

『方便心論』の論理と立場

木村俊彦

「はじめに」

石飛道子氏の諸論稿に依れば、『方便心論』（大正藏經第三十二卷第一六三）には宇井伯壽・梶山雄一両氏の研究があるそうだが、筆者は京大のインド思想史学会での石飛氏の発表に促されてとりあげたものであり、両氏のものは見ていない。飯田順雄訓読本（國譯一切經、昭和八年）に依る研究を、筆者のインド論理学研究の一環として発表するものである。中観派に結び付ける石飛・梶山説への反論は自ずから論中にある。飯田氏は宇井博士の研究（『印度哲學研究第二』、大正十五年）のほか漢訳諸本、『因明正理門論』、『ニヤーヤ・スートラ』、『チャラカサンヒター』、『Vidyābhusana』等を参照して論理学的脚注を残し、当時の研究レヴェルを記録している。

『方便心論』の特色

作者名が伝わっていれば作成の時代と立場も預じめ見当が

つくのであるが、吉迦夜には作者が不詳であつたらしいからまずは作成の時代が検討対象になる。漢訳された四七二年という西暦は、北魏・孝文帝の洛陽遷都と仏教外護の時代で、半世紀前に鳩摩羅什訳のハリヴァルマン『成實論』に続いて曇無讖が「菩薩地」単行『菩薩地持經』を訳してから半世紀が経っている。五四二年には瞿曇般若流支がナーガールジュナの『迴諍論』とアサンガの『順中論義』を漢訳している。このようにして、中国に『方便心論』が伝わったのはナーガールジュナとマイトレーヤのものより後のことになる。六世紀半ばにはアサンガとヴァスバンドウの論書が澎湃として中国にて漢訳された。かくして『方便心論』の作者はマイトレーヤの後、論理化が進んでいる現行『ニヤーヤ・スートラ』の前と推認できる。

『顕揚聖教論』の序詩でアサンガは、「昔、われ無着はマイトレーヤ尊師に『瑜伽師地論』を学べり。この乱れた地にあってこの聖教を顕揚するのは慈悲の故なり」と頌い、實際

にこれはその要綱である。宇井説であるヴァスバンドウの年次c.320-400年から逆算してマイトレーヤは凡そ西暦280-350年と推定される。⁽²⁾ マイトレーヤも『瑜伽師地論』の論理学では、哲理に依る推理‘dharmaṇumanānān’を無常・苦・無我の包摂関係で説明していたが、馬鳴以来の有部革新派の延長上にあるこの作者が、仏教テーゼとして十二因縁、四聖諦、三十七菩提分、四沙門果を挙げるのは宇井説の所謂小乗仏教系統を示すが、⁽³⁾ 作者は他の箇処でも無常・無我を一貫して論証している。石飛氏によれば梶山氏の激しい宇井説批判は、更に「反論理書」という根拠なき付会説に飛躍したようである。

本書は三種比量の、‘pūrvavat’（前比）、‘śeṣavat’（後比）、‘sāṃnyatodīśham’（同比）を初期に分類した。チャラカの段階では過去・現在・未来の三時の推理を、妊娠は過去の性交を、煙は現在の火を、植物の種は未来の果を推知せしめるというもので（Carakasamhitā, ed. Dash, 1975, I, 11.21-22）三種比量に発展していない。その淵源であろう。また本書は、認識方法を知覚（現見）、推論（比知）、譬喩（以喩知）、聖教（隨經書）に求めて、チャラカより少なくマイトレーヤが多い。つまりはガウタマの『ニヤーヤ・スートラ』と同じい。⁽⁴⁾ またこの三種比量はマイトレーヤの五因論（相比量、体比量、業比量、法比量、因果比量）——論理モデルの分類——よりは論理

の関数化に取り組んだ形跡がある。尤も、初期中観派が論破した原ニヤーヤ經との関係は分明ではないが（宇井伯寿『印度哲學研究第一』, 1965, p.205-210 参照）、『方便心論』が後であろう。論初で対論者に疑問を提出させるが、それは一、「諸賢聖人は無量の方便もて諍論を断ずる者（vigraha-vavat）」たらんか、本書の意図は那邊にかある」と為すもの、また二、「若し自利・利他を欲せんか、応にこの諍論法を捨つべし」というものである。作者は「法の為に著作した」と弁解し、自己の名を冠しないのもこの辺にいわれがあろう。そして一、はナーガールジュナの『迴諍論』を示唆している。二、はマイトレーヤの「菩薩地」第三章（Svaparīthapaṭalam）を示唆している。飯田氏がハリヴァルマンの説であると註記したように、四大素（mahabhūta）仮説（prāṇāpti）説に立つ。経量部系の作者であろう。

『方便心論』の誤難論

このテキストは似因、負処、誤難を説明して弁証法の書である。論証の形式は一、主張命題、二、証因、三、喩例の三支作法で、一部ニヤーヤの立場で五支作法を出すこともある。認識手段（知因）は上記の四箇とし、知覚を最上の認識根拠とする。これはヴァスバンドウもよく言うことである。似因は証因の似て非なる誤用で、八種あるとし、第一に‘hava-’の

語を取り上げる。「新」「九」等の多様な意味を、*navakanbalah* という所有複合詞で殊更本題と取り違えて非難する用例であり「相応」と言う。マイトレーヤの言う非義相応 (*Hevavīdyā*, p.346 / *anarthayukta*) という意味である。ヴァーツスヤーナはこの例を疑似証因の中の詭弁 (*chalam*) として扱っている (*Nyāyabāṣhyam*, ed.G.Jñā & Dhundhrajia Śāstrī, 1925, p.193)。

似因・負処および誤難は、『ニヤーヤ・スートラ』(Ns. Chowkh-
amabā S.S.55, 1925) の体系と比較し易く、中観派とは関係ない。
ナーガールジュナの詭弁的な破壊論法は縁起の法である「かれあればこれあり、かれ生ずるによりてこれ生ず。かれなくしてこれなし、かれ滅するによりてこれ滅す」にまで及んでいるが、『方便心論』作者は無余涅槃の有無、阿羅漢果の有無を弁証例に取り上げている。それらは、俗界になきゆえ知覚できないが、できないからと言って無いとは言えないとして、ダルマキールティの無の推論を予告している。(*Nyāyabindu*, III.25) 誤難による負処に陥るジレンマ論法をここで出している。靈魂は永遠なり、作られたものではないから、と立者が言う時、一、瓶は作られたもので無常という異喩を提出する。二、敵者は、靈魂が工作の結果生まれたものではないというのは疑わしいと反論する。三、それでは何でも疑えない宿命知があるから過去生ありという推論も疑わしいのかと応酬する。四、敵者は、その場合同喩がないから証明は成立し

ない、つまり負処だと反論する。五、何でもそうだ、つまり形而上学の証明に同喩は難しいと答える。六、敵者は、自分で罪を告白したねと笑う。ニヤーヤで五、を「敵者の意見を認める」(*matanujñā*) と言う。四、の段階で勝負はついているので、あとは黙っていれば良い。論者は陥穽にはまったと言うのである。

これを石飛氏は、ナーガールジュナの『迴諍論』にある六句論議 (*śaṭkoṭiko vādaḥ* / *Vigrahayāvantarī*, ed. Jayaswal & Sankṛāyana, 1950, p.2) に擬える。そこではナーガールジュナが本体論者 (*svabhāvavādī*) に「すべては空である」という命題をあげつらわせる。言葉自体もナーガールジュナの哲学では無自性だから、それを敵者に六箇の命題で指摘させたのがこの事案であるから、『方便心論』やヴァーツスヤーナの六題論 (*ṣaṭpakṣhī vādaḥ*) とは全く異なる。次の如くである。一、「すべての有は空」(*cūṇyāḥ sarvabhāvāḥ*) という言葉自体が虚しい筈である。何かを否定する力はない。二、否定する力がその言葉にあるならその命題は偽(ぎ)である。三、その言葉だけが力能を持つなら定言命題にはならない。四、すべてが空であり、その言葉もその一部であれば空であると推認できる。従ってすべてを否定する力能はない。五、實在のものは作用能力を持つ (*kāryakriyāsamarthāḥ*) が、空なるものが作用性を持つのは矛盾している。六、実例 (*dr̥ṣṭānta*) も作用性を否

定されるなら、その虚しい言葉でものの本性 (svabhāva) を否定することはできない。

以上がナーガールジュナの罫で、「言葉が無自性で虚しいなら、それこそが一切空の証明ではないか」と本体論者を捉えてしまう。「クレタ人のパラドックス」(パウロが「クレタの予言者が『クレタ人はよく嘘をつく』と嘆いた」と述べている)と同様の議論で、詭弁論者ナーガールジュナの面目躍如、『方便心論』作者の論理性はない。後者は靈我 (ātma) を主題にするいろいろな集合論の弁証ゲームを見せている。それではガウタマの六句論議はどうであろうか。それは誤難の節の最後の所作相似 (kāryasamāh) に続いて付論のように提示される。証明根拠に不確定 (anakaikāh) なものがあれば擬似証因になるように、反対根拠に不確定なものがあっても誤難になるというもので、誤難の補説になっている。Ns.VI.39¹³に対するヴァーツスヤヤーナの説明は次の如くである。

一、言葉は無常であるという根拠に、意志に直結して起こる (pratyakṣamātram upadāh) 事実を挙げれば二、敵者は、永遠の本体が顕現すること (abhiyaktiḥ) を否定する特別の根拠がないと非難する。三、それに対して立者は、敵者の非難にも特別の根拠がないと切り返す。四、それでは双方に非があると敵者がいうと、五、その謂は自分に非があることを認めた発言だと立者が笑う。六、それは立者と同じだと敵者が切り返す。

す。序数が奇数の立者、偶数の敵者とも批判の根拠が曖昧で、六題 (śaṭpakāh) は弁証力がない誤難の一種である。この弁証ゲームは『方便心論』のそれを更に発展させたものである。

『方便心論』の論理学

認識根拠 (pramāṇam) を『方便心論』は「知因」と言うが、更に「生因・了因」に分ける。これを梶山氏は『迴諍論』で言う「言葉は了因であり生因ではない」という議論に結びつけられたらしいが(石飛道子「論理学書としての『ニヤーヤーバーシュヤ』」、言葉の問題とは関係なくて、了因は「現見」つまり知覚で、生因は推理知である「比知・以喩知・隨經書」つまり比量・譬喩量・聖教量を言う。ガウタマがこれを踏襲して発展させた。これに対してチャラカは、聖教・知覚・推理・学理(医学・生物学)の四つの認識論を挙げる (āptopadeśah pratyakṣam anumānam yūktiḥ ca / Cs. I.11.17)。しかしまた「因とは知因なり。それは知覚・推理・伝承・譬喩とである」(hetur nāma upalabdhi-kāraṇam / tat pratyakṣam anumānam arithyam aupanyam / Cs.III.8.33) とし、これを『方便心論』作者は継承したのであろう。

因みにマイトレーヤは『瑜伽師地論』で、主張命題、証因、実例、相同、相違、知覚、推論、聖教を八種の証明 (sādhanaḥ

/ Hetuvidyā, ed. Y. pandeya, 1986, p.336) としている。聖教とは仏説 (buddhabhāṣīyam) を言う。チャラカは四種五支作法、マイトラレーヤは三種三支作法、『方便心論』は四種三支作法であるのに対して、ガウタマは四種五支作法だ。チャラカがニヤーヤをヴァイシエーシカの哲学と同一視している様に、ガウタマは元来非仏教的論理の伝統を承けている。しかし三種比量とは『方便心論』のそれを改善している。『方便心論』は次のように余り論理的ではない。

「比の相は云何。答えて曰く、前に已に分別せしも今当に更に説くべし。比知 (anumānam) に三種あり。一に曰く前比、二に曰く後比、三に曰く同比なり。前比とは、小児の六指を有し、頭上に瘡を有するを見た後に長大せるを見、提婆達(埵)なるを聞き、即ち本の六指を憶念し、是今の所見なりとするが如し。是を前比と名づく。後比とは、海水を飲んでその鹹味を得、後に(海)水は悉く同じく鹹味なるを知るが如し。是を後比と名づく。同比とは即ち此の人行きて彼に至る。天上の日月東に出、西に没す。其の動くことを見ずと雖も而も必ず行くと知るが如し。是を同比と名づく。」三時に配当すると、前比は過去の知見の如く現在の成人を推量すること、後比は後の海水の鹹味の如くすべての海水の鹹味を推量すること、同比は現在の歩行を天体の運行に比定して推量することとなる。

『方便心論』の論理と立場(木村)

ガウタマは *NS.1.1.5* で三種比量を言い、ヴァーツスヤーナは同比の説明に『方便心論』のものを援用している。しかし前比については原因から結果を推知することで、黒雲↓大雨、後比は結果から原因を推知することで、洪水↓大雨、の類いとしている (*Nbh. p.75-76*)。ガウダパーダもこれに従う。ウッディヨータカラはこれを「純粹包含」(*kevalavācya*) と純粹対偶 (*kevalavyatireki*)、および包含・対偶(換質換位したもの)で論理的に同価とした。ディグナーガの証因の「因輪」つまり証因が述語の集合・補集合にどう関わるかの図式を応用したのである。

次に『方便心論』は「聞見」つまり聖教量を挙げる。「諸賢聖より經法を聴受すること」として、*“sarvajñabhāṣīyam gruvā”* と言う『瑜伽師地論』の聖教量と同じい。「喩の相」は三支作法の喩例の定義ではなくて、事實上譬喩量の実例になつていて、「一切法は皆空寂なること幻の如く、貪欲の相は毒の如し」と言うのである。これはチャラカにも言えることで、「サーンクヤの知は太陽の如く光り輝く」(*Cs. III 834*) と言う。尤もその直前には、「靈我は永遠なり」の主張根拠の「所産ではないから」が証因、「虚空の様に」を喩例とする。証因の説明に例えを挙げる作業の中で「同」「異」という項目をマイトラレーヤも挙げているが、実例を挙げない。同喩・異喩の用法は原ニヤーヤの工夫で、まだ他派に十分消化され

ていなかったであろう。チャラカは続いて、「虚空が所産でなく永遠であるように」が適用（再確認）、「靈我也然り」が結論であるとする。（Cs. III.8.31）。

『方便心論』の負処論

マイトレーヤともあわせ、『方便心論』も弁証法になると詳しくなる。初期論理学の特徴である。負処（『方便心論』の訳語）については『瑜伽師地論』や『ニヤーヤ・スートラ』とと比較できる。これに「相應」と呼ぶ誤難論が後に付加されるが、『ニヤーヤ・スートラ』では逆に「不」になる。さて『方便心論』は負処のモデルとして「言葉は永遠である。無形の故に」を挙げる。これに対して敵者は、無形と雖も言葉は知覚（聴受）されるし、瓶が形あり作られたものであるように、言葉も障碍あつて作られたものである。虚空は無形・無障碍で永遠である。言葉の無常なること瓶の如しと言うべきだとする。それで論者は負処に陥いる。また論者が、瓶は形あり無常である。言葉は無形であるから（永遠である）、瓶を喩例にできないと言う。敵者は、言葉は無形と雖も耳で聴くことができる。およそあらゆるもの（saṃskāra）は知覚されて無常であるが、涅槃は作られたものではないから永遠だとする（異喩）。敵者は負処ではなく、正しい弁論だとする。

負処各論では次の分類をする。一、誤顛倒。二、立因不正。

三、引喩不同。四、応問不問（難詰すべきにしないこと）。五、応答不答（他からの難詰に答えないこと）。六、三度説得できず。七、三度、他からの難詰が理解できないこと。八、対論の欠陥を暴露できないこと。九、正しい対論を難詰。十、論者のみ対論を理解できないこと。十一、相手が聞き取れないほど早口。十二、言葉少ない。十三、言葉が多い。十四、無意味な言葉を吐く。十五、時宜に適しない言辭を吐く。十六、同じ意味の言葉を繰り返す。十七、自分の主張を捨てる。以上が議論に負けた事由になる。

『瑜伽師地論』の論負（vādanigrahaṇa）論は詳細で、一、捨言（kathavyāṇa）、二、言屈（kathamādaṇa）、三、言過（kathadoshaṇa）に分類し、一、は敵者の優勢を認めること、二、は自分の敗北を認めること、三、は言論に過失があることで、マイトレーヤはこれらを更にそれぞれ十数種に分類するものである。ガウタマの二十二負処論は、『方便心論』に五箇を加えたものである。一、主張を捨て、二、別の主張をし、三、矛盾した主張をし、四、主張を放棄し、五、別の証因を立て、六、別の意味を述べ、七、無意味を述べ、八、判らない言葉を述べ、九、不足の意味を述べ、十、時宜に適しない言葉を述べ、十一、欠損した言葉を述べ、十二、余計な言葉を述べ、十三、重複した言葉を述べ、十四、発音できない言葉を述べ、十五、意味不明の言葉を述べ、十六、応答できず、十七、遁辭を述

べ、十八、他からの難詰を認め、十九、難詰すべきに見逃し、二十、難詰すべきではないものを難詰し、二十一、主張を離れること、及び二十二、擬似証因を述べることであるとする (Ns.V.2)。

他方チャラカは「負処とは他者の勝利に帰することである」と定義し、一、三度述べた言語が賢者の集会で理解されないこと、二、難詰すべきではないものを難詰し、三、難詰すべきものを難詰せず、四、主張を捨て、五、他からの批判を認め、六、時宜に適わない言辞を吐き、七、証因を欠き、八、言葉が不足し、九、余計な言葉を吐き、十、無意味な言葉を吐き、十一、重複した言葉を吐き、十二、矛盾した言葉を吐き、十三、別の証因を述べ、十四、別の意味を述べることをする (Cs.III.8.65)。

ダルマキールティ (c.550-630) になると、論理学自体をディグナーガ (c.470-540) から更に発展させた。そして負処論については晩年に『ヴァーダニヤーヤ』において総括し、ニヤーヤ派を意識した仕上げになった。「立者が証明不可能なことを述べ、または敵者が立者の過失を指摘できない時、それぞれにとって負処である。他の「ニヤーヤの」定義は正しくないから、認められな^い。」 (asādhanaṅgavacanam adoshodhāvanam dṛṣṭyoh / nigrāhasthānam anyas tu na yuktaṁ iti neshyate //) 第二部でダルマキールティはニヤーヤの説を各個に批判している。神の

証明も散文で引用していて、カマラシーラの引用と少し異なる貴重な資料である。誤難の所作相似 (kāryasamāh) については、『プラマーナ・ヴァールツティカ』第二章の第十四偈で自説を開陳している。被造物と瓶の所産性のわずかの違いを非難するのは誤難にあたると、もとディグナーガが言った (Pāṇinīyā samuccaya.VI.7)。これは婆羅門教正統派の言語形而上説に対して言葉の無常性を論証する時の伏線である。これにニヤーヤ派と仏教側が共同戦線を張る。これに対してダルマキールティは、神の証明の批判にニヤーヤ派が、所作性の二義性を取り上げるのは誤難だと反駁したものを、単に主辞が異なることだけで両方の所作性も異なるのだと非難することで所作相似の誤難だと定義した。この箇処の筆者の説明語が、「所作性」とすべき所を誤って「無常性」としておりしたので、お詫びして訂正します (旧著四十六頁、現著一七七頁)。

『方便心論』は二十箇の誤難（相応）＝無義相応）を挙げ、その序論で言う。ものは知覚されるものだから無常であるとするれば、敵者が、言葉は聞こえるものだから永遠だと反論して、同喩の「瓶」と違うと弁駁するたぐいの非難だとする。飯田氏は『如實論』と『因明正理門論』に同様のものを見ている。同喩の相違をとりたてて非難した相違相似であり、霊我の永遠性の証明を、知覚されない虚空を同喩として言った場合の非難になる。形色は眼で見るのに音声は耳で聞かれる。

音声の永遠性を異喩たる瓶の無常性と比較して証明しようとする場合、知覚対象という点では同じだと非難するのが相同相似である。二十種の誤難は悉くこの二原理の応用だと言う。

サンスクリット語の補充は『ニヤーヤ・スートラ』に見ることが出来るものである。それぞれ「相似」(samāh)を加えよ。一、増多 (ukarṣaḥ)、二、損減 (apakarṣaḥ)、三、同異 (sādharmyavādhanam)、四、聞多答少、五、聞少答多、六、因同 (同じ「不知覚」という理由は虚空と靈魂の永遠性では異なるという誤難)、七、果同 (靈我と虚空は五大素より成り、無常という結果は同じだとする誤難)、八、遍同 (虚空は遍満の故に知覚されると為す誤難)、九、不遍同 (原子は遍満せずに無常、靈我は遍満しないの)として永遠かと難する。)、十、時同 (過去・未来の不知覚をたてに、見えない靈我の永遠性の証明を難する誤難)、十一、証因と所証が結合していない (apātih) と言う。十二、証因と所証が合体している (pātih) と言う。十三、相違 (主題と喩例の無常性の相違をあげつらう)、十四、不相違 (avigeshāh)、十五、疑問 (samāyāh)、十六、不疑 (信じこまされる)、十七、喩破 (pratishtānah)、十八、聞同 (仏典とジャイナ經典で靈我は無常と言っているとの誤難)、十九、聞異 (諸仏典は違うことを言っているとの誤難)、二十、不生 (anupātih)。以上が無義相応の誤難である。

「ナーガールジュナの弁証法」

『方便心論』の著者と混同されてきたナーガールジュナについて、その弁証法を見てみよう。その資料は主著の『中論頌』に対して『空性七十論』等の小篇が付篇的にあり、但し小林守氏に依れば、『六十頌如理論』と『大乘二十頌』は唯心思想があつて、偽書かも知れないと⁽⁵⁾言う。主著の論理を辿る。

彼は、自己存在 (svabhāva) の生起否定によって一切の空性を弁証しようとして、その原因の否定をまず始める。「自己存在は自己からも他者からも生起せず、自他からも原因なくしても生起しない。」これは発生原因についての四句分別で、並立分類としては正確に全論理空間を形成している。しかしそれを離れるという作業の前提に過ぎず、離れる根拠にはなっていない。もちろんこういつた四句分別は初期仏教以来インド人の得意とする所であつた。そればかりでなく、帰敬偈の八不についても『プリハダーラニヤカ・ウパニシャッド』Ⅲ・八・八以来の一切否定の修辭学の流れにあり、弁証にはなっていない。

続いて彼は言う。「自己存在は生起しないから、他己存在 (parabhāva) も生起しない。」自己存在の否定は無自性 (niḥsvabhāva) とされるが、無自性とは他己の存在も否定するものであるということで、無自性の一切否定性を確認したものの

であるが、集合論的には集合がなければ補集合もないことを言っている。しかし自性の否定の弁証は済んでいない。第二十四章に至って、哲学的に縁起の關係から空を弁証しようとする。自性論者は縁起を否定するから、原因・結果・作用・生滅といった存在の狀態も無視することになり、四聖諦の否定という過失は汝に起こるとする。これは、縁起↓存在、非縁起↓非存在という發生論的な因果關係を図示し、四聖諦の図式と同じであるが、後式が対論者には誤謬になるので、素朴な帰謬法になっている。⁽⁶⁾素朴な帰謬証明は無我と有我の弁証にも關係してくるが、この点は仏教とニヤーヤ学派で相對立する弁証になって、ワルシヤワでの「論理と信仰」のシンポジウムでの「不完全な帰謬法」に譲る。ここではナーガールジュナの弁証は『方便心論』のレヴェルと全く異なることを理解して貰えれば良い。

宇井伯壽「正理學派の成立并に正理經編纂年代」(『印度哲學研究第一』、昭和四十年)の「四」に依れば、『迴諍論』では四つの認識根拠を主張するニヤーヤ学派と論争している。『広破論』(Vaidalyapakarana)では最初からニヤーヤの十六原理を挙げて論難する。弟子・アールヤデーヴァの『百論』になると、原本『ニヤーヤ・ストトラ』の引用(と論破)はもつと多くなると宇井前掲論文は報告する(前掲論文「四」)。ナーガールジュナも、認識の行為と対象は相互依存で、原理とし

て別出できない云々とし、対象が空なら認識行為も空であるとして、『認識対象の經』(Zs. 116)を正確に引用している。これに対して『方便心論』作者はニヤーヤ学派を批判するという意識と目的はなく、ただ仏教論理学と弁証法の確立に腐心している。

【結論】

かくて『方便心論』は梶山雄一氏が述べたという「論理破壊の書」などではなくて、逆に論理学・弁証法の歴史に重要な役割を果たした書であることが理解できた。四大素の仮と実をめぐる経量部と有部の論争を引いて、ハリヴァルマンの系統の作者であることを示唆している。「空寂」という語も苦諦の四相の一つにśūnyatāがある経量部系では不思議ではない。訳者の思い入れもあるう。ナーガールジュナや中觀派に結び付けるのは全く根拠がなく、素直にテキストを読めば判ることで、我々はこれをナーガールジュナの弁証法とも比較し、飯田順雄氏の訓読・脚注にも助けられて如上の理を速やかに領得できた。

マイトレーヤないしアサンガの頃から論理学・弁証法が非常に発展した如くで、『瑜伽師地論』の因明章や無着の紹介(勿論批判付き)があるニヤーヤソーマ(若耶須摩)の証因の三則が実現した。⁽⁷⁾ヴァスバンドウの名をかたつた『Vādayāna』

が新因明の基礎となり、デイグナーはこれを基に彼の論理学を形成した。この辺の飯田氏の記述は古くなっている。尚、高麗版大藏經(大本山妙心寺藏)と違って宋版(総本山長谷寺藏)などは『方便心論』の作者を竜樹としているそうだが、『因明正理門論』の著者も竜樹にしているいい加減な記述で史料にはならない。⁸⁾

1 大正新脩大藏經 No.1602『顯揚聖教論』(無着造玄奘訳)480。
「宣說瑜伽師地者、昔我無著從彼(大慈尊)聞。今當錯綜地中要顯揚聖教慈悲故。」アサンガの師マイトレーヤの存在と彼による『瑜伽師地論』の製作はここに明瞭である。内外の学界はチベット伝承と恣意的な推測からこの作者を認めてこなかったが、これだけで十分な資料になる。直接見聞している無著の記録を無視した謬説が「有力」な学者に見受けられる。

2 偶々直観的に出されたい字井説のヴァスバンドウ年代は、グプタ王朝のアヨードヤーに遷都を為したチャンドラグプタ二世が、インド出身の真諦(500-550)の伝える『ヴァスバンドウ法師伝』で「ヴィクラマーデイトヤ」をも名乗っていたとされることから符号している。四十四年に亡くなったらしいからである(佐藤圭四郎『インド史』)。彼は論理学が苦手だった(Kimura's paper for IABS 2005, London)。因明書を書かなかったからこそ偽書が流通したのであろう。

3 経量部の思想が唯識思想と近いことはダルマキールティの筆致で理解できるが、『瑜伽師地論』の思想形成が経量部とも関係することは宇井伯壽『瑜伽論研究』(1955)に言われている。

また松濤誠廉「瑜伽行派の祖としての馬鳴」(1966)に依れば、アシヴァゴーシャの思想がマイトレーヤの『瑜伽師地論』の下敷きになっている。

4 『ニヤーヤ・ストトラ』の作者をガウタマとするは一般的な慣例に倣っただけで、現行『ニヤーヤ・ストトラ』の作者にしている。ナーガールジュナ以前の原ニヤーヤ・ストトラの作者かあるいはそれ以前の派祖だったかも知れず、またシュリーハルシャなどに依れば「ゴータマ」の呼称が正しいようである(V.P. Dvivedi, *Bhūmika ad Nyāyavārtika*, 1916)。

5 『梵語仏典の研究Ⅲ・論書篇』(1990)第二章の「中観論書」p.151。ナーガールジュナの文言は第二十四章第十八偈を除いて「自己存在としては生じない」という否定文が多めで、『方便心論』や『大智度論』の作者問題には関係しない。小林氏がここでの『方便心論』を「B・疑惑のある著作」に入れて論じているのは正しいのに、「梶山雄一は本書の内容を慎重に吟味した結果、本書を基本的に反論理学と性格づけ、ナーガールジュナが書いたとしても怪しむに足りないことを論じている」としめくくっているのは矛盾している(515頁、傍点筆者)。

6 素朴な帰謬法の問題はダルマキールティの論理と比較して第四回国際ダルマキールティ学会(於ウィーン市)で論じたが、更に論理学的問題の抉剔を来年度のワルシャワでのシンポジウム「論理と信仰」で行なう。

7 無着『順中論義入般若波羅蜜經初品法門』を、(小林氏によれば宇井伯壽の異推定題名があるらしいが)私はシンハスリ流に「*Madhyamkāraṇusārinī Prajñāpāramitādīpavaparyāyavāta*」と推定し、『順中論義』と略称する。この中の「若耶須摩論師」は『成實論』の「那耶修摩」で、十六諦を説くパーシシュパタ派

の論理学者（ハリヴァルマン）であり、もとより宇井・金倉・羽田野三博士の数論派的解釈は誤っている。名前の還梵も受け入れられない。「ニヤーヤソーマ」は「論理王」の謂である。これらの人達の解釈したように「朋中之法」は同品定有性、「相對朋無」は異品遍無性、「復自朋成」は遍是宗法性の異訳である。偽ヴァスバンドゥ書の『Vādaśāstra』(論式)はニヤーヤソーマの論理学を取り入れており、ディグナーガはこれを基に『因明正理門論』を作成したと吐露している。

8 但し妙心寺毘盧藏の大藏経は建仁寺旧藏の(多分旧)高麗版を書写したものである。旧高麗版はいずれも焼失しているので、その点妙心寺のものは貴重であるが、調査には目録作成から始めなければならない。従って今の所『方便心論』についても未調査である。長谷寺宝物館で見せて頂いた宋版大藏経はよく削り込まれた美麗なものであった。

〔付記〕

ヴァスバンドゥの論理学については、チュラロンコン大学における国際仏教学会で「The Logic of Vasubandhu and the Vasubandhu Problem」を発表し、マイトレーヤとアサンガの論理学については、ロンドン大学での国際仏教学会で「The Logic of Maitreya-Asaṅga and the Early History of Indian Logic」として発表した。

〈キーワード〉 方便心論、ニヤーヤ、因明、論理学、弁証法、ダルマキーティ

(四天王寺国際仏教大学教授、国際仏教文化研究所長、文博)

『方便心論』の論理と立場(木村)

been argued about, such as determining their dates, examining passages hard to read, discriminating genuine writing from false, as well as examining relevant manuscripts whose autographs have been lost.

98. A Buddhist Understanding of Spiritual Care: ‘Belief, or Adhimukti in Tathāgatagarbha’

YŌZŌ TANIYAMA

In the fields of medicine, social welfare, and education ‘spiritual care’ is a topic of today. The purpose of this study is to show a Buddhist understanding. According to Christian-based practitioners and my own clinical experience as a Buddhist chaplain in Vihāra, it is necessary for a spiritual care provider to accept the patient’s existential value unconditionally. The concluding part of the *Ratnagotravibhāga* could explain this attitude: a spiritual care provider should believe (*adhimukti*) in the Tathāgatagarbha of himself and the patient, the possibility to resolve the problem, and the meritorious end result.

99. The Logic and the Standpoint of the *Upāyahṛdaya*

Toshihiko KIMURA

The anonymous text, *Upāyahṛdaya*, has not been evaluated correctly in the field of Indian logic. We fixed its historical position between the *Hetu-vidyā* of Maitreya and the *Nyāyasūtra* of Gautama. The author of the *Upāyahṛdaya* was affected by the thought of the Sautrāntika school. But his logic consisted of the three sorts of reason; *pūrvavat*, *śeṣavat* and *sāmānyato dṛṣṭam*. They were used at first by him and enlarged over heretical logic, including Nyāya.

The three sorts of reason might have occurred in the proto-*Nyāyasūtra* which was criticized by Nāgārjuna and Āryadeva, but the text no longer exists. Anyway, it is sure that they originated in the *Carakasamhitā*, because Caraka related the three sorts of reason, i.e., inference of past thing from

present reason, inference of future thing from present reason and inference of present thing from present reason.

The author of the *Upāyahṛdaya* shows his affinity to Sautrāntika philosophy in such things as provisional cognition of substantial elements, earth, etc. Generally he argues for complete tranquility, non-egoism, non-eternality and so on. Maitreya also composed dialectics and logic from the standpoint of the Sautrāntikas in his *Yogācārabhūmi*. But this position is on the way from primary speculation to complete tranquility, that is, the learning stage (*śrutamayī bhūmiḥ*). But our author does not show affinity to Mahāyāna Buddhism.

This text was translated into Chinese 472 A.D. as *Fangbianxin lun* 方便心論 (Taishō no.1632), and the Sanskrit original as well as Tibetan version are not extant. But its abundant dialectics fascinate us, researchers of Indian logic.

100. Abhidharma in the *Abhidharmakośabhāṣya*

Musashi TACHIKAWA

The term “*abhidharma*” has been used at least in two meanings: (a) [Discourse] about *dharma* (truth) and (b) *Dharma* (truth or teaching) about [*nirvāṇa*, etc.]. The original meaning of the term seems to have been the former (a), and one may say that the second meaning (b) was added later in the history of Abhidharma Buddhism. Vasubandhu in his *Abhidharmakośabhāṣya* states that *abhidharma* is of two kinds: the ultimate and the conventional. The author of the work defines the ultimate *abhidharma* in terms of the second meaning (b) of *abhidharma*.

Commenting on the definition of the ultimate *abhidharma* given in the *Abhidharmakośaśāstra* (1,2a) Vasubandhu states: *anāsravaḥ pañcaskandhako 'bhidharma ity* (*Abhidharma* is free from *āsrava* (mental defilements) and is accompanied by five *skandhas* (constituent elements)). Xuanzang has translated the passage in the following sense: The five *skandhas* that are free from *āsravas* are called *abhidharma*. The Peking edition of the Tibetan translation of the passage (*Tibetan Tripitaka*, Suzuki Foundation, Vol.115, p.127, f.4, ll.3-4) has the