無知にもとづく誤解であるのか、ある目的をもつて意図的に書かれたものであるのかも明らかでない。宇井氏把《方便心論》視為與《耆羅迦·醫道論集》和《正理經》等同性質的邏輯學著作，所以才做出上述解釋，如果說《方便心論》是以批評和諷刺當時的邏輯學為目的撰出的著作的話，也就是旨在以詭辯來否定邏輯學，也是不可能的。以詭辯或逆説來攻擊邏輯學的偉大哲學家，在當時的確存在，在，他便是我們所熟知的龍樹。如果《方便心論》屬「荒謬之至」的典籍，那麼龍樹的《廣破經》、《迴論》、《中論》也就不得不被列為「荒謬之至」之數了。那是因為，龍樹與《方便心論》的著者一樣，也常常通過逆用誤難和詭辯來否認邏輯學。

者と同じように、誤難と詭弁を逆用して論理学を否認しているからである。

『方便心論』の「相應品」は論理学の理論を記述しているのではなくて、それに見たときにはじめてこの書物は正当に理解され、評価されるのである。これが、わたくしがこの書物を「反論理学書」と呼ぶ第二の理由である。

3. 『方便心論』とナーガールジュナ

『方便心論』の構成 『方便心論』一巻は「明造論品第一」「明負處品第二」「辨正論品第三」「相應品第四」の四章よりなる。宇井氏は『印度哲学研究』第二、四七三—五八五ページにおいて、本書のテキストを校訂し、訓讀を掲げ、そして詳細な解釈を行なつてい る。また氏は第一章を「造論の趣意、(二)八種論法總論、(三)八種論法各論の三節に分け、第三節を(1)喻、(2)所執、(3)語善、(4)言失、(5)知因、(6)應時語、(7)似因、(8)隨語難の八項に細分する。第二章は(一)語法、(二)負處非負處、(三)負處各論等章、各論に、第三章は(一)如法論、(二)正法論、(三)二十相應總論、(四)二十負處非負處、(五)負處各論等章、第

《方便心論》的「相應品」並非在記述邏輯學的理論，而是對其進行批判。只有明確這一點，才能正確地理解和評價此書。這是我稱此書為「反邏輯學書」的第二個理由。

3. 『方便心論』與龍樹

『方便心論』的構成 『方便心論』一卷由「明造論品第一」、「明負處品第二」、「辨正論品第三」、「相應品第四」四章構成。宇井氏於《印度哲學研究》第二、四七三—五八五頁中校訂了此書的版本，給出訓讀，並逐一作了相應的解釋。宇井氏將第一章分為(一)造論的目的、(二)八種論法總論、(三)八種論法各論等三節，第三節又細分為(1)喻、(2)所執、(3)語善、(4)言失、(5)知因、(6)應時語、(7)似因、(8)隨語難等八項。第二章分為(一)語法、(二)

第一章は、『ニヤーヤースートラ』の第一章が十六句義の説明であるように、八種論法の説明である。五一—五二ページの対照表からわかるように、十六句義にくらべると、本書の八種では十六句義全部を尽くしていない。なかでも、さきにも述べたように、『ニヤーヤースートラ』の「アヴァヤヴァ」論証の五支分の説明が欠落している。もっとも、たとえば『ニヤーヤースートラ』の「チャラ」(chala曲解)が似因の中に含められていたりもする。第二章は『ニヤーヤースートラ』第五章第二節「チャラ」(負處。二二種)に相当するもので、一七種の負處を解説している。第三章は、対論者が自我の存在や涅槃の無存在を主張するのに対して、佛教の立場から反駁して無我・涅槃を論証するという形になつていて。涅槃を論証するさいに、pariyudāsaとprasiya-pratisedhaの二種の否定を用い、涅槃を前

部分、第四章則由(一)二十相應總論、(二)二十相應各論、(三)餘論、(四)結論等部分構成。本文亦基本採用宇井氏の分段、文本和訓讀。

正如《正理經》的第一章為就十六句義的説明，《方便心論》的第一章亦是對八種論法的説明。從五十一—五十二頁的對照表我們可以清楚地知道，與十六句義相比，本書的八種論法並沒有完全囊括十六句義。其中，正如前面所敘述的那樣，它缺少了《正理經》「支分」(avayava)論證中的五支分的說明。另外，《正理經》的「曲解」(chala)也包含在似因之中。第二章相當於《正理經》的第五章第二節「負處」(nigrahasthāna二二種)，其中解釋了十七種負處。第三章與對論者主張自我的存在以及涅槃的不存在等相反，而從佛教的立場上予以反駁，論證了無我和涅槃。在論證涅槃時採用了pariyudāsa和prasiya-pratisedha兩種否定，並根據前者將涅槃認定為有(宇井，

る(宇井、五五九ページ)。またこの章の第二節には『ニヤーヤ=ストラ』の

「六主張論議」(śatpakṣin)(五・一・三九一(śatpakṣin)(五・一・三九一-

四三)やナーガールジュナの『廻諍論』(Vigrahavyāvartanī)二にあらわれる「六種

論議」(śatkoṭiko vādah)と類似した議論を「正法論」と呼んでいる。これについて

は後に論述する。全体として第三章は

第四章「相應品」のための序論という性格をもつてゐる。第四章は二〇種の「相

応」を解説していて、『ニヤーヤ=スー

トラ』第五章第一節「ジャーティ」(誤

難。二十四種)と似ているけれども、その本質がまったく異なることは、すでに触れたし、後にも詳論する。

ここで『方便心論』の内容を一いち解

説することはしない。それは宇井氏の前掲論文に尽くされているからである。

ただ、『方便心論』とナーガールジュナとの関係を明らかにしたいと思う。

『方便心論』における論法とナーガー

ルジュナの論法との類似ないし親近性を明らかにできれば、前節において論じてきた『方便心論』の著者および性格の問題にさらに光を投ずることができるであろう。そのさい、この書の述べる二〇種の相應とナーガール

ジュナの論法との比較が中心になるが、

しばらくそれを保留しておいて、「方便

心論」の第一「明造論品」、第二「明負

論品」、第三「弁正論品」のいくつかの項目についてナーガールジュナ

との関係を検討することから始めよう。前掲の「十六句義对照表」を参照されたい。

第五五九頁)。另外、此章第二節將與《正理經》的「六主張論議」

第四章對二十種「相應」進行了解說，近似《正理經》第五章第一節的「誤難」(jāti 二十四種)，但其

本質完全不同，這一點前面已經提過，以後還將詳述。

在此我不擬對《方便心論》的內容加以一一解說，因為這些已經包括在前述宇井氏的論文之中，而只想就《方便心論》與龍樹的關係加以說明。

ジュナは『廻諍論』第六四頌とその自注

の中で、「デーヴアダッタが家にいない」ということばは「デーヴアダッタの無存在を作り出す(karoti)」ではなくて、ただデーヴアダッタの家にいないことを知らしめる(jñāpayati)だけであ

ることを明確にする」といふ、「ものに本体はない」といふことばも同様である、といつてはいる。

⑩このことは、ナーガールジュナが生因(作因)と了因の區別を知っていたこ

とを示している。

如果我們可以明確《方便心論》在論證方法上與龍樹具有類似性或相近的話，就會為前節討論的《方便心論》的作者及其性格特點等問題提供啟示。這樣一來，此書的二十種相應與龍樹論證方法之間

的比較就將成為中心議題。我暫且將此加以保留，而先針對《方便心論》的第一「明造論品」、第二「明負

論品」、第三「弁正論品」中的

一些問題，從探討其與龍樹的關係開始著手。就此請參考前面的「十

六句義對照表」。

生因・了因 《方便心論》在

一・二(宇井、四七八頁)論述「八

種論法總論」時，將知因分為生因

(kārana-hetu)和了因(jñāpaka-hetu)

兩種。此兩種知因在《耆羅迦

醫道論集》中並沒有記載，所以這

樣的區分始於《方便心論》。龍樹

在《廻諍論》第六十四頌及其自注

中指出，「提婆達多不在家」一句並不是說「創造(karoti)出提婆達

多的不存在」，而只是「告知

(jñāpayati)提婆達多不在家」，對

「物沒有本體」這句話的理解也是

一様⑩。這充分說明龍樹知曉生因(作因)與了因的區別。

カ=サンヒター」にも、それ以前の『マハーバーシュヤ』(*Mahābhāṣya*)など^⑪にもあらわれるが、認識を現見・比知・喻知・隨經書(それぞれ *pratyakṣa*, *anumāna*, *upamāna*, *śabda*)の四種に確定したのは『方便心論』がはじめてである、とさきにも述べた。ナーガールジュナは『迴諦論』五・六・三〇頃および注において同じ四種の認識をあげている。『ニヤーヤ=ストラ』においてもその四種は繼承されている。ナーガールジュナと『ニヤーヤ=ストラ』の時代的・内容的な比較は後節でとり扱う。

『迦・醫道論集』以及其前の『釋論』(*Mahābhāṣya*)等^⑫中都有曾出現。但正如前面所指出的、將認識形式確定為現見・比知・喻知・隨經書(*pratyakṣa*, *anumāna*, *upamāna*, *śabda*)四種的，則始於『方便心論』。龍樹在《迴諦論》五・六・三十頃以及自註中舉出了相同的四種認識，而《正理經》也繼承了此四種認識。有關龍樹與《正理經》在時代以及內容方面的比較，我將在後面的章節詳述。

論 嘘を、愚者と賢者がそれについて等しい知を有する事柄である、と規定するのは、表現に多少の異同はあるけれども、チャラカ(一二)、『方便心論』(一・三・一)、『ヴァイダルヤ論』(二七)、『ニヤーヤ=ストラ』(一・一・二五)と共に注目せねばならないことは、『方便心論』(一・二・一)だけが、喻に具足喻と少分喻との二種を分けていることである。ナーガールジュナは『ヴァイダルヤ論』二七、二九において、同喻について「まさに同類であるからこそ、火は火のたとえとならない」「また、部分的に同類

であるから喻例となるのだ、と言うとしても、そうではない。山と髪とのばかりのように」という。これは、全面的に同類であれば火と火とのように同一になつてしまし、部分的に同類であれば山と髪も存在性・單一性・有形性などの点で同類となつてしまふ、というのである。ナーガールジュナが『方便心論』の具足喻・少分喻の理論に拘つていることは明らかである。

似因・曲解・誤難 似因(*hetvābhāṣa*)は『ニヤーヤ=ストラ』の五種に対し、本書では八種あげられているが、その第一「隨其言橫為生過」と第二「就同異為生過」とは、説明されている内容からみて、明らかに『ニヤーヤ=ストラ』の「語の曲解」(*vāk-chala*)と「一般化の曲解」(*sāmānya-cchala*)に相当する。しかも第一の「隨其言橫為生過」の例として、「新衣を着ている」(*navakambala*)若者というのを「丸衣を着ている」と曲解することのほかに、「山を燒く」といふたのを「草木を燒くのであって、どうして山を燒こうか」と難ずる例をもあげている。後者は『ニヤーヤ=ストラ』では「棧敷は喫采豆」で例示される、第三の「比喩の曲解」(*upacāra-cchala*)に

迦・醫道論集》以及其前¹¹的《釋論》(*Mahābhāṣya*)等¹²中都有曾出現。但正如前面所指出的、將認識形式確定為現見・比知・喻知・隨經書(*pratyakṣa*, *anumāna*, *upamāna*, *śabda*)四種的，則始於『方便心論』。龍樹在《迴諦論》五・六・三十頃以及自註中舉出了相同的四種認識，而《正理經》也繼承了此四種認識。有關龍樹與《正理經》在時代以及內容方面的比較，我將在後面的章節詳述。

論 將喻規定為不論愚者與賢者都具有相同認知的說明，這在《善羅迦》(一一)、《方便心論》(一・三・一)、《廣破論》¹³(二七)、《正理經》(一・一・二五)等文獻中均有大同小異的表述。然而，須要特別注意的是，只有《方便心論》(一・二・一)將喻區分為具足喻和少分喻兩種。龍樹在《廣破論》二七、二九中就同喻概念指出「正因為是同類，所以火不能成為火的比喻」，「此外，像山與毛髮之間，其間儘管一部分屬於同類，

相当する。つまり『方便心論』の第一の曲解は『ニヤーヤ=ストラ』の第一と第三とを兼ねていることになる。しかも、『ニヤーヤ=ストラ』（一・二・一五）は、「比喩の曲解は語の曲解と異なる」いう反論をあげて、これを破している。宇井氏もいうように（五三六ページ）、『ニヤーヤ=ストラ』の論破している反論とは『方便心論』の説にほかならないことになる。

ところが『方便心論』はチャラを似因に含めているだけではなく、例をあげて説明したあとで、「我が故に生と名づくや」と設問し、それにたいして「泥の中に瓶性があるから瓶を生ずるよう、瓶をあげ、これをさらに非難して「それなら、水もまた有るから瓶を生ずるはずだ」という。そしてこれを「同異尋言生過」と名づけている（宇井、五三七、五三〇ページ）。

わざわざ「生」について問答を掲げるのはさきの二種の似因の名に含まれる「為生過」という語の説明であるとしか考へられない。chala や hetvābhāsa に「生」の意味はないから、「生過と為す」の原語は jāti (誤難) であったかを疑わしめ

便心論》第一之曲解兼含著《正理經》中的第一和第三。而且，《正理經》（一・二・十五）又作為反論舉出「比喩之曲解不異於詞的曲解」的論點。宇井氏也曾指出（五六頁），《正理經》之論破的反論，實際上就是《方便心論》的觀點。

然而，《方便心論》不僅將曲解包含在似因中，而且在舉例說明以後又提出「因何故而名生」之設問，並給出相應的答「泥中有瓶性，故生出瓶，與此相同，因有故答をあげ、これをさらに非難して「それなら、水もまた有るから瓶を生ずるはずだ」という。そしてこれを「同異尋言生過」（宇井、五三七、五三〇頁）。

『ニヤーヤ=ストラ』（一・二・一八）では、誤難は、「同類性と異類性とによつて反論すること（pratyavasthāna）」と定義し、ヴァーツヤーヤナはそれを解釈して「理由が適用されたときに帰謬が生じるが（prasaingo jāyate）、それがジャーティである。その帰謬は同類性と異類性によつて反論すること（pratyavasthāna）であり、非難（upalambha）、否定（pratiṣedha）である」といつている。プラサンガ（帰謬）は「付隨して生じる過誤」で、立論者から見ればそれは過誤であるが、攻撃する者にとっては反論である。ジャーティのこの解釈はナーガールジュナも行なつてゐる。かれは『ヴァイダルヤ論』六八において誤難を批判して、「生じおわったものといまだ生じていないものとの二

専門就「生」提出設問及解答，我們只能認為它是就包含在前述兩種似因之名中的「為生過」—詞的説明。由於 chala 和 hetvābhāsa 中並沒有「生」的意思，所以「為生過」的原詞是否為 jāti，還值得懷

疑。宇井氏猜測 vākchalajāti 這樣的一個原詞，在利用曲解攻擊對方的論點而構成誤難（jāti）時，如果將其非難單獨看待的話，便成為錯誤的理由，即似因。正如宇井氏所說，把誤難囊括在似因中的做法也見於正法學派にも存在していた。⑬したがつて『方便心論』が曲解を似因に含めていたとしても不思議はない。

《正理經》（一・二・一八）中，誤難被定義為「通過同類性與異類性而進行反論的方法（pratyavasthāna）」，跋茲耶那那（vātsyāyāna）就此的解釋為「當理由被適用時而產生歸謬（prasaingo jāyate），那就是 jāti。其歸謬就是根據同類性與異類性所進行的反論（pratyavasthāna），是非難（upalambha），否定（pratiṣedha）。歸謬是「隨之產生的過錯」，對立論者來說是過失，對於攻擊者來說，則是反論。龍樹也曾就 jāti 做過類似的解釋。如在《廣破論》六八中就誤難批評道：「由於不存在已生者和未生者之兩者，所以也不存在

つが存在しないから、(第三の)生起す
なむち誤難は存在しない」という。これ
も誤難を、おそらくは曲解によって、生
起と解し、生じおわったものも、生じて
いないものも生起ではなく、その二つ
を離れて生じつつある生起などはない
と非難しているのである。

サンスクリット語の *jāti* そのものに過
誤や反論の意味は本来あるわけはない。
④それにもかかわらず『ニヤーヤ＝
ストラ』、ナーガールジュナ、そして
ヴァーツヤーヤナがそれを反論の意に
解するのにはなにか理由があったに違
ない。そのさい、ヴァーツヤーヤナの反
えている解釈 *yah prasango jāyate sa jātih*
(生じてくる過誤、それがジャーティで
ある) は重要なヒントになる。

(第三的) 生起即誤難。」這恐怕也
是依據曲解而將誤難理解為生起的
一種解釋，龍樹進而批評說，已生
者與未生者均非生起，決不存在離
此二者而不斷生出的生起。

梵文 *jāti* 原本沒有過失和反論
的意味⑩。儘管如此，《正理
經》、龍樹以及跋茲耶耶那
(vātsyāyāyana) 都將其解釋為反
論，其中必有理由。在考慮這些理
由時，跋茲耶耶那 (vātsyāyāyana)
給出的解釋 *yah prasango jāyate sa
jātih* (產生出的過失，就是 *jāti*) 將
成為重要的啟示。

『方便心論』では「生過」という語は
二・三・九(对照表参照)の「他正義而
為生過」にもあらわれる。これは負處の
第九としてあげられるもので、『チャラ
便心論』の「為生過」に當る原語は
prasango jāyate あるいは *prasango-jāti-jāta-*
*prasanga*などの複合語であったのである
う。prasangaは、ティグナーガも「生過」
と訳しているように、「付隨する過」の
意味である。しかし『方便心論』の「生
過」が *prasanga*だけであったならば、『ニ
ヤーヤ＝ストラ』以後の論理家がそ
こに「ジャーティ」という語を読みとつ

た理由が説明できないから、「生過」は
『方便心論』はそれを「過語の種類」の
意味で用いていたのである。さきに言
及した『方便心論』における問答は、實
は曲解(のちのチャラ)の一例にはかな
らなかったのである。問者は *prasanga-jāti*
の「ジャーティ」が「種類」の意味であ
ると知りながら、わざと曲解して、「何
で生というのか」と問ひ、答者は「有る
から生じる」と答える。そしてこのよう
な曲解による問答を「同異尋言生過」つ
まり「同と異によつてことばを曲解す
るプラサンガ」と名づけたのである。

在《方便心論》中、「生過」…
詞在二・三・九(參照對照表)的
「他正義而為生過」中亦曾出現。
在此作為負處的第九，相當於《醫
力=サンヒター》の *ananuyojayasyānuyoga*、
『ニヤーヤ=ストラ』の負處の第二〇
niranuyojayasyānuyoga (詰問すべからざる
正義にたいする詰問)に相當するもの
である。『方便心論』はこの負處にも
此負處中也一定使用了 (*ananuyojayasya*) *prasanga* (-*jātih*) 這種語句。
《正理經》的似因也被包括在負處
之中，所以，不難理解在《方便心

論》中，「生過」只能是
präsanga-jāti であったに違ひない。そして
才可能在「過語的種類」的意義上
使用它。上文提到的《方便心論》
中的問答，實際上只不過是曲解
(以後的 *chala*) 的一個實例而已。
問者明知 *prasanga-jāti* 的「*jāti*」為

「種類」的意思，卻故意將其曲
解，提出「因何名生」的設問，而
答者的回答則是「因有而生」。這
種利用曲解所進行的問答就叫做
「同異尋言生過」，即「根據異和同
而曲解語言的 *prasanga*」。

「生過」和「相應」或許相當
於《方便心論》「為生過」原詞的為
prasango jāyate 或 *prasanga-jāti*、*jāta-*
prasanga 等複合詞。陳那也將
prasanga 譯作「生過」，意為「附隨
之過」。然而，如果說《方便心論》
的「生過」只是 *prasanga* 的話，那
麼《正理經》以後的邏輯學家們就

無法讀解「誤難」(*jāti*) — 語的理
由。所以，「生過」只能是
präsanga-jāti。於是，《方便心論》

において、同じ「生過」が似因のうちの曲解と負處の一つとともに使われていても不思議はない。

のちに詳論するが、『ニヤーヤ=スートラ』の誤難 (jāti) 三四種に相当するものは『方便心論』では「相應品第四」に説かれる二〇種の「相應」である。この「相應」の原語が何であるかが問題であり、宇井氏も jāti ではあるまい、と言っていることはすでに述べた。わたくしはこの「相應」がやはり prasanga-jāti であったと思う。『方便心論』で「相應」と呼ばれる二〇種の議論は、のちの論理学で規定するほど厳密なものではないとしても、帰謬 (prasanga) であり、反論 (prasaṅga) であるに違いないからである。また prasanga は『俱舍論』などにおいて「相應」と訳されている例が見られる。⑮デイグナガの jāti が「過類」とは漢訳されたのも、『方便心論』の「生過の種類」 (prasanga-jāti) の伝統にもとづくのである。

ではなぜ、似因や負處の場合には「生過」と訳されていた prasanga-jāti が第四章では「相應」と訳されたのか。それはこの「相應品」が『方便心論』の主目的で

論》中、「生過」も同様可以作為似因中的曲解和負處之一加以使用。

稍後我將詳述、相當於《正理經》二十四種誤難 (jāti) 的，在《方便心論》中為「相應品第四」的二十種「相應」。有關此「相應」的原詞為何，目前尚無定論，宇井氏認為可能不是 jāti。我本人仍堅持認為此「相應」應該是 prasanga-

jāti。因為《方便心論》中有關「相應」二十種的論述儘管不及後來邏輯學所規定的那樣嚴密，但它仍是歸謬 (prasaṅga)，是反論 (prasaṅga)。此外，prasanga 在《俱舍論》等中也有譯為「相應」的情況⑯。陳那將 jāti 譯為「過類」，也是基於《方便心論》「生過之種類」 (prasanga-jāti) 的傳統。

あり、それを強調するために似因と負處に含まれていた prasanga-jāti と別個な語を漢訳者が用いただけのことである。歸謬的な議論の本質に相違があるわけではない。

誤難と『方便心論』『チャラカ=サシター』には「誤難」 (jāti) はとり扱われていなかった。だから『ニヤーヤ=スートラ』が五・一において誤難を整理・組織したときには、その資料の多くを『方便心論』に負うていた。また、宇井氏がすでに指摘しているように、^⑯「同類性と異類性とによって反論することが誤難である」 (一・二・一八) という『ニヤーヤ=スートラ』の誤難の定義は「此二十種は要すれば則ち二あり。一には異、二には同なり……」という『方便心論』の規定 (大正三二、二七下。宇井本、五六八ページ) にもとづいてい、^⑯『方便心論』「生過之種類」 (prasanga-jāti) の傳統。

為什麼在似因或負處中被譯為「生過」的 prasanga-jāti，在第四章中又被譯為「相應」了呢？這是因為此「相應品」為《方便心論》的

核心，為了強調此核心，漢譯者將包含於似因或負處中的 prasanga-jāti 用另外的譯詞來翻譯。這並不與歸謬論的本質相違。

誤難與《方便心論》《耆羅迦醫道論集》中沒有論及「誤難」 (jāti)，所以《正理經》 (五・一) 在整理和組織誤難時，其資料多得益於《方便心論》。正如宇井氏所指出的^⑯，《正理經》對誤難的定義，即「通過同類性與異類性而進行反論的方法，就是誤難」 (一・二・一八)，是在《方便心論》「此二十種要則有二。一異二同……」 (《大正藏》第三十二冊，第二十七頁下。宇井本，第五六八頁) 的基礎上確立的。但是，如上所述，《方便心論》中作為「正當歸謬」的相應在《正理經》中則變質為「不恰當之反論」的誤難。在這樣的情況下，《正理經》的著者或許感到亦有改變術語的必要，正如跋茲耶耶那把《方便心論》的 prasanga-jāti 解釋為 yah prasango jāyate sa jāti 一樣，《正理經》亦採用了 jāti (誤難)

て命名したのである。

六主張論議『方便心論』の「弁正論品第三」の終わりに、立論・反論それぞれ三個からなる論議があることを見出しそれと『ニヤーヤ=スートラ』の第五章第一節、すなわち誤難の説明の終わりにある「六主張論議」(ṣatpaksin)と比較したことは、宇井氏の大きな業績の一つである。(1)ナーガールジュナの『廻譯論』第二類の自注のなかにこの『ニヤーヤ=スートラ』の六主張論議と似た「六句論議」(ṣatkoṭiko vādah)があることを初めて指摘したのは故山口益氏であった。(2)しかし氏は兩者の比較に立ち入ってはいない。わたくしは六句論議と六主張論議とは深い関係にあると思いながら、今まで十分に分析に成功しないでいた。(3)バッタチャリヤは、山口氏の指摘に言及しながら、六句論議は『ニヤーヤ=スートラ』の六主張論議とは何の関係もない、といつてゐる。(4)この三つの論議の関係はきわめて重要であり、また宇井氏の解釈には多少の偏向があると思われる所以、わたくし自身その分析に完全に成功したとは思っていないが、ここに再考する。わかりやすくするために『ニヤーヤ

這一省略形式。

六主張論議『方便心論』^{〔釋〕}「六主論品第三」的結束處舉出了分別由立論・反論構成的論議。將此六個論義與《正理經》第五章第一節，即位於有關誤難之解說的末尾處的「六主張論議」(ṣatpaksin)相比較，是宇井氏的一大業績(1)。最先指出龍樹《廻譯論》第二類的自註中存在與《正理經》六主張論議相似之「六句論議」(ṣatkoṭiko vādah)的，是已故的山口益氏(2)。但是山口氏並沒有涉獵兩者的比較。我雖認為六句論議與六主張論議有極深的關係，但迄今為止還沒有做出較有說服力的分析(3)。

Bhattacharya雖然提及了山口氏的觀點，但他認為六句論議與《正理經》的六主張論議之間沒有任何關係(4)。由於此三種論義的關係至關重要，而宇井氏的解釋多少存在偏差，而且我本人的分析尚未完全成形，所以在此有必要做進一步的考察。為便於理解，以下將先從《正

理經》於五・一中舉出二十四種誤難，並對其進行了相應的反駁，而在五・一・三七—三八中解釋了第二十四種誤難「果相似」(kārya-sama)，繼而直至五・一・四三までの間に六主張論議を紹介する。もつとも『スートラ』そのものは六主張を挙げるだけで、これに命名しているわけではない。これをṣatpaksinと呼んだのは著者ヴァーツヤーヤナである。

所謂《正理經》的六主張論議，就是反論者將批判加於立論者之上的主張之上，並重複三次，不問立論者的第一個論證如何，其他五個論證均為誤難，使立論者陷於負他五つはすべて誤難であり、負處における五つはすべて誤難であり、負處に於ける五つはすべて誤難である。果相似は例証として説くものである。果相似は例証であるから、六主張論議は果相似の場合だけに起こるというのではなく、すべての誤難について起こりうるのである。將用 A 表示立論者，用 B 表示反論者，再根據跋茲耶耶那的註釋，介紹六主張。

A 1 音声は、意欲の直後に生じる

ものであるから、無常である。

A 1 聲音是意欲之後而產生

B 2 音声という結果は、無から生じて有となり、有であつて無となる壺のよう無常であるとも考えられるが、また本来常住であるが隠れていたものが、障礙を除かれて顯現 (abhiyyakti) するとも考えられる。その區別 (viseṣa) がつけられていなければ、A 1 は誤りである。

A 3 A 1 の理由は、結果には「生起」 (utpāda) と顯現 (abhiyyakti) との二つあるうちの「生起」をとりあげただけであるから、不定 (anaikāntika) である、というならば、B 2 も、二種の結果のうちの「顯現」だけをとりあげているのだから、B 2 という否定にも同じ不定の誤りがある。

B 4 B 2 という否定を再否定する A 3 にも B 2 と同じ不定の誤りがある。なぜなら、「生起」だけを理由とするのだから。

A 5 B 4 は B 2 にある自分の否定が誤りであることを認めたうえで、A 3 という再否定にも同じ誤りがあると反論するのだから、「相手の非難を認容する」認許他難の負處 (matānujñā) においていっている。

B 2 聲音這一結果生於無而成爲有，既可以認為有，就像將成為無的壺一樣為無常，亦可以認為它是隱蔽起來的本來常住，當遮蔽物被除去以後就會顯現 (abhiyyakti)。由於其間區別 (viseṣa) 無法確定，所以 A 1 是錯誤的。

A 3 如果說 A 1 的理由因於結果中僅舉出了「生起」 (utpāda) 和顯現 (abhiyyakti) 二者之中的「生起」，所以為不定 (anaikāntika) 的話，那麼 B 2 也因為只舉出兩種結果之一的顯現，所以 B 2 的否定中也同樣存在著不定的錯誤。

B 4 再次否定 B 2 之否定的 A 3 中也存在著與 B 2 相同的不定的錯誤。因為它僅以「生起」為理由。

A 5 B 4 既然承認 B 2 中的自我

的否定是錯誤的，卻因為反論 A 3 這一再否定中也存在相同的錯誤，故還是陷入了「承認對方之非難」的認許他難的負處 (matānujñā) 之中。

B 6 A は A 3 において A 1 に含まれる自分の不定の誤りを認容したうえで、B 2 に同じ誤りがあると指摘するのだから、やはり「相手の非難を認容する」誤りを犯している。

以上の六主張論議の核心は、立論者 A は、反論者 B に不定の誤謬を指摘された直後に、つまり A 3 において、

(『ストラ』五・一・三八におけるように) 「意欲の果」が「音声無常」の正当な理由であることを弁証すべきであつたのに、それをしないで、ただ相手 B にも同じ誤りがあると指摘することにある。これは「認許他難」の負處におけることである。B の方も、A と同じように、相手の言い分を認めた形で、お前にも同じ誤りがある、という。これも「認許他難」である。また、A 3 と A 5、B 4 と B 6 はけつきよくは同じことを繰り返しているだけであるから、兩者ともに「繰り返し」 (punarukta) の負處におちいついて、この六議論は無意味なものに終わる。

『方便心論』の六主張論議 この六主張論議と同じものが『方便心論』にあり、その議論の要点をまず述べて

B 6 A 既然於 A 3 中承認了 A 1 所包含的自我不定的錯誤，但因指出 B 2 中具有相同的錯誤，所以還是犯了「承認對方之非難」的錯誤。

以上六主張論議的核心是，立論者 A 在被反論者 B 指出不定的謬誤時，即在 A 3 中（如《經》五·一·三八的情況）本應該辯證「意欲之果」是「聲音無常」的正當理由，然而卻沒有那樣做，而只是指出對方 B 中也存在相同的錯誤。這就陷入「認許他難」的負處。B 亦與 A 相同，即在承認對方辯解的前提之下指出對方也有同樣的錯誤。這也是「認許他難」。另外，A 3 與 A 5，B 4 和 B 6，最終也僅是重複相同的事情，所以兩者都陷入了「重複」 (punarukta) 的負處。此六議論以無意義而告終。

《方便心論》的六主張論議 正如宇井氏所指出的，與此六主張論議相同的內容也出現於《方便心論》中。以下首先敘述其議論的要

おく。

A 1 自我是、作られたものでないから、常住である。瓶などは作られたものであるから無常である(異喻)。

B 2 作られたものでないから、自我は常住である、というのでは疑いを生ずるから、この議論には過誤がある。

A 3 その過誤は自分ひとりにあるわけではなく、すべての論者にある。「音声は、形色がないから、常住である」「過去身は、宿命知によつて知られるから、存在する」というような立論にも、あらゆる立論にその過誤はある。

B 4 A 1 の引く喻例(瓶)は疑いを生ずるだけで、體の体を成さないから、Aは負處におちいる。また、人が誤いられたとき、みずから弁明することなく、あらゆる人は器人だ、というならば、この人は盗んだとされるように、Aも3において、自分でではない、すべての論者に同じ過誤がある、といつのであるから、負處におちいる。

點。

B 6 問えばすぐに過誤になるから、かく、常住である。瓶などは作られたものであるから無常(異喻)。

A 1 由於自我不被製作出來的，故常住。瓶等是被製作出來的，故自我為常住。疑問由此而生，所以此議論中存在錯誤。

A 3 此錯誤不僅存在於自己身上，而且存在於所有的論者身上。在類似「聲音因為沒有形色，故常住」、「過去身因為可以通過宿命知感知，故存在」等立論中，在所有的立論中都存在這樣的錯誤。

B 4 A 1 引述的比喩的例子(瓶)，因為生出疑問，構不成比喩，所以 A 陷入負處。另外，假如一個人被誣陷，如果他不是自我辯明，而是指出其他人也都是盜賊，那麼這個人也等於承認了自己也是盜賊。與此相同，A 在 3 中也指出不盡自己，而是所有的論者都有相同的錯誤，那麼他自然陷入負處。

る。

B 6 問えばすぐに過誤になるから、答はまさに黙然たるべし。

A 5 と B 6 とが必ずしも明瞭でない

B 6 因為一提問就會造成錯謬，所以最好的回答莫過於沈默。

A 5 全體として六主張論議と同じものが、A 1 の理由および喻例が疑いを生ずる、というのは、それが本書の「相應品」に出る「疑相應」(第一五相應)である。たとえば、「自我為常住」という立論にたいして、「自我は、存在であり、存在には常と無常との兩者があるから、この立論は疑いを生ずる」と批判するものである。また、第一六相應は「不疑」といわれる、「不疑」は誤謬あるいは誤植である。この相應は、「自我は、感官によって認識されないから、常住である」という立論にたいし、無常なものも何らかの障礙によって感覺されないから、「疑いを生ずる」と説明されている。この第一六相應は『ニヤーヤ=ストラ』(nupalabhisama) にも、第二四「果相似」(anupalabhisama) にも、第二四「果相似」にも似ている。

『ニヤーヤ=ストラ』の「疑惑相似」(samśayasama) は、「音声は、意欲所成(samśayasama)」，是針對「由於聲

A 5 B が何といおうと、前および後にいうことと同じで、繰り返しな所說相同，故構成重複。

だから、無常である」というにたいし、音声は所知覺性という点で、常住なる一般者（種）とも、無常なる壺とも共通だから、疑わしい、と非難するものである。さきの『方便心論』の「疑相應」と本質的に一致する。

『方便心論』の六主張論議のB2はこれらのはずれによつても解釈できるが、「疑相應」（疑惑相似）による批判を見るのが妥当であろう。A3以下のA、B両者がつきまとうことは『ニヤーヤ＝スートラ』の場合と同じである。ただ大きな違いは、『方便心論』のこの六主張論議では反論者Bが勝利することになっており、その反論は「正法論」と呼ばれている点にある。『ニヤーヤ＝スートラ』では、前に述べたように、A、B両者とも誤難と負廻を犯しているとされているのである。

ナーガルジュナの六句論議 さて宇井氏は『方便心論』のこの箇所にたいしても酷い批判をしている。漢訳に不明瞭な語句があり、とくにA5、B6の議論の議論が明らかに説かれていないことを指摘している。それはそのとおりで

音是意欲所成、故無常」、提出聲音在所知覺性上不僅與常住的一般事物（種）相同、亦與無常的壺相同、所以有疑問的責難。這與前述的《方便心論》「疑相應」在本質上一致。

『方便心論』六主張論議中的B2雖說用此中的任何一個都可以解釋、但是將其看作是用「疑相應」（疑惑相似）所展開的批判或許更為妥當。A3以下のA、B両者都陷入「認許他難」和「反覆」的負處、此情況與《正理經》相同。然而其間的最大差異在於，在《方便心論》的六主張論議中、勝利者為反論者B、這樣一來、反論就成了一個所謂「正法論」。在《正理經》中、如前所述、A和B都被指出犯有誤難或負處。

宇井氏は「此論は難者が正しいものなるかの如く考へて居るから、汝第一立第二已破、第三之義我又為難といふて難者が勝利を得た如く説いて居る」といひ（五六六ページ）、しかもこれらは「此論似乎認爲難者正確、如汝第一立第二已破、第三之義我又為難所示、把難者說成勝利者」（五六六頁），並針對這些不完備之處指出「罪過毫無選擇

宇井氏指出：「此論似乎認爲難者正確、如汝第一立第二已破、第三之義我又為難所示、把難者說成勝利者」（五六六頁），並針對這些不完備之處指出「罪過毫無選擇地自然要歸在譯者身上」。可是、這樣的罪過為什麼一定要譯者來承擔呢？我實在不明白宇井氏的用意，此書是由他自己首先發現並研究的，他為什麼要對這部具有世界意義的著作如此惡語相待？

あるが、A5、B6が語られてもそれは同じことの繰り返しになる、そしてB6は黙然たるがよいのだ、と書いてあるから、趣旨は十分に察するとかでA1の論を難ずる。宇井氏は、B4がA1の論を難ずるのはよくない、というが、これは揚げ足とりに類することで、論といつてもそのなかに含意される因を批判しているのだから差支えはない。また、B6の個所で第五人・第六人という言い方があるが、それがけしからぬと宇井氏はいう。たしかに六主張論議は立論者と反論者の対話であるけれども、第五・第六の議論を第五人・第六人の言としたところで、別に目を剥くほどのことではない。

B6處視為第五人・第六人、宇井氏則認為其毫無根據。雖然六主張論議的確為立論者和反論者的對話，但把第五和第六議論作為第五人和第六人的發言，亦不值得大驚小怪。

宇井氏の基本的な誤りは、氏が『ニヤーヤ=ストラ』を基準として『方便心論』を解釈しようとしたことにある。これは一種のアナクロニズムである。また『ニヤーヤ=ストラ』は『方便心論』を批判してニヤーヤ学派の理論を形成したのであるから、両書は立場を異にしている。『方便心論』では六主張論議（この名前は本書にはない）を、立論者を反論者が批判する次第と考えていたのに、『ニヤーヤ=ストラ』はそれを立論者・反論者ともに過る誤難に変えてしまった、と解釈することもできるはずである。

そこに登場するのがナーガールジュナである。かれのいう六句論議（satkotiko vādah）もまさしく反論者が立論者を批判する次第にほかない。注意すべきことは、ナーガールジュナがṣaṭkotiko vādahと呼んでいる点で、vādaという以上、これは対論者を予想しての議論であつて、独り言ではありえない。そうすれば、ナーガールジュナの六句論議も、現形は独り言のような形をとっているが、本来は『方便心論』と同じ立論と反論との対話であったかもしない。そこでいよいよ『迴譯論』に

宇井氏的根本錯誤在於、他試圖以《正理經》為基準來解釋《方便心論》。這完全是一種時代錯位。因為《正理經》的宗旨是試圖通過批判《方便心論》而形成正理學派的理論，所以兩者的立場是截然相反的。完全可以這樣解釋，即《方便心論》是隨著反論者批判立論者的順序而思考六主張論議（該書中並沒有這個名字），而《正理經》則將其轉變為立論者與反論者共同的誤難。

六句論議一和訳

《迴譯論》的六句論議

1. もしすべてのものが空であれば、当然君（ナーガールジュナ）の言葉も、すべてのものなかに含まれているのだから空である。その空であるものによって「何かを否定することはできない。だから、「すべてのものは空である」という否定もありえない。

2. もし「すべてのものは空である」という否定がありうるならば、君の言葉は空ではないはずである。空でないから、それによって否定するのは妥当でない。

3. 再者、若一切皆空、因汝之言不空、而有否定、則汝之言即不包含於一切之中。此時與喻例相違。

4. 若汝之言為一切之一個部分、且一切皆空、則（汝之

あらわれるナーガールジュナの六句論議を検討してみることにする。さきに触れたように、これはナーガールジュナの対論者——おそらくニヤーヤ（論文所列為宇井氏的日語編譯，原文和訳を掲げておく。

議。如前所述、這是以龍樹的論敵批判的方式展開的。其文如下所示

1. 若一切皆悉空者、當然、汝（龍樹）之言也屬於一切之中，所以亦為空。以空不能否定（任何），故「一切法空」這一否定也不得成立。

2. 若有「一切皆空」之否定，則汝之言不為空。因不為空，而以此否定之，則不妥當。

3. 再者、若一切皆空，因汝之言不空，而有否定，則汝之言即不包含於一切之中。此時與喻例相違。

4. 若汝之言為一切之一個部分、且一切皆空，則（汝之

4 君の言葉がすべてのもの一部であり、かつ、すべてのものが空であれば、その君の言葉

も]空であろう。空であるから、それによつて否定することはできない。

5. また、[言葉が]空であり、しかもそれによつて「すべてのものは空である」という否定がありうるならば、当然すべてのものは、空であるからある作用を行なうるものとなるであろう。しかし、このようなことは承認されない。

6. 論例との相違があつては困ると考えて、「すべてのものは空であり、かつ、作用を行なわない」と君が言うならば、空である君のことばによつて、すべてのものの本体を否定することはありえないことになる。

さらに、このようにその[言葉が]存在することによって、あるものは空であり、あるものは空でないという不一致がつきまとつてゐる。その不一致性にたいして、あるものは空であり、あるものは空でないことを説明し得る特殊な理由が語られねばならない。しかも君はそれを説いていない。だから、「すべてのものは空である」と君が言つてゐることは成り立たない。

言」為空。因為空、所以不能以此加以否定。

5. 再者、若〔語言〕為空、且因此有「一切皆空」之否定，那麼，當然，一切即為空，但可發揮作用。但這樣的說法不能獲得認同。

6. 處及不能與喻例相違，汝若言「一切法空，且不行作用」，則根據汝言是空，不能否定一切之本體。

另外，通過其〔言〕存在，就會陷入某些為空，某些為不空之不一致的窘境中。對於此種不一致性，就必須解釋出某些為空，某些為不空的特殊理由。然，汝未言。故汝「一切法空」之所說不得成立。

ニストラ」との対照のために、右の六句論議をできるだけ簡潔に、空觀者Aと實在論者Bとの対話の形に書き改めると、つぎのようになる。

A 1 言葉は空である。空であるすべてのものに含まれるから（理由a）。

B 2 言葉は空でない。すべてのものを否定する作用があるから（理由b）。（それは言葉にある「すべてのものに含まれる」と「否定作用がある」とのab二種の性質の区別をつけていないから、A 1は不定の誤りである。）

A 3 B 2 の、言葉は空でないから否定がありうる、といふことも、labのうちbの理由だけをとりあげただけであるから]言葉はすべてのものに含まれるといふaの理由と相違する。[だから同じ不定の誤りがある。]

B 4 すべてのものに含まれるから、言葉は空だといふ[理由aを採る]ならば、言葉の否定作用はなくなる。lab二種のうち一方の理由だけを採る誤りはAにもある。]

於與《方便心論》和《正理經》進行比較，現將上面的六句論議從形式上加以簡化，即將其改編為空觀者A和實在論者B的對話形式。

A 1 語言空。因其包含於空的一切之中（理由a）

B 2 語言不空。因其具有否定作用（理由b）。（因為它沒有區分語言所具有的「包含於一切之中」和「具有否定作用」之ab兩種性質，所以A 1犯的是不定的錯誤。）

A 3 B 2 所說的因語言不空故有否定，（因為只舉出了ab中b的理由），故與語言包含於一切之中的a的理由相違。（故同樣犯了不定的錯誤。）

B 4 因為包含於一切之中，若採用ab中之一個理由的錯誤。】

右の六句論議は『迦訶論』のプールヴァ＝パクシヤの中にあるもので、實在論者の側からの一方的な空觀否定の形になつてゐる。『方便心論』『ニヤーヤ

論』初分(pūrva-pakṣa)中、採用的形式是、由實在論者一侧的單方面的對空觀的否定。為了便

上面的六句論議出現在『迦訶論』中、採用的形式是、由實在論者一侧的單方面的對空觀的否定。為了便

「ありながら」ある作用を行なう、
といふ[のは認許他難にほかならない。]
(A5はA3の繰り返し。)

B6 Aは「言葉が空ならば作用はある
えない、といふBの非難を認めたうえ
で]すべてのものは空であり、かつ作用
を行なわない、といふのだから、認許他
難におちいっている。(B6はB4の繰り
返し。)

六主張論議と六句論議 右の書換え
は、少なくとも、ナガールジュナが實
在論者に一方的に語らせた六句のなか
に、『方便心論』『ニヤーヤ=ストラ』
と同一の論理過程が内在しうることを
示している。そして、この議論では、AB
両者ともmatānujñāやpuṇaruktaの負處に
おちいっているのであるが、ナガー^ル
ルジユナは、實在論者Bが正しく、勝利
を得たという形にしている。(もちろん
ナガールジュナの實在論者批判は
『廻詮論』の第二〇頌以下であらためて
展開される。) その点ではナガール
ジユナの六句論議は『方便心論』の六主
張論議と軌を一にしている。おそらく
ナガールジュナはAB対論の形の六
主張論議では両者ともに負處におちい
ることを知っていたので、また、この個

B6 由於A認為「在承認B的
語言若空則不行作用的責難的前提
下)一切法空，且不行作用，故陷
入認許他難的錯誤之中。(B6為B4
的重複。)

六主張論議與六句論議 從以
上的改編中我們可以看出来，至少在
龍樹代替實在論者所說的六句之
中，暗含著與《方便心論》、《正
理經》相同的邏輯過程。這樣一
來，在這一論議中，雖然AB兩者
都陷入了matānujñā或puṇarukta的負
處，但是龍樹採取了實在論者B為
正確，並最終取得勝利的形式。

(當然，龍樹對實在論者的批判，
於《廻詮論》第二十頌以下又重新
展開。) 從這一點看，龍樹的六句

論議與《方便心論》的六主張論議
可謂如出一軌。或許由於龍樹事先
已經知道在AB對論式的六主張論
議中兩者均無法避免陷入負處，而

所は實在論者の主張を紹介するプロセス
ヴァ=パクシャであるので、それを実
是認許他難。」(A5為A3의重
複。)

【註釈】

①Benimadhab Barua, *A History of Pre-Buddhist Indian Philosophy*, Calcutta, 1921 (Reprint: Motilal Banarsi das, Delhi, 1981); K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, George Allen & Unwin, 1963; Fumimaro Watanabe, *Philosophy and its Development in the Nikayas and Abhidhamma*, Delhi, Motilal Banarsi das, 1983など参照。

②『マヌ法典』一二、一一、中村元「因明
に及ぼした空觀の影響」宮本正尊編『佛教
の根本真理』東京、三省堂、一九五六年、三
二二ページ。

③宇井伯壽『佛教論理学』(『佛教思想大系』
5、大東出版社、一九三三年。以下略稱「宇
井、『論理学』」)四八一四九、七七、一
六六頁。

④宇井『論理学』二九ページ。註②の中村論
文。

⑤宇井伯壽『印度哲學研究』第一、岩波書店、
一九二五年、再版一九六五年、所收。以下略稱此書為「宇
井、『印哲研』」。

【註譯】

①參照 Benimadhab Barua, *A History of Pre-Buddhist Indian Philosophy*, Chittagong, 1921 (Reprint: Motilal Banarsi das, Delhi, 1981); K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, George Allen & Unwin, 1963; Fumimaro Watanabe, *Philosophy and its Development in the Nikayas and Abhidhamma*, Delhi, Motilal Banarsi das, 1983等。

②《摩奴法典》一二、一一、中村元「空觀
對因明的影響」收錄於宮本正尊編『佛教
的根本真理』(東京：三省堂、一九五六)第三
三二ページ。

③宇井伯壽『佛教邏輯學』(『佛教思想大系』
5、大東出版社、一九三三年。以下略稱「宇
井、『邏輯學』」)四十八一四十九、七十七、
一六六頁。

④宇井、『邏輯學』、第二十九頁。註②中的
中村論文。

⑤宇井伯壽『印度哲學研究』第一、岩波書店、
一九二五年、再版一九六五年、所收。以下略稱此書為「宇
井、『印哲研』」。

且此處只是介紹實在論者之主張的
初分，所以才採取了任由實在論者
單方面發言的形式，而把相當於
şatpaşkin的部分稱為şatkoṭika。

⑥ 宇井『論理学』四五ページ。

⑥ 宇井、『邏輯學』、第四十五頁。

⑦ H. Lüders, *Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍikā des Kumāraśāstra*, Kleine Sanskrit Texte, Heft II, Leipzig, 1926.

⑦ H. Lüders, *Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍikā des Kumāraśāstra*, Kleine Sanskrit Texte, Heft II, Leipzig, 1926.

⑧ 守井氏は upalabdhikāraṇa を「感覺知を得る原因」と訳している(『印哲研』二、四三二ページ)が、upalabdhī は感覺といつよりも、認識一般をさす。

⑧ 守井氏把 upalabdhikāraṇa 譯為「獲得感覺知的原因」(『印哲研』二、四三二頁)但 upalabdhī 的字義，一般指的是「認識」，比「感覺」更為適當。

⑨ G. Tucci, *Pre-Dīrīga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, 1929, Introduction xi-xii.

⑨ G. Tucci, *Pre-Dīrīga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, 1929, Introduction xi-xii.

⑩ E.H. Johnston and Arnold Kunst, ed., The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna with the author's commentary, *Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol. IX, 1951; K. Bhattacharya, *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī)*, Motilal Banarsiāss, 1978; 梶山譯「迴諍論」(大乘佛典14『龍樹論集』中奥公論社、一九七四)。

⑩ E.H. Johnston and Arnold Kunst, ed., The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna with the author's commentary, *Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol. IX, 1951; K. Bhattacharya, *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī)*, Motilal Banarsiāss, 1978; 梶山譯「迴諍論」(大乘佛典14『龍樹論集』中奥公論社、一九七四)。

⑪ 宇井、『印哲研』二、五二五ページ。

⑪ 宇井、『印哲研』二、五二五頁。

⑫ Y. Kajiyama, ed., The Vaidalyaprakarana of Nāgārjuna, *Miscellanea Indologica Kiotiensia* Vols. 6-7, 1965; 梶山譯「ヴァイダーラ・ヤ論」(前掲『龍樹論集』所收)。

⑫ Y. Kajiyama, ed., The Vaidalyaprakarana of Nāgārjuna, *Miscellanea Indologica Kiotiensia* Vols. 6-7, 1965; 梶山譯「ヴァイダーラ・ヤ論」(前掲『龍樹論集』所收)。

⑬ Nyāyakośa ad jāti: iyaṁ jātir niranuyojānyogarūpe hetvābhāse 'ntarbhavati anye.

⑬ Nyāyakośa ad jāti: iyaṁ jātir niranuyojānyogarūpe hetvābhāse 'ntarbhavati anye.

⑭ Jāti は「誕生」・「生起」・「種類」の意味で、それ以外ではない。ベートリンクーロートのサンスクリット辞典では jāti の項下に、その第八の意味として "f a l s c h e Verallgemeinerung" をあげるが、典拠として引いてるのは『ニヤーヤ=ストラ』一・二・一八にはならない。つまり、「ジャーティ」が反論の意味をもつようになったのはおそらく『ニヤーヤ=ストラ』に始ることである。

⑮ 平川彰等、『俱舍論索引』第一部、辻直四郎監修『漢訳对照 梵和大辭典』prasanga の項。

⑯ 平川彰等、『俱舍論索引』第一部、辻直四郎監修『漢訳对照 梵和大辭典』prasanga 之項。

⑰ 宇井『印哲研』五、三四七ページ他。

⑰ 宇井、『印哲研』五、第三四七頁等。

⑱ 宇井『印哲研』二、五六〇—六七ページ。

⑱ 宇井、『印哲研』二、第五六〇—六七頁。

⑲ S. Yamaguchi, Pour écarter les vaines discussions [Vigrahavyāvartanī], *Journal Asiatique*, Juillet-Septembre 1929 (のち『山口益弘教學文集』上に再録)、n.2; 「迴諍論の註釈的研究」(『密教文化』第八号、一九四九年、七一九ページ)。

⑲ S. Yamaguchi, Pour écarter les vaines discussions [Vigrahavyāvartanī], *Journal Asiatique*, Juillet-Septembre 1929 (後被收錄於『山口益弘教學文集』上)、n.2; 「迴諍論の註釈性研究 (→)」(『密教文化』第八號、一九四九年、七一九頁)。

⑳ 梶山譯「迴諍論」(注⑩参照) 注4。

⑳ 梶山譯「迴諍論」(參照註⑩) 註4。

㉑ Bhattacharya (注⑩参照)p.7,n.2.

㉑ Bhattacharya (參照註⑩), p.7, n.2.

㉒ 宇井『印哲研』一所收、一九二四年。

㉒ 宇井、『印哲研』一所收(一九二四年)。