

清 辨・安 慧・護 法

梶 山 雄 一

序 論

近年、世親 (Vasubandhu)・陳那 (Dignāga)・安慧 (Sthiramati) などの年代が再考せられることが多くなり、おのずからその周辺の諸論師の年代論にも影響を及ぼしてきている。世親については E. Frauwallner が無著 (Asaṅga) の弟で唯識家であつた古世親 (320—380 A. D.) と、俱舍論の著者で後に大乘に入り唯識二十頌・三十頌などを著した新世親 (400—480 A. D.) とを区別し、P. S. Jaini がこの二世親説に反対している。しかし前者は後者の批判の後にも自説を棄てていないので、この論争はなお継続中である。世親が二人あるかどうかの問題を別として、(新)世親の年代そのものについては諸学者の意見 (B. 1, 5, 6) は 400—480 A. D. に一致している。陳那については B. 1, B. 5, B. 6 が夫々 440—520, 470—530, 480—540 A. D. を提案している。Bhārtrhari, 数論師 Mādhava との関係などが陳那の後半生に関する比較的確実な年代を指示するので、彼の年代の下限はあまり大きな意見の相異を容れない。護法 (Dharmapāla) の年代は宇井伯寿博士の「玄奘以前の印度諸論師の年代」(1928, 印度哲学研究第五) が 530—561 A. D. を推定して以来、今日に至るまで動かされていないうえに、この前後の諸論師の年代推定のために重要な基点となっている。安慧については中村元教授(「因明に及ぼした空観の影響、宮本正尊編「仏教の根本真理」所収1956)及び Frauwallner 教授 (B. 6) が、Sylvain Lévi の Valabhī 王朝碑文の研究によつて、安慧が同王朝の Guhasena 王 (558—566 A. D. 統治) と同時代人であることを指摘している。Frauwallner は安慧に 510—570 の年代を与えているが、これは最も確実性があるものとして今日承

* 最近の注意すべき研究には次の如きものがある。

- B. 1) 干潟龍祥、世親年代再考 (宮本正尊教授還暦記念論文集、1954)。
B. 2) E. Frauwallner, On the date of the Buddhist master of the law Vasubandhu, Serie Orientale Roma III, 1951.
B. 3) P. S. Jaini, On the theory of two Vasubandhus, BSOAS, 1958, xxi/1.
B. 4) E. Frauwallner, Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung, WZKSO III, 1959.
B. 5) 服部正明、ディグナーガ及びその周辺の年代 (塚本博士頌寿記念仏教史学論集) 1961.
B. 6) E. Frauwallner, Landmarks in the history of Indian logic, WZKSO. V, 1961.

認さるべきである。

我が国の学界では清辨 (Bhāvaviveka)・安慧・護法の関係をめぐってかつて誤解があつたし、今日に至つてもそれはなお完全には払拭されていない。月輪賢隆博士は1928年の「安慧菩薩の大乗中観釈論に就いて」(龍谷大学論叢No.288)において、中観釈論・般若灯論・仏護中論註の比較ののちに、安慧は仏護 (Buddhapālita)・清辨に影響を及ぼしたと断定しておられ、羽溪了諦博士も国訳一切経中観部二(1930)の解題において清辨が安慧を継承したという月輪説を承認せられた。安慧に対しては宇井博士が前掲論文において与えた470—550 A. D. がほぼ無修正のままに踏襲されて今日に至っている。B. 1 は475—555、B. 5 は480—555を与え、今年度出版せられた一論文(勝呂信静「唯識思想よりみたる我論」、中村元編「自我と無我」P. 549)でも500—550が与えられている。筆者の想像によれば、安慧の年代の下限を550年代にとどめるのは、恐らく彼を徳慧の弟子、護法同時の先徳とする唯識述記の記述があるために、護法の卒年561に先立たしめるからであろう。そして清辨が安慧を継承したと考えがちなのは、西域記の伝える護法清辨空有の論諍があるために、無意識に清辨を護法と同時代、従つて安慧の後輩として考えるからであろう。しかし、今日、5、6世紀の諸論師の年代がより精密に推計せられるようになってきた以上、この三者の関係について正確な知識と判断が要求される。既に Frauwallner (B. 6) は、安慧が護法より年長であつたということは、前者は後者より早く死んだことを意味するのではなく、ただ先に生れたことを示すだけであると指摘している。

此の小論は結論として次のことを証明しようとしている。

- 1) 安慧は大乗中観釈論において清辨の般若灯論を批判しているから、清辨が般若灯論において安慧の思想を継承したということとはできない。このことは観誓 (Avalokitavṛata) の般若灯論広疏 (Prajñāpradīpaṭīkā) の記述と漢訳大乗中観釈論との比較によつて証明される。
- 2) 護法は大乗広百釈論卷十において般若灯論第一品における清辨の「不生の縁起」という表現が自己矛盾ではないとする議論を批判している。このことは両書の比較から知られるとともに、観誓の護法への言及によつて傍証される。
- 3) 更に大乗広百釈論・般若灯論・掌珍論の比較によつて、清辨の多用する二種の否定の理論が護法によつて批判されていることが確実に知られる。

この三者は同時代人であるが、上に言及された各著作の年時を中心として考えれば、清辨の活動は安慧・護法のいずれにも先立つている。西域記卷十の伝えるところによれば清辨は護法の死去(561. A. D.)ののち9年にして死んでいるから、彼の年代の下限は570 A. D. であり、これは安慧の卒年と一致する。

資料 I. a. Avalokitavṛata, Prajñāpradīpāṭikā, Peking ed., Wa, 103,a1-7,
(Derge ed., wa,88,a2 ff.)

ḥdi la gzan¹ slob dpon blo brtan gyis bdag ṇid² kyi ḥgrel par ḥgrel
pa byed paḥi gtan tshigs kyi mtshan ṇid gzan ṇid ces bya ba ḥdi
ḥgal te / ḥdi ltar dbu ma pas mig la sogs pa nañ gi skye mehed
rnams kyi rkyen mer mer po dañ nur nur po la sogs pa kun rdsob
tu khas len ciñ / de ltar khas blañs nas gañ gi tshe don dam³ par
gzan brjod par ḥdod pa mig la sogs pa nañ gi skye mehed ḥgrub par
byed pa mer mer po la sogs pa dag nañ gi skye mehed rnams kyi
rkyen ma yin par ñes te / gzan yin paḥi phyir / dper na rgyu spun
la sogs pa bzin no zes sbyor baḥi tshig de lta bur byed pa deḥi tshe
/ ji ltar don dam par rgyu spun la sogs pa mig la sogs paḥi rkyen
ma yin pa de bzin du / kun rdsob tu yañ rgyu spun la sogs pa mig
la sogs paḥi rkyen ma yin pa dañ ḥdra⁵ bar mer mer po la sogs pa
yañ rgyu spun la sogs pa bzin du kun rdsob tu yañ mig la sogs
paḥi rkyen ṇid ma yin par ḥgyur te / des na gtan tshigs gzan ṇid
ces bya ba de rkyen mer mer po la sogs paḥi rkyen rnams kun rdsob
tu mig la sogs paḥi rkyen ṇid ma yin par sgrub pa ḥgal te / ji
skad du / chos dañ⁷ chos can de gñis kyi⁶ // khyad par gyi ni ño bo
ṇid // log par bsgrub phyir ḥgal ba ni / zes bsad paḥi phyir ro zes
bris pas /.....

(和訳) この点について安慧論師はその〔大乘中観〕釈論に次のように書いている。『註釈家〔＝清辨〕の他性という証因の特性は相違である(viruddha)。何となれば中観者〔として彼〕はカララ(kalala)やアルブダ(arbuda 共に胎児の成長過程の名)を眼などの認識器官の原因であると世俗的には承認している。かく承認したのちに、「(主張命題) 眼などの認識器官を生起せしめるものであり、〔それらとは〕他なるものと認められているカララなどは勝義的には、諸認識器官の原因ではないと決定される。(証因) 他であるからである。(喩例) 例えば糸などのごとし」とかく推論式を構成する。その時

1 P omits gzan. 2 P omits gyis bdag ṇid. 3 P omits dam. 4 bu P. 5 D inserts yañ after du. 6 kis P. 7 sgrub D.

デルゲ版との校合は高木紳元氏の御厚意による。ここに謝意を表する。

には、しかし、あたかも、勝義的に糸などは眼などの原因ではないとともに、世俗的にも糸などは眼などの原因ではないように、カララなども糸などと同じように、世俗的にも眼などの原因ではないことになる。したがって、この他性という証因は原因たるカララなどの諸原因が世俗的にも眼などの原因ではないと証明するものとなり、〔主張命題の意図するところと〕相違する。

〔陳那の集量論にも〕¹

〔主張命題の〕主辞及び賓辞の本来の意味 (svarūpa) または特殊な意味 (viśeṣa) を顛倒して証明するものであるから、相違因は……

と説いているからである』と。

解説：上に掲げた文章は観誓の般若灯論第一品第一偈他因生否定に対する註釈の中に出てくる。観誓は上の如く安慧が清辨を批判した文章を挙げ、これにひきつづいて清辨を弁護して安慧を再批判しているが、その部分の蔵文、和訳とも附録において参照されたい。安慧の批判の対象となつた清辨の推論式は、般若灯論 (Prajñāpradīpa ed. by M. Walleiser, Bibliotheca Indica New Series 1396, p. 12—13. Cf. Prasanna-padā, p. 31, l. 13ff.) の中では、

don dam par gžan brjod par ḥdod pa mig la sogs pa nañ gi skye
mched ḥgrub par byed pa dag rkyen ma yin par ñes te / gžan yin
pañi phyir dper na rgyu spun la sogs pa bžin no

という形で出ている。眼などの認識器官の原因とは業・煩惱・精液・血液・カララ・アルブダその他の胎内五位などであるが、それらの原因は眼などとは他なるものと考えられている。他である以上は糸や瓶などと同じように眼などとは無関係であるから、眼などの原因ではあり得ないというのが清辨の論旨である。しかし安慧は清辨が同一の論議領域において他性という名辞について勝義

1. Pramāṇasamuccaya, III, v. 27. Kanakavarman 訳 (北京版、Ce, 7, b5—6 及び 134, a5—6) では chos dan chos can ran no bo // yañ na deñi khyad par rnams // phyin ci log tu sgrub (Vṛtti, bsgrub) pañi phyir // gnod pa meḍ la ḥgal ba yin / である。Vasudhararakṣita 訳 (北京版 Ce, 51, a5—6) では chos don chos can ran noñam // deñi bye brag yin yañ run // cin ci log tu sgrub pañi phyir // de la gnod pas ḥgal ba yin / であるが、第四句は誤訳であろう。正理門論でこれに相当するものは (大正、xxx11, 2b) 「邪証法有法、自性或差別、此成相違因、若無所違害」である。V 訳の誤訳は別としてもこの第四句の解釈には問題があるように思える。附録の観誓の安慧批判参照。また、G. Tucci, The Nyāyamukha p. 35 ; 宇井「仏教論理学」p. 256—261 ; 369—371 ; 385—386 等参照。観誓広疏に引用する此の偈の第二句の gyi は dan と読むべきである。

・世俗の二つの意味を使い分けていることを非難している。例えば喩例において、糸が他なるものであるから眼などの原因でない、という時にはそれは世俗的な意味においても成立する。その意味を一貫させれば、カララなどは他なるものであるから世俗的にも眼の原因ではないことになる。しかし清辨がこの推論式によつて証明しようとすることは、勝義的にカララなどは眼などの原因でない、ということである。この点からいえば清辨の証因は主張命題の賓辞（勝義的には原因でない）と相違すること（世俗的に原因でない）を論証してしまう。この相違因は陳那の論理学では法自相相違因（*dharmasvarūpaviparitasādhana*）という。また清辨の哲学の一般的前提として、世俗としてはカララなどは眼などの原因であると認められている。これはいわばこの推論式の主張命題の特殊な意味として含蓄されている。ところが今の証因はこの特殊な意味を否定するから、陳那の論理でいう法差別相違因（*dharmaviśeṣaviparitasādhana*）に相当する。安慧の批判は清辨の論理の致命的な欠点に触れているもので、観誓の救釈（附録参照）は成功していない。論理学的な詳論はいまは詳略する。^①

資料 I. b 大乘中観釈論卷一（大正xxx, 137, a 3—14）

此中或有、彼不和合、如是所作、非勝義諦中他縁能生内六処等、以他性故、此如瓶等。此中他性瓶等、如内六処縁、勝義諦中生、無性可得、世俗諦中亦然、生無性可得。相違義性。無因生性及共生等、若有所得、皆他義故。如是所有中論成就究竟義中離不和合対治等法。若復如是、世俗諦中有所得者、決定如前対治相違、世俗縁生有所得故、此亦非所得。如是有所成、即和合無性。成已見辺二、不和合如是、即於諸所成中有共過失、若別異所成、当知自有差別過失。此広文不書。恐繁且止。

ここに揚げた中観釈論の文章はその第一品第一偈他因生否定の下に見出されるもので、観誓に引用せられた安慧の清辨批判（I. a）に相当するものである。ただこの惟浄による漢訳は甚だ拙劣で、漢文自体としては殆んど理解できない。しかし、清辨の他因生否定の推論式は明白に読みとれるし、それに続く安慧の批判も蔵文と一致する主旨のものであることはだいたい察せられる。文末近くにある「成已見辺二」以下は恐らく陳那集量論Ⅲ, V. 27を意識したもので、共は言葉の一般的な、即ち本来の意味であろうから、自性(*svarūpa*)に、差別は *viśeṣa* に、不和合とあるのが相違 (*viruddha*) に相当するものと思われる。此の漢文を和訳することは筆者のよくする所でないが、I, a と I, b とが並行すること、したがつてこれらの資料によつて安慧が清辨を批判したことを歴史的事実として認めることはできるであろう。

1. 拙稿「中論における無我の論理」（中村元編「自我と無我」所収）参照。

II

清辨は般若灯論第一品の始めに縁起の解釈をめぐるいくつかの議論を紹介批判しているが、その中に、中論帰敬偈における「不生の縁起」という龍樹の表現は自己矛盾である、という文法家の批判とそれに対する自身の答論を述べている文章がある。

資料Ⅱ, a Prajñāpradīpa, Walleiser ed., P.6 - 7:

hdir kha cig na re gal te rten ciñ h̄brel par h̄byun na ni ji ltar
skye ba med pa yin / ji ste skye ba med na ni rten ciñ h̄brel par
h̄byun źes byar yañ mi ruñ bas rañ gi tshig dañ h̄gal źiñ dam beas
pañi skyon du h̄gyur te / de ñid kyis deñi don la skur pa btab pañi
phyir / dper na smras pa thams cad rdsun yin źes bya ba lta buho
źes zer ro //

de la gal te rten ciñ h̄brel par h̄byun ba thams cad skye ba med
pa źes dam h̄chañ bar byed na ni skyon der yañ h̄gyur ba źig na /
thams cad ces bya bañi sgras kun rdsob pañi rten ciñ h̄brel par
h̄byun ba khas blañs pa bsdus pañi phyir dañ / don dam par yañ
rten ciñ h̄brel par h̄byun ba yod par khas blañs nas / de la skur pa
gtab pa ma byas pas deñi phyir gtan tshigs kyi don ma grub pa ñid
do // dper na sbyin pa la sogs pa don dam par dge ba ma yin yañ
h̄khor ba sdud pa las dge ba rnams źes brjod pa dañ / rnam par śes
pa bdag tu khas blañs nas don dam par rnam par śes pa bdag ma
yin no // źes dam beas ba la dam beas pañi skyon du mi h̄gyur ba
lta bu dañ / dper na sprul pañi skyes bu skye ba la skye buñi ño bo
ñid du skye ba med pa de b̄zin du / sgyu ma dañ smig rgyu lta
buñi nañ gi skye mehed kyi bdag ñid skye ba yañ kun rdsob tu yin
gyi don dam par ma yin pas ñes pa med do //

(和訳) ここにある人々が問う。『縁起したものであるならば どうして生じたものでないというのか。もし不生だというなら、縁起ということも妥当でない。だから〔不生の縁起という表現は〕自己矛盾的であるし、主張命題の誤謬ともなろう。その意味をそれ自体が否定するからであつて、例えば「すべての言葉は偽りである」という〔主張〕のようなものである』と。

これは、もし我々が「すべての縁起したものは生じたものでない」という主張をしたとするならば、かかる誤謬にもなるであろうが、〔我々がすべてのものは不生である、という時の〕「すべて」という語は世俗的な縁起の認

密
教
文
化

容を意味しているのであり、また我々は、縁起が勝義的にもあると認めてその同じ〔勝義〕をにおいて〔縁起を〕否定したわけでもない。したがって〔お前の批判の〕証因は成立しない。たとえば、布施などは勝義的には必ずしも善ではないが、世間の人々を助けるという意味では善であると言えるし、〔仏教者が世俗的には〕識を我であると認容した上で、勝義的には識は我ではない、と主張する場合に、主張命題の誤謬を犯すことにはならないようなものである。またたとえば幻の人が生じた時に生起の本来の意味では不生であるように、その自性が幻や陽炎のような認識器官についても、その生起は世俗としてはありうるが勝義としてではないのであるから、〔指摘された〕誤謬があるのではない。

観誓は灯論のこの部分を註釈する間に次のように護法に言及している。

資料Ⅱ, b. Prajñāpradīpāṭikā (Peking ed., Wa, 55,a7-55,b1)

gnas brtan chos skyon gis kyañ / slob dpon hphags pa lhas mdsad
pa dbu mañi tshig lehur byed pa brgya pañi hgral pa byas pa las /
rañ gi tshig dan hgal bañi skyon hdi brjod de / dbu ma dan brgya
pa ni lta ba hthun pa yin pas deñi phyir // gnas brtan chos skyon
gis kyañ / dbu mañi bstan beos kyi don mi šes bñin du skyon btags
pa yin par šes par byaño //

(和訳) 護法尊者も聖提婆論師作の中観百論頌に対する釈論の中でこの自己矛盾的表現の誤謬を説いている。中論と百論とはその哲学を同じくするのであるから、従って護法尊者も中論の真意を知らないかの如くよそおつて誤謬を仮定したのであると知らねばならない。

観誓のこの文章だけでは、護法が清辨を批判したというのか、あるいは清辨と同じように自己矛盾の誤謬に関する議論をしているというだけなのか分らないが、文章の後半はその前者を暗示するように見える。ここで提婆の百論というのは四百論のことである。そして幸いにも護法の大乗広百釈論卷十(玄奘訳)の中に観誓が言及したものであると思われる文章がある。同論 X, v. 23 の前半で、もしものが自性として空ならば空を理解して何の利益があるのか、と批判が出ている。釈論によれば、ものがすべて空であり、しかも分別としての存在性も許されないならば、修行の有無によつて輪廻を超えるとそれに沈むとの作用の異同もなくなるし、体なくして作用があるならば兎角にも作用があることになるし、煩惱も善根もないのに人々に染浄の差が生ずるとするような不合理なことになる、という趣旨の中観哲学批判である。それを紹介したのちに護法は中観派の一類のものの答論を以下の如く引用している。これは玄奘訳で文意明白であるので、試訳のみを掲げる。

資料Ⅱ, c. 大乘広百積論卷十 (大正xxx,246,,b14ff.)

(和訳) 此の中、一類の者は此の難を解釈して云う。『世俗としては〔煩惱や善根は〕無ではないから此の過失はない』と。〔もし彼に〕世俗は真理ではないではないか、と問えば、彼はそうではないとして云う。『世俗的な認識にしたがえばこれは実在するから真理と云えるのだ』と。しかしどうして同一のものが同一の時点において存在し且つ存在しないというように矛盾し、しかも共に真理であるといえるのか。生など〔の中論の八不〕についても同じで、同一のものが同一の時点で生じ且つ生じない、滅し且つ滅しない、断絶し且つ断絶しない、常住であり且つ無常である、来り且つ来ない、去り且つ去らない、などと説かれるならばたがいに矛盾する。それをどうしてその両者とも真理だと云えようか。しかるに彼は次のように論ずる。『同一のものの同一の時点について存在しないのを勝義といい、存在するのを世俗という。ここで存在の意味が違っているのだから〔同時に同一のものが有り且つ無くても〕互いに矛盾することはない。あたかも世間の布施などの善法は、その本性が汚れている点からは不善といわれるが、善事にはちがいないから善ともいわれる場合、そのいずれも真理であり、しかも矛盾することもない』と。これは合理的でない。布施などの善事は視点が異なるにつれて異つて見られるから、それは矛盾しないのであるが、一つのものが同時にあるとないとで二諦に分れるというときにはかかる視点の別がないのだから、どうして矛盾しないことがあろうか。理由はこうである。安和は善といわれる。善というものには二種類ある。一つは世間的な善であり、他は出世間的な善である。出世の善事は煩惱の繫縛を究極的に断つているもので終始安和であるから勝義善というのである。〔それに反し〕世間的な善事はしばらくの間は功能もあるが究極的にそうなのではない。ただしばらくの間煩惱の繫縛を抑えるから世俗善というのである。永久に煩惱の繫縛を断つてしまうわけではないから、それはまた勝義不善ということもできる。この場合の善と不善は作用をもっている時間と作用をもたない時間とに差別があるから、矛盾はしない。布施などの善が存在している一刹那については作用があるといい、それが過ぎたあとは存在しつづけることが決してできないから作用がないという。この作用の有無は同一のものにおいても時間的に異つているから矛盾はしないのである……

護法は更に、時間的な相違はなくても作用の対象が異つていれば、一物が同時に作用をもち且つもたなくても矛盾はしないが、清辨が一物が同時にありまたないという形で二諦に分れるという時には、かかる対象の差別も、時間の差別もないのだから矛盾している、と論じた後に、

(大正xxx,246,c12ff.) 彼はまた自己弁護していう。『刹那滅的な識も我執の根拠であるから世俗としては我と名づけるが、勝義の立場からは無我だとも云う。この場合にも我と無我の相違はあつても矛盾はしない。一つのものが同時に存在し且つ存在しない、というのも同じようであつて、〔作用の〕対象に区別がなくても必ずしも矛盾することはない』と。これも正しくない。我と無我とはその意味が〔異つているために〕矛盾しないだけだからである。というのは一刹那の心はすべてに自由であるわけではないから無我といわれるのであり、一方、我執の根拠であるからまた我ともいわれる……不自在という意味と我執の根拠という意味とは〔区別があるから〕識そのものは同一であつても矛盾しないのである。しかるに一つのものが同時に存在し且つ存在しないというように矛盾したあり方をして、しかも共に真理であるということが矛盾的でないとどうして云えようか……)

ここには、古来中国の伝統において護法清辨空有の論争と呼ばれてきたような両者の立場の相違が明瞭に看取される。護法の立場では世俗は虚妄分別として無であり、依他起の識は勝義有としてある。清辨にとつては世俗は有、勝義は無ということになるが、同時にその二諦は共に真理として両立する。護法は有と無とがいずれも真理として両立するという矛盾を批判しているわけである。この中で護法が一類の者と呼び、その後「彼」としてあらわしている者の主張(下線部分)を追つてゆくと、多少の附加はあるとしても、本筋においてⅡ, a にあげた灯論の議論と一致すること、即ち、護法はここで清辨を批判しているのことは疑いを容れない。そして観誓は、この両者の対論を知っていたためにⅡ, b にあげたような護法への言及をなしたものであることもほぼ確実に推定されよう。灯論における「不生の縁起」の解釈(Ⅱ, a)に類した議論は同じ清辨の大乗掌珍論卷上(大正xxx,270,a20—c5)にもあらわれる。掌珍論ではその冒頭に掲げる推論式「真性には有為は空である。縁生なるが故に。幻の如し」をめぐる議論が展開されるが、この推論式も結局は不生の縁起の理論を含むものであるために、灯論における同質の議論が出てきている。しかし護法が広百釈論で言及しているものが掌珍論の文章ではなくて灯論の第一品におけるものであることは、護法が中論帰敬偈の八不に閑説していることから知られる。この話題は灯論における清辨の議論(Ⅱ, a)の主題ではあるが、掌珍論の議論には出て来ないものであるからである。

Ⅲ

広百釈論と般若灯論第一品との間の並行関係はそのほかにも見出だされる。

資料Ⅲ, a. Prajñāpradīpa, Walleser ed., P.10.

bdag las ma yin źes bya baḥi dgag pa ḥdi ni med par dgag paḥi
don du blta bar bya ste / dgag pa gtso che baḥi phyir dan / ḥdi ltar
rtog pa ma lus paḥi dra ba dgags pas rnam par mi rtog paḥi ye śes
śes byaḥi^① yul ma lus pa dan ldan pa ḥgrub par dgoṅs paḥi phyir ro
// ma yin par dgag pa yoṅs su bzuṅ na ni de sgrub pa gtso che baḥi
phyir / chos rnams ma skye so źes sgrub pas skye ba med pa ston
paḥi phyir mdsad paḥi mthaḥ dan bral bar ḥgpur te……

(和訳) [ものは] 自体より生じない、というこの否定は命題の否定 (pra-sajya-pratiśedha) の意味にとらるべきである。否定を主とするものであるからである。というのはすべての知らるべき対象を伴った無分別智を成立せしめようと意図しているからでもある。これを名辞の否定 (paryudāsa-pratiśedha) として理解するならば、これは肯定を主とするものであるから、ものは生じないものであると肯定するから、不生なるものを〔積極的に〕主張することとなり、〔中観派の〕定説を離れてしまうであろう……

資料Ⅲ, b. 大乘広百釈論卷十 (大正xxx,245,b28ff.)

此中一類、釈此難言、我說真無、是遮非表。世間妄見、執有為真、遮此有真、不表無体…… (247, a 28—b1) 若言勝義は無分別知慧所行、究竟空無、此先已破、謂彼所行究竟無故、無分別智、應不得生、乃至広説。

(和訳) 此の点について一類の者は此の非難に答えて云う。『自分が真無という〔ときの否定〕は否定そのもの (=prasajya-pratiśedha) であつて否定的肯定 (paryudāsa-pratiśedha) ではない。世間の人々はあやまつて〔ものが〕存在するのが真実だと思いこんでいるが、この存在の真实性を否定するだけで、非存在の自体を肯定するのではない』と……

もし彼が『勝義というものは無分別智の対象であつて、絶対的な空性である』というならば、このことは既に、その対象が絶対的な空性なのだから無分別智は生じようもないではないか、云々と詳しく説いて批判しおえている。

Ⅲ, a とⅢ, b の並行関係、さらにⅢ, b がⅢ, a を批判の対象としていることは一見して明らかであろう。ミーマンサー派、文法家にはじまる prasajya-pratiśedha と paryudāsa-p° の理論を採用して中観哲学に応用したのは清辨が最初であり、かつこれが清辨の哲学の基本的特色の一つとなっているから、上記の資料において護法の批判の対象が清辨であることは疑いを容れない。もつとも、Ⅲ, a と同質の議論は掌珍論 (大正xxx,270,c10—12) にも「此非有言、是遮詮義、汝執此言表彰為勝。我說此言遮止為勝。此非有言、唯遮有性、功能斯

1. 観誓所引本による。Walleser ed.,では śes byaḥi の代りに źes bya baḥi.

尽、無有勢力更詮余義」という形であらわれているから、護法が引用したのが灯論の文章なのか掌珍論のものであるのかは直ちに決定はできない。この清辨の議論に対する護法の批判はここには省略したが、護法は二種の否定の理論そのものを批判してはいない。ただこの二種の否定は世間周知のことであるのに、清辨はその意味を十分に理解せずにこの術語を使っているといい、この二種の詳細な説明をしている。勝義を無分別智の対象とする理論は必ずしも清辨に限るものではなかろうが、広百釈論で先の不生の縁起の議論、今の二種の否定の議論と近接した場所にそれが出てくるのは、恐らく、護法が灯論の中から此の文章を引用したからであろう。

以上、Ⅱ及びⅢの資料は、護法が清辨の般若灯論第一品を見ていて、広百釈論の末尾において清辨の重要な理論を批判したことを証するに十分であると思われる。

附 録 — 観 誓 の 安 慧 批 判

観誓広疏ではⅠ, aの文章にひきつづき観誓自身の安慧批判が記されている。彼は安慧が清辨の推論式を批判するに際し、陳那の集量論の一偈(Ⅲ, v. 27)をその第四句をぬかして引用したことを非難している。観誓の解釈によればこの第四句は、相違因を指摘する批判そのものを否認する他の認識がないならば、という意味の条件句であるから、もし安慧の批判そのものを否認する他の認識がない時にのみ、清辨の推論式に誤謬があることになる。かくて観誓は安慧の批判自体に陳那の説いている五種の主張命題の誤謬のあることを示し、それ故に清辨の推論式に誤りのないことを逆証しようとしている。しかし安慧は清辨の証因は世俗的にもカララなどが眼などの原因ではないことを、清辨の意に反して、逆証することになると云ったのであるが、観誓は安慧自身が世俗的にカララなどは眼などの原因でないと主張し承認しているとみなして議論をすすめるので、一見して牽強附会の論となつている。観誓のこの議論は論理的にはあまり意味のあるものと思えない。さらに集量論Ⅲ, 27の第四句を観誓のように解釈してよいものかどうか甚だ疑問である。集量論そのものの上ではこの第四句は、「もし主張命題そのものに相違の誤謬がないときには」の意味であり、相違因の誤謬と主張命題の誤謬とを区別する意図のものであろう。したがって観誓はこの第四句の意味を誤解あるいは故意に転釈して安慧を非難するための武器としたというべきであるようである。以下に参考のために観誓の安慧批判の藏文と和訳をかかげる。

1. この第四句については北川秀則氏の教示を得た。ここに謝意を表する。ただこの小論はその場所でないので、この句に関する詳論は保留する。

(Peking ed., 103,a7 ff.) ḥdir de la ḥdi skad ces brjod par bya ste /
 de ltar gyur na kho boḥi gtan tshigs de ḥgal yañ bden grañ na /
 gnas brtan blo brtan gyis ḥgal baḥi mtshan ñid kyi tshig leḥur byed
 pa ḥdiḥi rtsa ba b¹zi pa ma thos sam ce na / deḥi phyir khyad par
 med pa kho nar kho bo la (103,b1) gtan tshigs ḥgal baḥi skyon ḥdi
 lta bu brjod² par byed / ḥdi ltar ḥgal baḥi mtshan ñid kyi tshig leḥur
 byed pa ḥdiḥi rtsa ba b³zi pa las / gnod pa med na ḥgal ba yin //
 zes ḥbyuñ bas / gal te gnas rtan blo brtan gyis ḥgal bar brjod pa de
 ñid la luñ gi⁴ gnod pa dañ / ḥjig rten gyi gnod pa dañ / rañ gi tshig
 gi gnod pa dañ / mñon sum gyi gnod pa dañ / rjes su dpag paḥi gnod
 pa med na ni deḥi tshe kho boḥi gtan tshigs de ḥgal ba yin no / ei
 ste gnas brtan blo brtan gyis⁵ ḥgal bar brjod pa de ñid la gnod pa
 lña po de dag las thams cad dam ḥgaḥ žig yod na ni deḥi tshe kho boḥi
 gtan tshigs de ḥgal ba ma yin no // gnas brtan blo brtan gyis ḥgal
 bar brjod pa de ni⁶ dper na ltag chod dag las ḥdi skad du / sgra ni
 mñam (Read ñan) par bya ba ma yin te / btsal ma thag tu ḥbyun
 baḥi phyir dper na bum pa b⁷zin no zes zer ba lta bu ste / de ltar
 gtan tshigs btsal ma thag tu ḥbyuñ ba zes bya ba de la⁸ gnod pa yod
 pa dañ / med paḥi mtshan ñid brjod par bya ste / gal te mthoñ baḥi
 mthus rjes su dpag pa de ldog par mi ḥgyur na ni gnod pa med pa
 žig na / ḥdi la luñ dañ / mñon sum dañ / ḥjig rten las sgra ni
 mñan (ñan) par bya ba ñid yin par mthoñ baḥi mthus rjes su dpag
 pa de ldog par ḥgyur bas gnod pa yod do // ḥdir gal te gnas brtan
 blo brtan gyi ḥgal bar brjod pa de la ji ltar gnod pa yod ce na /
 ḥdi ltar gnas brtan blo brtan de yañ dbu ma pa kho na yin pas deḥi
 phyir / de yañ nañ gi skye mched rnams kyi rkyen mer mer po la
 sogs pa kun rdsob tu khas len la / ḥdir mer mer po la⁹ sogs pa kun
 rdsob tu yañ mig la sogs paḥi rkyen ma yin par smra bas / de na
 dañ po kho nar gnas brtan blo brtan gyi¹⁰ (104,a) ḥgal bar brjod pa
 de la luñ dañ ḥgal baḥi gnod pa yod do // kun rdsob ñid ni ḥjig
 rten gyi tha sñad du brjod pa yin la ḥjig rten la ni nañ gi skye
 mched rnams kun rdsob tu rkyen mer mer po la sogs pa las skye bar
 grags la / ḥdir mer mer po la sogs pa kun rdsob tu yañ mig la sogs

1 ein D. 2 rañ P. 3 rjod D. 4 gis P. 5 gyi P. 6 D. omits dam. 7 na P. 8 las D.
 9 smras P. 10 gyis D.

paḥi rkyen ma yin par smra bas / des na gnas brtan blo brtan gyi¹¹
 ḥgal bar brjod pa de la ḥjig rten dañ ḥgal baḥi gnod pa yañ yod do //
 mig la sogs paḥi gnas las kun rdsob tu mig gi rnam par śes pa la
 sogs pa yul la dmigs pa rnam par rtog pa med pa rnam pa drug po¹²
 dag dbaṅ po so soḥi mñon sum du skye la / ḥdir mer mer po la
 sogs pa kun rdsob tu yañ mig la sogs paḥi rkyen ma yin par smras
 pas / de na gnas brtan blo brtan gyis ḥgal bar brjod pa de la mñon
 sum dañ ḥgal baḥi gnod pa yañ yod do // gnas brtan blo brtan
 gyis ḥgal bar brjod paḥi tshig gañ yin pa de yañ kun rdsob
 tu skye ba kho na yin la / ḥdir gnas brtan blo brtan ñid kyis¹³ tshig¹⁴
 kun rdsob tu skye ba des mer mer po la sogs pa kun rdsob tu yañ
 mig la sogs paḥi rkyen ma yin par smras pas / des na gnas brtan
 blo brtan gyi¹⁵ ḥgal bar brjod pa de la rañ gi tshig dañ ḥgal baḥi
 gnod pa yañ yod do // mig la sogs pa skye mehed rnams kun rdsob
 tu skye ste / ḥgaḥ ḥig la phan par byed paḥi phyir / dper na bum
 pa bzin te / bum pa yañ kun rdsob tu skye ste / chu la sogs pa
 ḥdsin pa ñid kyis ḥgaḥ ḥig la phan par byed pa yin pa dañ ḥdra bar
 nañ gi skye mehed rnams kyañ kun rdsob tu skye ste / yul ḥdsin
 pa la sogs pa ñid kyis ḥgaḥ ḥig la phan par byed pa yin pa las
 (Read la) ḥdir mer mer po la sogs pa kun rdsob tu yañ mig la
 (104,b1) sogs paḥi rkyen ma yin par smras pas / des na gnas brtan
 blo brtan gyi¹⁶ ḥgal bar brjod pa de la rjes su dpag pa dañ ḥgal baḥi
 gnod pa yañ yod do // de ltar na gnas brtan blo brtan gyis ḥgal bar
 brjod pa de la luñ la sogs paḥi gnod pa yod pas kho boḥi gtan tshigs
 de ḥgal ba ma yin no // gal te¹⁷ gnas brtan blo brtan ḥdi skad ces
 gzan dag rnam pa des khyod kyis gtan tshigs de ḥgal bar brjod kyis /
 kho bo ni de skad mi brjod do¹⁸ zes zer na / de ltar na yañ gal te¹⁹
 gzan dag don dam pa kho nar mig la sogs pa dañ / dbaṅ po so soḥi
 śes pa dag skye bar khas len na / kun rdsob tu skye ba med par
 khas len na / gzan de dag kyañ rañ gi tshig dañ ḥgal ba dañ / rjes
 su dpag pa dañ ḥgal ba dañ / ḥjig rten dañ ḥgal ba las thar pa
 med de / ḥdi ltar ḥjig rten paḥi don rtogs nas ḥjig rten bzin du
 bsgrub par bya zes gsuñs pas / deḥi phyir ḥjig rten na phyi dañ²⁰

11 gyis D. 12 D. omits rnam pa. 13 kyis P. 14 D. omits tshig. 15 gyis D. 16 gyis D.
 17 rnams instead of rnam pa des, P. 18 khyed D. 19 tshig P. 20 lta D.

nañ gi dños po rnams kyi skye ba yod par grags bzin du gal te
 gžan dag kun rdsob tu phyi nañ gi dños po rnams kyi skye ba med
 par sgrub na / de ñid kyis hjiḡ rten la grags pa dañ ḡgal baḡi gnod
 par ḡgyur ro // des na gnas brtan blo brtan gyis smras paḡi ḡgal
 baḡi skab med do / yañ na kho bos kun rdsob tu yañ dños po rnams
 gžan las skye ba med do źes khas ma blañs te / gañ gi tshe kho
 bos de skad khas ma blañs pa la ḡgal ba ci yañ med do // ḡo na
 khyod kyis ji skad khas blañs źe na / grub paḡi mthaḡ las / rten
 eiñ ḡbyuñ ba gañ yin pa / de ni re źig de ñid min // de las gžan
 paḡam ma yin te // deḡi phyir ehad min rtag ma yin // źes gsuñs
 pa bzin khas blañs pas kho boḡi gtan tshigs de la ḡgal baḡi skabs
 med do // de lta bas na gnas brtan blo brtan grub paḡi mthaḡ la
 (105,al) te por źugs par snañ ño //

(和訳) ここに彼〔安慧〕に対して次の如く反論すべきである。〔事実彼の批判の〕如くであるならば我々の証因が相違であるということも正しいであろうけれども、安慧論師は相違因の定義であるこの偈の第四句を聞いたことがないのかと問えば、まさにそれ〔を知らない〕ために無差別に我々に向つて上述の如き相違因の非難を述べるのである。即ち、この相違因の定義の偈の第四句には、「もし否認されなければ相違因である」と云われているのである。だから安慧論師の相違因を指摘する非難（此の語、以下単に安慧の非難と訳す）そのものに教証との相違（āgama-virodha）、世間との相違（loka-v°）、自語相違（svavacana-v°）、知覚との相違（pratyakṣa-v°）、推理との相違（anumāna-v°）という〔五種の相違〕がない時にはじめて我々の証因が相違であることになるのである。もし〔逆に〕安慧論師の非難そのものにこの五種の相違の全部あるいは一部でもある時には我々の証因が相違であることにはならない。然るに安慧論師の非難は、例えば誤難（jāti）の中にあげられる「音声は聞かれるものでない、意志の直後に生ぜしめられるものであるから、例えば瓶の如し」という議論の如きものである。即ち、意志の直後に生ずるものというこの証因を否認するものがあるかないかというかたちを説明すべきであるが、もしこの推理が〔我々の〕知覚経験によつて否定されないならばそれには否認者がいないということになる。しかし〔事實は〕この点について教証、知覚、世間的通念のいずれからでも音声には聞かれるという性質があるとされていて、この知覚経験がかの推理を否定するのであるから、否認者があるわけである。そこで安慧論師の非難にはどうしてその否認

者があることになるかというならば、そのわけは次のようである。この安慧論師もまさに中観者にはちがいないのだから、彼もカララなどを認識器官の原因であると世俗としては是認しているのだし、しかも今の場合カララなどは世俗としても眼などの原因ではないと云っていることになるから、そこでまず第一に安慧論師のかの非難の中には教証との相違がある。世俗 (samvrti) ということは世間の言語習慣のことであり、世間においては認識器官は世俗としてはカララ等の原因から生ずるとよく知られている。しかもここでカララなどは世俗としても眼などの原因ではないと〔安慧は〕云うのであるから、安慧論師のかの非難には世間相違という否認者があることにもなる。眼などの認識器官からは、世俗として、対象に依存して生じ、概念をまじえない、眼識などの六種〔の認識〕が夫々の認識器官の直接知として生ずるのであるのに、彼はここでカララなどは世俗としても眼などの原因ではない、と云っているのであるから、それは安慧論師のかの非難には知覚との相違という否認者もあることとなる。安慧論師が非難をするその言葉そのものも世俗としてはまさしく生ずるものであるのに、ここで安慧論師自身がその世俗として生ずるその言葉によつて、カララなどは世俗としても眼などの原因ではないと云っているのであるから、されば安慧論師のかの非難には自語相違という否認者もあることになる。「眼などの認識器官は世俗としては生ずる、なんらかの人に利益を与えるから、例えば瓶の如し」。瓶も世俗として生じ、水などを運ぶという機能によつて何らかの人に利益を与えるように、認識器官も、世俗としては生じ、対象を認識するという機能によつてある特定の人に利益を与えるものであるのに、ここで彼はカララなどは世俗としても眼などの原因ではないと云っているのであるから、安慧論師のかの批判には推理との相違という否認者もある。かくの如くであるから安慧論師のかの非難には教証との相違を始めとする否認者があるわけで、我々のかの証因が相違であるわけではない。

もし安慧論師が、『他の人々がこのような形であなたの証因が相違であると批判するのであつて、我々〔中観者〕自身がそのように云うわけではない』と云うならば、たとえそうであつたとしても、その他の人々が勝義として眼などの「認識器官」と夫々の器官による認識が生ずることを認めていて、〔しかも〕世俗としては生じないと承認するならば、その人々も自語相違、推理との相違、世間との相違というものからまぬがれることはできない。というのは「世間のものごとを理解し、世間の如くに行え」と〔経に〕云われているし、だから、世間において内外の器官と対象の生起があると知られているものに、しかも彼等が世俗的に内外の諸物は生じないと証明するならば、それ故にこそ世間周知のことと相違するという撞着となる。したが

つて安慧論師の云う相違が〔我々において〕起る機会はないのである。また我々は世俗としてもものが他のものより生ずることはないと認めるわけではないし、我々がその主張を承認しない限り、いかなる相違もありえない。それならばお前はどうか考えているのかというならば、定説（中論xviii,v.10）に「あるものによつてあるものが生ずるときには、これはかれと同一ではないし、またこれはかれと別でもない。それ故に断絶でもなく常住でもない」と説かれているように認めるのである。それ故に我々のかの証因に相違の誤謬があるわけではない。以上の如くであるから安慧論師はまあなんと深くも定説に通じたるかにみえることよ!!