

『成唯識論』外教論駁總括箇所の考察

袴 谷 憲 昭

本稿で取り扱う『成唯識論』の「外教論駁總括箇所」とは、基の『成唯識論述記』(以下『述記』)に始まる伝統的科文によれば、「破執実我」に対して、「破執実法」とされる科の五ある中の第三、「外小別問別破所取無」の二ある中の第一、「外道」の論破中、第一の「別破十三外道」に対して、「束九十五種為四種破」と称される段中に属する「総拳」と「別破」とを指すが、その後者は更に四節よりなる「破破」と「總結非」とに細分される。ここで、「別破」より「総拳」と「別破」へ論点が移行する様についての『述記』の記述を示しておけば次のとおりである。

就破外道中、上來別破十三外道法訖。已下、第二總撰為四種。

於中有二。初總、後別。此總拳訖。

そこで、次に、「束九十五種為四種破」内の科文を、本稿のこれ以下に用いる記号と共に示しておくことにしたい。

A 總拳

B 別破 a 破破

破定一

破亦一亦異

破非一非異

b 總結非

本稿において特に論じたいと思うことは、Baの「破非一非異」の節中の「表」と「遮」という語の解釈にあるのであるが、それとて、最低、以上の段全体の中で考えてみた方がよいと思うので、まずは、その段の全文を提示することにする。

A 然、諸外道品類、雖多、所執有法、不過四種。

Ba 一執。有法与有等性、其体定一。如数論等。彼執非理。

所以者何。勿、一切法即有性故。皆如有性、体無差別。便違三德我等体異。亦違世間諸法差別。又、若色等即色等性。色等心

『成唯識論』外教論駁總括箇所の考察（袴谷）

無青黃等異。

一執。有法与有等性、其体定異。如勝論等。彼執非理。所以者何。勿、一切法非有性故。如已滅無、体不可得。便違実等自体非無。亦違世間現見有物。又、若色等非色等性、心如声等非眼等境。

三執。有法与有等性、亦一亦異。如無輪等。彼執非理。所以者何。一異同前、一異過故。二相相違、体应別故、一異体同、俱不成故、勿一切法皆同一体。或应一異是仮非実、而執為実、理定不成。

四執。有法与有等性、非一非異。如邪命等。彼執非理。所以者何。非一異執、同異一故。非一異言、為遮為表。若唯是表、应不双非。若但是遮、应無所執。亦遮亦表、应互相違。非表非遮、应成戲論。又、非一異、違世共知有一異物。亦、違自宗、色等有法決定実有。

b是故。彼言、唯矯避過。諸有智者、勿譏許之。
以上が『成唯識論』の「外教論駁總括箇所」の全文であるが、外教に対する論駁を、むしろ形式的過ぎると思われる「四句」(symmetrical)の「単、単非、俱、俱非」の四句分別、様式で総括したものである。その具体的考察に移る前に、従来の現代語訳の成果として、以上に示した箇所に対する諸訳を提示してみることにしたい。まず、最初の、今日でもなお定評のあるラ・ヴァレ・フサン教授の仏訳は次のと

おじである⁽³⁾

A Nombreuses les variétés (*prakāra*) des docteurs infidèles (Tīrthikas): cependant ils n'ont que quatre manières de concevoir les « êtres » (les Dharmas qui sont, *sad-dharmas*).

B a 1. D'après les premiers, Sāṃkhyas et autres, les *saddharmas* sont de leur nature identiques à l'Être, *sattā* ou *mahāsattā*.

Mais, dans cette hypothèse, tous les Dharmas, par le fait même qu'ils sont *sattā*, seront identiques entre eux, de même nature, non différenciés, comme la *sattā* n'est pas différenciée. Le Sāṃkhya est en contradiction avec lui-même, puisqu'il tient les tris Guṇas et l'Ātman pour des entités distinctes de nature; il est en contradiction avec le monde. Si tous les *rūpas* sont « nature de *rūpa* » (*rūpātā*), c'est-à-dire si toutes les couleurs sont « Couleur », le bleu et le jaune se confondent.

2. D'après les deuxièmes, Vaiśeṣikas et autres, les *saddharmas* sont différents de la *sattā*.

Mais, dans cette hypothèse, tous les Dharmas, par le fait même qu'ils ne sont pas *sattā*, échappent à toute perception comme une chose qui a péri (*pradhvaṃśabhāva*).

Le Vaiśeṣika nie, implicitement, la réalité de ses *dravyas* et autres catégories ; il contredit le monde qui voit d'évidence que les choses existent. Si les couleurs ne sont pas Couleur, elles ne seront pas connues par l'œil, comme le son.

3. D'après les troisièmes, Nirgranthas (« Sans-vergogne » *ou-t's'am*) et autres, les *saddhamas* sont en même temps identiques avec la *sattā* (qui est la « nature » des divers Dharmas) et différents de la *sattā* (car leur aspect est distinct).

Cette doctrine n'est pas admissible: 1. elle présente les défauts de chacune des deux thèses précédentes ; 2. l'identité et la différence, comme le plaisir et la douleur, sont contradictoires et ne peuvent être attribuées à une seule et même chose ; 3. ni l'identité ni la différence ne pourront être établies (: l'identique ne sera pas identique, puisqu'il est donné comme différent ...).

Tous les Dharmas seront d'une même et commune nature, puisqu'on pose que des Dharmas contradictoires sont de même nature. Ou bien votre Dharmā, identique à la fois et différent de la *sattā*, tel un homme-boeuf, n'aura qu'une « existence de désignation » (*prajñaptisat*)

non pas une existence réelle (*tātvika*), et vous prétendez parler de Dharmas réels.

4. D'après les quatrièmes, Ājivikas et autres, les *saddharmas* ne sont ni identiques à la *sattā*, ni différents de la *sattā*.

Mais 1. la doctrine « ni-identique-ni-différent » se confond avec la doctrine « identique-et-différent » ; 2. l'expression « ni-identique-ni-différent » est-elle purement affirmative? La double négation est inadmissible. Est-elle purement négative? L'objet du discours disparaît, Est-elle à la fois négative et affirmative? Contadiction. N'est-elle ni affirmative ni négative? Pur verbiage.

D'ailleurs cette doctrine est en contradiction avec l'opinion du monde qui reconnaît que le bleu est identique au bleu et différent du jaune ; et avec le système de l'Ājivika lui-même, car il tient les *vāpas*, etc., pour réels. Concluons que cette doctrine n'est qu'un vain effort pour éviter les difficultés des autres systèmes. Les sages la rejeteront.

右は、微妙な訳出上の違いはあるにせよ、右の仏訳を大いに参照したであろう。華嚴經十土の英訳の相近箇所を示せば左

Svabhāvika⁽⁴⁾

◀ Although the varieties of heterodox schools (Tīrthikas) are numerous, their theories of existent dharmas, i.e., the *saddharmas* accepted by them, are of only four kinds.

☞ *The first*, like the Samkhyas and others, holds that existent dharmas (*saddharmas*) and the nature of existence or being (*satta*) and so forth are definitely identical in substance.

Their theory is contrary to reason. Why? Because it must not be held that all dharmas, by the very fact that they are *satta*, would be identical among themselves (i.e., the same in substance), and, like *satta*, would be undifferentiated. This would contradict the Samkhya theory that the three qualities (*gunas*) and the Atman and so forth are different in substance. It would also contradict the fact that the various dharmas of the world are different. Furthermore, if colour and so forth are identical with the nature of colour and so forth, they should not be differentiated as green, yellow, and the like.

The second, like the Vaisesikas and others, holds that existent dharmas (*saddharmas*) and the nature of

existence (*satta*) and so forth are definitely different in substance.

Their theory is also contrary to reason. Why? Because it must not be held that all dharmas, by the very fact that they are not *satta*, cannot, like things extinct and no longer existent, possess any substance. This would contradict the Vaisesika theory that substance (*dharma*) and other categories are not without a nature of their own. It would also contradict the fact that in the physical world things evidently exist. Furthermore, if colour and so forth are not identical with the nature of colour and so forth, they, like sound and so forth, would not be objects of visual consciousness and so forth.

The third, like the Nirgranthas (literally, 'without-shame') and others, holds that existent dharmas and the nature of existence (i.e., their inherent nature) and so forth are both identical and different.

This theory is inadmissible. Why?

(1) Because they are mistaken as regards identity in the first school, and as regards difference in the second.

(2) The two characteristics of identity and difference, like pleasure and suffering, are mutually contradictory

and should be different in substance.

(3) It is impossible for identity and difference to be present in the same substance.

(4) It must not be held that all dharmas are of the same substance or that they should simultaneously be identical and different.

(5) Alternatively, the so-called identity and difference are fictitious and not real; but the Nirgranthas have mistaken a fiction for a real entity. Their theory is definitely contrary to reason.

The fourth school, like the Ajivikas and some other schools, holds that existent dharmas are neither identical with nor different from the nature of existence (*satta*) and so forth.

Their theory is also inadmissible. Why?

(1) Because the theory that existent dharmas are neither identical with nor different from the nature of existence is virtually the same as the theory that existent dharmas are both identical with and different from the nature of existence.

(2) Is the expression 'neither identical nor different' an affirmation or a denial?

If it is purely an affirmation, the double negation is inadmissible. If it is purely a denial, then no theory can be held. If it is both an affirmation and a denial, it is self-contradictory. If it is neither an affirmation nor a denial, it is frivolous talk.

(3) Further, the doctrine that existent dharmas are neither identical nor different not only contradicts the universal opinion that things are either identical with or different from other things, but also contradicts the Ajivakas' own doctrine that existent dharmas such as colour etc. are definitely real.

□ Hence we conclude that the doctrines of the heterodox schools are nothing but vain attempts to deceive people and to evade the errors of their systems. Men of wisdom should not accept them.

分節の仕方 細分の取り方 **サンスクリットへの還元**の仕方など **レ・ラ・ウマレ・フサン** 訳を踏襲した形跡のある **ゴウ** は明かかであるが、次に **簡潔な直訳に徹しよつたクック** 教授の英訳を示こつておへよう **ゴウ** だ。

▲ However, though there are many theories of actual dharmas among non-Buddhists, they all come down to four types,

□ □ The first, that of the Sāṃkhya and others, holds that actual dharmas and the nature of existence, etc., are identical. This theory is unreasonable. Why? Because it must not be that all dharmas are the same as existence, for all would be like existence, without any distinction of substance. This contradicts the theory that the three qualities (*saṭtva*, etc.), self (*ātman*), etc., are all different in substance. It also contradicts the empirical distinction among dharmas. Also, if colors, etc., are identical with the nature of color, then there must be no distinction such as green, yellow, etc.

The second theory, that of the Vaiśeṣikas, is that actual dharmas and the nature of existence, etc., are definitely different in substance. This is unreasonable. Why? Because it must not be that all dharmas are not identical with existence. Like something ruined and nonexistent, their substance would be undetectable. This contradicts the Vaiśeṣika theory that the substance of actual things is not nonexistent. Moreover, it contradicts the empirical fact that objects exist. Also, if colors, etc., are not identical with the nature of colors, etc., then, like sounds, etc., they would not be objects of sight, etc.

According to the third theory, that of the Jains, actual dharmas and the nature of existence are both identical and different. This is unreasonable. Why? Because the error of both identity and difference is the same as previous errors of each side respectively. Also, the two characteristics are mutually contradictory, because they differ in substance; and neither identity nor difference could be established if their substance were identical. It must not be that all dharmas are of the same identical substance. On the other hand, it may well be that such distinctions as identity and difference are fictions rather than realities, although they are grasped as real. This principle is definitely not established.

The fourth theory, that of the Ājīvikas, etc., holds that existing dharmas are neither the same as, nor different from, the nature of existence, etc. This doctrine is unreasonable. Why? Because the doctrine of neither identity nor difference is similar to the foregoing doctrine of both identity and difference. Does the statement "neither identical nor different" deny or affirm? If it just affirms, then it ought not to negate both possibilities. If it just denies, then it has nothing to say. Also, if it both affirms

and denies, then the two sides cancel each other, and if it neither affirms nor denies, this is frivolous talk. This doctrine of neither identity nor difference also contradicts ordinary understanding that there are things that are identical or different, and it contradicts the Āyivikas' own tenet that real dharmas such as forms really do exist.

Therefore this doctrine is merely a device to avoid problems, and the wise do not accept it.

さて、本稿は、右に諸現代語訳まづを含めて示した「外教論駁総括箇所」につき、前述の「つと」その中の「表」と「遮」との意味を検討することを直接の目的として行っているが、それと「つと」の「つ」の両語が右の諸訳においては明確な術語として意識されていないのではないかと思いつかぬのである。しかし、その考察に移る前に、以上の諸訳を参照しながら、「つと」あくまでも一応の目安にしかすぎないが、予め拙訳を写しておいた方がよいのではないかと考える。

しかし、仏教以外の諸見解のあり方は様々であるけれども、彼らにならば主張される「有 (sat) とつと法 (dharma) ⁽⁶⁾」は四種類を超えることはないのである。

B a その第一は「有 (sat) とつと法と有性 (satva) とは、その本性 (svabhāva) が必ず同質である」といふ主張である。

『成唯識論』外教論駁総括箇所の考察(袴谷)

ある。例えば、サーンキヤ (Sāṅkhya、数論) などのような見解であるが、その主張は適切ではない。なにかならば、全「有」法がその実有性であるといふことはあつてはならぬからである。【つと】の「つ」そのような主張では、全「有」性が「有」性に差別がなくなつてしまつて(か)らである。その結果、[satva, tamas, rajasa, guṇa] 三徳 (tri-guṇa) 4 我 (ātman) などとは本性の異なるものであるといふ(サーンキヤ自身の主張)と矛盾し、また、世間一般で認められている諸法の差別とも矛盾してしまつてである。更に、もつと色 (rūpa、物体) などがあるが、その実有性 (rūpata、物体の本性) などであるとするならば、色 (物体) などには青や黄などの差異もないことになつてしまつてである。

その第二は「有 (sat) とつと法と有性 (satva) とは、その本性 (svabhāva) が必ず異質である」といふ主張である。例えば、ヴァイシヘーシカ (Vaiśeṣika、勝論) などのような見解であるが、その主張は適切ではない。なんとならば、全「有」法が有性ではないといふことはあつてはならないからである。【つと】の「つ」そのような主張では、已に滅してしまつた非存在 (pradhvaṃsābhāva) のような本性を得る「つ」がでなくなつてしまつて(か)らである。その結果、[dravya] などの本性が存在しているといふ(ヴァイシヘーシカ自身の主張)と矛盾し、また、世間一般で認められている

物の存在とも矛盾してしまつたのである。更に、もし色（rūpa、物体）などが色性（rūpata、物体の本性）などではないとするならば、「それは」「あたかも声（śabda）などのように眼（cakṣus、視覚）などの対象ではない」といふになつてしまつてゐる。

その第三は、有といふ法と有性とは、同質にしてかつ異質である、という主張である。例えば、ニル格蘭タ=ジュニヤーティントラ（Nirgrantha Jantiputra、無情・離繫^{（子）}）などのような見解であるが、その主張は適切ではない。^{（6）}なごならば、同質にしてかつ異質であるとは、第一の同質と第二の異質とにあつた過失と同じだからである。両者の特質が互いに矛盾しているものは、その本性が別であるはずであるから、同質であることと異質であることとの本性が同じであることとは、同時に成立しないから、全ての法が皆な同じやうな一體であるといふことはあつてはならないのである。あるいは、同質であることと異質であることとは仮設的なものであつて実体的なものではないとしても、主張として実体的なものであるとするのは論理的に決して成立しないことなのである。

その第四は、有といふ法と有性とは、同質でもなくかつ異質でもない、という主張である。例えば、アーシーヴィカ（Ājīvika、邪命）などのやうな見解であるが、その主張は適切ではない。^{（7）}なごならば、同質でもなくかつ異質でもないこと

という主張は、「同質でもない」とは第二の「異質」（同じく）「異質でもない」とは第一の「同質」（同じく）「先と同じ過失があるからである。「しかるに」「同質でもなくかつ異質でもない」と言っている「否定」は、「遮（prasajya-pratisedha、絶対否定、非定立的否定、動詞否定）」であるか「表（paryudāsa、相対否定、定立的否定、名詞否定）」であるかである。もしも「これが」「表」だけであるとするならば、双方とも否定すべきではないはずである。もしも「これが」「遮」だけであるとするならば、「主張されるやうな」とはならないはずである。「遮」は「同じく」「表」であるといふのは、互いに両立しえないである。「表」でもなくかつ「遮」でもないといふのは、戲論になつてしまつてある。更に、同質でもなく異質でもないといふのは世間一般で認められてゐる、同質のものや異質のものがあるといふことと矛盾し、また、自分自身の主張命題である、色などの有といふ法は必ず実体的存在（実有）であるといふこととも矛盾してしまつたのである。

もしそれゆへに、以上のやうな（仏教以外の四種類に分類される諸見解）は、単なる虚偽にして過失を避けようとしてゐるだけにすぎないものなのである。学識ある人たちは誤つても、われらを認めるべきではないである。

以上の拙訳において、中の「表」と「遮」とは、それぞれ、^{（8）}論議^{（上）}の術語である paryudāsa と prasajya-pratisedha

とをなんの断りもなく当て嵌めてしまったが、その根拠を示せば、それは、同じ玄奘訳の『大乘広百論釈論』中に示される、次のような訳文にある。⁽²¹⁾

又此空言「是遮」(prasajya-pratiśedha)非表 (pariyudāsa)。非唯空有、亦復空空。遍遣執心、令契諸法。非有非空、究竟真理。

① 若遮余法、別有所詮、是遮 ((prasajya-)pratiśedha) 表 (pariyudāsa) 言、遮余法已、表余共相。如、非業生、非黄門、等。② 若遮余法、無別所詮、是唯遮 (prasajya-pratiśedha) 言、遮所遮已、其力斯竭。如、勿食肉、勿飲酒、等。此真無言、唯遮。其真、無別所表。

以上の訳文中の「表」に *pariyudāsa*、⁽²²⁾「遮」に *prasajya-pratiśedha* とを挿入したのは、必ずしも明示されているわけではないが、江島惠教博士の御成果によるのである。⁽²³⁾ その「空」といつ否定は、「絶対否定」(*prasajya-pratiśedha*「遮」)であって「相対否定」(*pariyudāsa*「表」)とはなべ、従って、それによつて「非有非空」の「真理を究竟する」として「絶対否定」を表明しているのであり、⁽²⁴⁾ の「非業生」や「非黄門」のよつこある法を否定する「よつこよつこそれ以外の法を相対的に肯定している」「相対否定」を表明しているのであり、⁽²⁵⁾ 「肉を食へてはいけない」「酒を飲んではいけない」のよつこある法を否定するのみでそれ以外の法を予期せず

に言葉が尽きている「絶対否定」を表明しているのであるから、訳文中へのそれぞれのサンスクリット術語の挿入はほぼ適切と言えるであらう。

しかるに、この論理学上の術語について、梶山雄一博士は夙に次のような考察を加えておられる。以下は、梶山博士の二つの御論文よりの引用で、いずれも、タルマキールティ (*Dharmakīrti*) の『因一滴 (*Herabindu*)』に対するマルチャタ (*Arcatā*) の註釈とドナルドウェーカミシヨラ (*Durekamsīra*) の複註とに基づいた考察箇所であるが、⁽²⁶⁾ は、*pariyudāsa-pratiśedha* と *prasajya-pratiśedha* とを対概念として扱いつながら、前者から *pratiśedha* を除いてある、私の知る限り、梶山博士の最初の論文⁽²⁷⁾ は、その論文の直後に、その英文を意識しながら和文で書かれたと思われるものである。⁽²⁸⁾

② From this passage [= *Herabinduṭṭhā* of Arcatā, p.171, l. 4ff.] too, it is clear that *pariyudāsa* has the following characteristics : (1) affirmation is primarily intended ; (2) negation is understood by implication; (3) the object to be affirmed is not mentioned by its own name, as in the case of *abrahmana* (non-Brahman) which means a member of another caste *kṣatriya*, *vaiśya*, *śūdra*; (4) a positive idea is yielded by the negative expression, and both ideas are conveyed in a single sentence (*ekavākyatā*)

because both refer to the same object (HBT A [*Heṭubinduṭīkāloka* of Durvekamiśra], p. 387, 1.26: *sāmānādhikaranyā*). *prasaṅgyapratīśedha* has four characteristics opposite to the above, although points 3 and 4 are placed in reverse order: (1) the primary aim is negation; (2) affirmation may be understood, but it is only secondary to negation; (3) the negation, e. g., *sūryaṃ na paśyanti* forms a separate sentence from that which it tentatively supposed, i. e. *sūryaṃ paśyanti*; the two sentences must be understood in two steps; (4) the object of negation is explicitly mentioned by its own word, as in the case of *sūrya* in *sūryaṃ na paśyanti = asūryaṃ paśyāmi* (*mukhānti* ('sun-not-seeing (faces)')).

Both Arcaṭa and Durvekamiśra, the author of the *Heṭubinduṭīkāloka*, ascribe the reason why *pariyudāsa* yields a one-step operation and *prasaṅgyapratīśedha* a two-step operation (*ekavākyatā* and *vākyabhedā*) to the fact that in *pariyudāsa* the negative (*a*; *na*) is construed not with a verb but with the nominal following it, whereas in *prasaṅgyapratīśedha* it is construed not with a nominal, but with a verb (HBT, p. 171, 1.12; *nañāś ca subāntena sāmāthyāṃ na tīhantena ity ekaavākyatvam*).

HBT A, p. 388, ll. 6-7: *sūryaṃ na paśyanti nañāś itra dṛṣṭvā tīhantena sambaddho na tu subānteneti vākyabhedatī*). In *abrāhmaṇyā ete* (= *na brāhmaṇyā ete*, 'These are different from Brahman's) the negative is connected with the nominal *brāhmaṇyā*; but in *asūryaṃ paśyanti* (or *sūryaṃ na paśyanti*, 'not seeing the sun'), the negative is connected with the activity, seeing, the meaning of the verb root (*dṛś*).

(B) 二種の否定に関する理論は、ヒュムレーンサー、文法学派などにおいて存在していたが、仏教哲学ではパウイヤ (Bhavya, Bhāvaviveka 清弁五〇〇〜七〇) がこの理論を中観哲学に応用している。仏教論理学ではほとんどの学者がこれに言及している。その間、理論的發展も見られたが、アルチャタがもっとも明快に最終的な形を与えている。

たとえば「彼はバラモンではない」といふ否定は、彼はバラモン以外の者、つまりクシャトリア、サマシクニヤ、シムートラの何れかであることを意味するのと同じ、単なる欠如をあらわす否定ではない。否定詞はバラモンなどの各辞にかかるもの、真意は非バラモン者の肯定である。これに対して「彼は太陽を見ない」といふ否定は、いわば命題の否定であって、太陽を見ることを否定するだけで、何か他のものを見ることを直接的に命意しない。前者を

pariyudāsa(否定的肯定名辞の否定)後者をprasajyapratishedha(單純否定・命題の否定)と呼ぶ。

アルチャタの定義によれば名辞の否定は次の四性格をもつ。
(1) 主たる意図は肯定にある。(2) 否定はむしろ含意として理解される。(3) しかし肯定される対象はそれ自身の名前で指示されない。(4) 否定的な表現そのものによって肯定的觀念が与えられ、「非バラモン者」と「クシャトリーヤ」という二つは同一の対象にかかわる同時的機能である。これに対し命題の否定は次の四性格をもつ。(1) 主たる目的は否定である。(2) 肯定的含意が理解されるとしてもそれはあくまで二次的なものである。(3) 否定の対象は、たとえば「太陽を見ない」における太陽は、それ自身の名前によって指示されている。(4) 「太陽を見る」と「太陽を見ない」という二つは別個な文章であって、一方がただちに他方を同時に意味するわけではない。これらの相反する四性格のうち第三の説明に際しては、名辞の否定においては否定詞(na, a-)は名詞的名辞にかかり、命題の否定においては動詞にかかり、という文法家やミーマンサー学派の理論も紹介される。

以上の、アルチャタの定義を踏まえた、梶山雄一博士によるpariyudāsaとprasajya-pratishedhaとに対する各四つの規定からなる明確な定義づけはきわめて重要であるが、このアルチャタほどの整理はなされていなかったにせよ、アルチャ

『成唯識論』外教論駁総括箇所の考察(袴谷)

(14) タより遙かに先立つ玄奘にしたところで、彼の師のシーラパトラ(Sīlābhādra、戒賢)より先立つダルマパーラ(Dharmapāla、護法)にしたところで、梶山博士の触れられているパーヴィウエーカ(Bhāviveka, Bhavya、清井)より後の時代の人で、パーヴィウエーカはもとよりそれにやや先立つかもしれないディグナーガ(Dignāga、陳那、域龍)の『因明正理門論』なども知悉していたであろうし、しかも、護法と玄奘の二人は、そのダルマパーラ自身の註釈である『大乗広百釈論』の原著者と翻訳者という関係にあるので、ダルマパーラの註釈を中心に玄奘によって漢訳された『成唯識論』の本稿冒頭所引の箇所、pariyudāsaが「表」と訳され、prasajya-pratishedhaが「遮」と訳され、しかも、そこに玄奘の学識が集約されていたとしても、なんの不思議もないどころか、むしろ、この問題の箇所は、玄奘の学識を回復すべく読解されねばならないところとさえ言うべきであろう。

さて、如上に示した拙訳は、浅学菲才な私が、その必要上、自らの学識も顧みず、敢えて試みたものにはすぎないが、中の「表」と「遮」に関して最も肝腎と思われる玄奘訳の二文を、左の(甲)(乙)下に再出し、また、それに対応する拙訳をも同じように再出してみることにしよう。

(甲) 若唯是表、应不双非。

(乙) 若但是遮、应无所执。

(甲)もしも、「これが「表」だけであるとするならば、双方とも否定すべきではないはずである。

(乙)もしも、「これが「遮」だけであるとするならば、主張されるように否定とはなごはすつである。

まず、(甲)であるが、「表」とは paryudāsa と解釈してよいはずであるから、(乙)に、先の梶山博士の考察結果を適用すれば、外教の第四の俱非の主張が paryudāsa による否定とするなら、「非」「は」「異」を含意し、「非異」は「一」を含意していることになり、一方の否定は他方の肯定にならなければならないから、paryudāsa である限り、両者を同時に否定することはできないというのが(甲)の意味である。

次に(乙)であるが、「遮」とは prasajya-pratisedha と解釈してよいはずであるから、(乙)でもやはり梶山博士の考察結果を適用することにすれば、同じ外教の第四の俱非の主張が paryudāsa でないと決まった以上、それは prasajya-pratisedha による否定となるほかはないが、この否定は、あたかも「彼らは太陽を見ない」ということを見ることを否定するだけであるように、動詞を否定するだけの絶対否定であるから、いくら否定が繰返されても paryudāsa のように不都合は生じないかわりに、「x は a である」とか「x は b ではない」とか「x は非 a である」とかという主張論題も立てえないことになるというのが(乙)の意味である。

それゆえ、玄奘門下の上足として、師の理解を充分に押えていたであろう基は、その『成唯識論述記』の中で(乙)に関して、三支の論証式をえ示しながら、次のように指摘するに至っている。⁽⁵⁾

量曰。汝応無所執。但遮他故。如言。石女無兒女、等。汝所執法、即是所表、云何言遮、都無所表。無所表故、応無所執。以無執故、何所競耶。

この三支の論証式を和訳して示せば次のようになる。
主張：あなたには主張されるようなことではないはずである。
理由：ただ他人の見解を否定するだけだからである。

喩例：例えば、石女いしにょには息も娘こもない、と言われるが、このことは、

この三支の論証式を示した後の記述は、多少私には分かりにくい箇所もあるが、その意味するところは、論争相手であるあなたの主張は、相対的な否定によつて別なものの肯定を含意するようないふ paryudāsa でなく prasajya-pratisedha であるはずだから、あなたには主張されるようなことはないはずであり、従つて無執着で、他と競つてなにかを主張しようとすることもないはずだ、と(乙)のいふように思ふ。
かかる(乙)の prasajya-pratisedha によつてもたられたい無執着を高く評価しようとする系統が仏教徒の側にも様々な形で現われたことは周知のとおりである。江島憲教博士は、

その方面を強調した中論学派 (Madhyamika) の一系譜について、次のように述べておられる。⁽¹⁷⁾

分別的思惟を超えた知の獲得とは、分別的思惟、即ちものを靜止的・固定的に把える凡ゆる見解 (dṛṣṭi) から離れることを意味し (MK (= 『中論』) XII, 8)、真実への到達である (MK (= 『中論』) VIII, 7-9)。そこでは、分別的思惟の範囲に留まるかぎり陥るとされる存在と非存在、常恒と断滅といった二つの極端な考えを離れることである (MK (= 『中論』) XV, 10-11; XII, 7, etc.)。したがって表現上は、*非存在ではない*、*非存在ではない*、*等という否定が積み重ねられていく*。かかる我々の分別的思惟では存在の否定は非存在であり、非存在の否定は存在である。矛盾律・排中律を原理とする思惟ではそうならざるをえない。分別的思惟を超えた知は、その内容を敢えて表現にもたらしたとき、存在の否定・非存在の否定の形になるとすれば、そこでは矛盾律・排中律に依拠した思惟がなされないことを意味する。いうまでもなく『般若経』でも『中論』でも、般若思想を軸とするものの中では、矛盾律・排中律に従う分別的思惟から離れることが般若・真実の内容として強調されている。

このように、矛盾律や排中律に従う分別的思惟を超え、これを理想とする流れが、般若思想の形成や中論学派の学系形成の中で、他の仏教の通俗的動向と共に、深く広く滲透して

いったことは、江島博士御指摘のようには、紛れもない事実であるが、しかし、問題は、言葉による論争や議論による判別を重んじた仏教が果して真実の意味においても矛盾律や排中律を超えることを望んだのであるつか、というところなのである。恐らく、そのようにはなかつたのではないかと考えられる。だから、本稿において問題として、成唯識論の「外教論駁総括箇所」において、単、単非、俱、俱非の「四句分別」様式において、矛盾律や排中律を守って、「*一*」*む*なければ、「*異*」*一*」*に*同時「*異*」であれば矛盾律や排中律を犯すことになると、その違犯を避けようとするば *paryudāsa* ではなく *prasajya-pratisedha* で解釈しなければならないが、その場合には、議論も主張も無用の無執着の立場に立たねばならない、とされたのである。しかも、『成唯識論』では、この最後の立場が是とされていることは余りにも明白であるから、論争は、矛盾律や排中律を犯さずに、言葉によって決着がつくまで継続されることが理想であろう。そのような局面に関し、私の理解の範囲だけで暫定的な意見を言うことが許されるとすれば、我々「凡夫」の間の論争においては可能な限り *paryudāsa* の範囲で否定を述べて矛盾律や排中律を守るように努め、その背景での「*仏教*」を信仰するという局面においては、仏の言葉による命令として *prasajya-pratisedha* によって仏説を解釈していかなければ

ればならない場合もあると、今のところ私は考えようとしているのである。⁽²¹⁾

ところで『成唯識論』は、如上の「外教論駁総括箇所」ではいかにも矛盾律や排中律を守るべく論が進められているように見受けられたのであるが、果してその姿勢は『成唯識論』全体もしくは本論を形成した美修行派に一貫して守られたであろうか。私にはとてもそのように思えないのである。例えば、『成唯識論』もその思想を継承したことが明白な『中辺分別論』では、「空性の特質（śūnyatāyā lakṣaṇam）」が「虚妄分別（abhūta-parikalpa）」とは「異同一の特質をまつたものである」（na pṛthaktvāika-lakṣaṇam）」とされ、「法（dharma）」と「法性（dharma-tā）」とは「一（ekatva）」とみなく「異（pṛthaktva）」とみなすものとされている。⁽²²⁾ ところがこの思想は、最終的には「四句分別」のいずれでもないと表明するようになっているのである。結論は prasajya-pratiśedha の危険な側面に陥り、矛盾律や排中律を超える方向で、「真如（tathatā）」や「法界（dharma-dhātu）」や「実際（bhūta-koti）」を肯定するようになり、自分が否定した外教と余り変わらない姿も示しつつあるように思われる。⁽²³⁾

註

- (1) 大正蔵、四三巻、一六五頁中。
 (2) 大正蔵、三一巻、三頁下、四頁上；新導本『成唯識論』、

巻第一、一八一―一九頁。なお、仏教大系完成会編纂『会本成唯識論述記三箇疏』第一（仏教大系刊行会、一九一九年、中山書房複刊、一九七五年）、三〇二―三三〇頁も参照された。

- (3) Louis de La Vallée Poussin (tr.), *Vijñāptimātratratasādhī : La Siddhi de Huan-Tsang*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1928, pp.35-37. この箇所は“Réfutation générale”と題されている。なお、挿入されている冠導本の頁数や註番号などは省略したことをお断りしておきたい。
- (4) Wei Tat (筆述)(tr.), *Ch'eng Wei-shih Lun : The Doctrine of Mere-Consciousness by Hsüan Tsang T'ripitaka-Master of the T'ang Dynasty*, The Cheng Weishih Lun Publication Committee, Hong Kong, 1973, pp.42-47. この箇所は“General Refutation of Various Theories”と題されている。
- (5) Francis H. Cook (tr.), *Three Texts on Consciousness Only : Demonstration of Consciousness Only by Hsüan-tsang, The Thirty Verses on Consciousness Only by Vasubandhu, The Treatise in Twenty Vesses on Consciousness Only by Vasubandhu*, Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley, 1999, pp.22-23.
- (6) La Vallée Poussin, *op. cit.* (前註3) は、この玄奘訳の「有法」を“les « êtres » (les Dharmas qui sont, *sād-dharmas*)”と訳しているが、私もサンスキット原語と

しては、それと同じものを想定した上で、*nicca*では、*sat*と *dharmā*とを同格とみて、*sat*である *dharmā*もしくは *sat*と *nicca*の *dharmā*と、同じ意味で扱おうとする。しかも、これを主題とした実際上の以下の「四句分別」での命題では、その意図を簡略化して示せば、*sat*と *sattā*とは同質（一）である、という「単」の命題、*sat*と *sattā*とは異質（異=非一）である、という「単非」の命題、*sat*と *sattā*とは同質にしてかつ異質である（亦一亦異）⁽⁸⁾という「俱」の命題、*sat*と *sattā*とは同質でもなくかつ異質でもない（非一非異）⁽⁹⁾という「俱非」の命題を表わしているものと見做す。しかし、本来ならば、かく簡略化する一方で、から までの、取り分け、とをそれぞれに代表するようなサンキヤやヴァイシェーシカの場合にはその命題の具体例を各文献中にトレースすべきなのであるが、この箇所は、『成唯識論』中のこれ以前の記述をも総括するところなので、ここだけで処理できないこともあって、本稿では全て省略する。いずれ、詳しく論ずる機会もあろうかと期待したい。

- (7) 『述記』は、「無慚」に対して、「即是尼捷子。今正翻云離繫。亦云無慚。即無羞也。離三界繫縛也。以其羸形、仏法毀之、曰無慚、即無慚羞也。」と註している。私は「無慚」や「無慚」の実例を知らないが、詳しくは、赤沼智善編『印度仏教固有名詞辞典』法蔵館複刊、一九六七年、四五五—四七七頁、「Nigantva Nataputta」の項を参照されたい。
- (8) これ以下の細分の仕方が La Vallée Poussin, *op. cit.*

『成唯識論』外教論駁総括箇所の考察（袴谷）

（前註3）と章達前掲訳書（前註3）とでは微妙なズレがある。大雑把にいえば、後者が(4)(5)と細分しているものを、前者は一括して、しかも数字を付さずに改行によって一群と扱っているのみである。

- (9) これ以下の細分の仕方にもやはり La Vallée Poussin, *op. cit.*（前註3）と章達前掲訳書（前註3）との間には若干の相違が存する。後者の細分(1)(2)と前者の細分1.2とは微妙な違いを示しながらもほぼ対応しているが、後者の(3)に当る箇所を前者は数字を示さずに改行で別な扱いとしている。なお、*nicca*では、細分を含まない Cook, *op. cit.*（前註5）を加えて、本稿として最も重視すべきは、中の玄奘訳の「遮」と「表」とに対する三者の訳語である。三者は、順次に、「遮」を“(purement) négative” “a denial” “deny”、「表」を“(purement) affirmative” “an affirmation” “affirm”と訳しているかのよりに見えるが、「遮」も「表」も、本文中で考察するようには、いずれも「否定」の一種でなければならぬゆえに、「遮」と「表」とに「否定」と「肯定」とを割り振る三者とも、その理解は不充分だと言わなければならぬであろう。その不充分さが、全体の訳文の不透明さとなって三者ともに現われていると考えられる。
- (10) は、大正蔵、三〇巻、二一九頁中、は、同、二四五頁中である。
- (11) 直接的には、江島惠教『中觀思想の展開 Bhāvaviveka 研究』(春秋社、一九八〇年)、一四二頁、註25の引用によって、『大乗広百論釈論』における「表」と「遮」

との訳例を知ったのである。江島博士は、「表」と「遮」とに明確に *pariyudāsa* と *prasañya-pratīśedha* とを割り当てているわけではないが、前註²⁷の例に「ぎ」は「是非表」の「遮」と「表」とに丸印を付しているのは「その意識のあったことを示している。ただし、同の例につき、「遮表言」と「唯遮言」とにも一樣に丸印を付しているのは、その限定が明確ではなかったのかもと思われ、更に「同、一七頁で、『因明正理門論(本)』(義浄訳、大正蔵、三三巻、八頁上、玄奘訳、同、二頁下)の「前是遮詮、後唯止遮。」(江島博士は義浄訳によっているが、「この文は玄奘訳も同じ」という文につき、その対応チベット訳“snga ma ni ma yin par dgag pa yin la / phyi ma ni med par dgag pa yin par brjod do //”に「ぎ」は「遮詮」を *pariyudāsa-pratīśedha* (*ma yin par dgag pa*) に相当する訳語、「止遮」を *prasañya-pratīśedha* (*med par dgag pa*) に相当する訳語として扱っているの、玄奘訳の「表」と「遮」とが明確に確定された術語とまでは意識されておられなかったのかもかもしれない。しかし、私は、『成唯識論』の中の「為遮為表」という二者択一的な訳例から判断しても、また、それに対する基の「述記」の扱い方から推測しつつも「表」は *pariyudāsa* の訳、「遮」は *prasañya-pratīśedha* の訳と見做すべきだと考えているのである。それならば、『因明正理門論本』における玄奘訳の「遮詮」と「止遮」とはごうなるのかといえ、現時点では、つぎのように考えている。即ち、『因明正理門論本』は、バーヴィウエーカよりも若干先輩のディクナナーガの著作であ

ることや、玄奘訳としても晩年の『成唯識論』よりもかなり早い中期の漢訳であること(桑山正進、袴谷憲昭「玄奘」、人物中国の仏教、大蔵出版、一九八一年、二五〇-二五一頁の³⁰)と「二五七頁の³³とを比較のこと)から、その両語を術語として訳出する必要があるという鮮明な意識が玄奘にはまだなかったのかもしれないと思っているのである。かかる観点から、その時点の両語の訳「遮詮」と「止遮」とを見るなら、その内容をどう表現しようかという方に力点が置かれてはいるように感じられる。即ち、*pariyudāsa* は「否定(遮)」には違いないがむしろ否定されたもの以外の「定立(表)」を意図しているの、³¹「遮」に「ぎ」の「表」で「遮詮(表)」³² *prasañya-pratīśedha* は絶対的な「否定(止)」そのものに主眼がありそれは矛盾律や排中律に基づく言語的「戯論(濫)」を押えることにほかならないので「濫」を「止」めるで「止濫」と玄奘は漢訳し、「この方面にあまり通曉していなかった義浄は玄奘訳をそのまま踏襲した」と考えればよいのではないかと思う。残る問題は、「表」に対する原語を、以上の江島博士のように *pariyudāsa-pratīśedha* とするが、次註にみる桐山博士の「³⁴ *pariyudāsa* のみとするか」である。私は、むしろ初めは *pratīśedha* を付して使用していたのに、ある時点より意識して「この語を外された桐山博士の方を、現時点では、一応重んずることにしたい。しかし、「ごう」についても、因明正理門論の当該箇所の対応チベット訳文として求められた *Pramāṇasamuccaya* のサンスクリット文が刊行されれば、ある程度は解決することなのかもしれない。

(21) ②『Yūichi Kajiyama, “Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie*, Bd. XIII, 1973, p.171; Y. Kajiyama, *Studies in Buddhist Philosophy (Selected Papers)*, Edited on the Occasion of his Retirement from Kyoto University by Katsumi Mimaki et al., Rinsen Book Co., LTD., Kyoto, 1989, p.165.』は、梶山雄一「後期インド仏教の論理学」『講座仏教思想』第二巻(理想社、一九七四年)頁三〇〇―三〇三頁；梶山雄一「仏教における存在と知識」(紀伊國屋書店、一九八三年)頁一四三―一四四頁である。私自身は「二種の否定」に関し、厳密な形で、梶山博士の御論文に触れることもなく、例えば、拙書『仏教入門』(大蔵出版、二〇〇四年)一四一―一四二頁などで、「絶対否定 (pariyudāsa-pratishedha)」と「絶対否定 (prasajya-pratishedha)」として前者にも pratishedha を付すという極めて不用意な用い方をしてきたことを深く反省している。これに気づかせて下された谷真志博士の御教示については、拙稿「凡夫考」駒澤短期大学仏教論集『第二二号(二〇〇六年十月刊行予定)』註20で触れたので、ここでも再説しないが、感謝の意は表しておきたい。梶山博士がある時点より pariyudāsa-pratishedha から pratishedha を外されるようになった真の理由は、私の知る限り、明確に示されていないようであるが、推測するに「この否定が純然たる『否定 (pratishedha)』ではなくむ

『成唯識論』外教論駁総括箇所の考察(袴谷)

いる肯定を意図している」と、文法用語としては必ず pariyudāsa のみで出る」と、などが重視されたためではないかと考えられる。しかし、私自身は、勿論純然たる個人的な意見としてはあるが、pariyudāsa に「我が」我々の論争として用いられるべき「否定」であって、我々の論争の中で prasajya-pratishedha が当然のことのように罷り通る」とはむしろ危険であると考えられているのである。(13) その各四つの規定中の第一に注目すれば、pariyudāsa については“affirmation is primarily intended”: “主たる意図は肯定である。”、prasajya-pratishedha については“the primary aim is negation”: “主たる目的は否定である。”というようになるから、梶山博士は「これにより、インドの伝統を重視すれば、前者に pratishedha は不要とお考えになったのかもしれない。

(14) アルチャタの生存年代は不明であるが、玄奘よりは間違いないと後世の学者である。この件を含め、アルチャタについては、三枝充惠編『インド仏教人名辞典』(法蔵館、一九八七年)頁二四―二六頁を参照されたい。

(15) かつて Bhāvaviveka とも呼ばれていた人を Bhāviveka としパーヴィヴェーカと表記することについては、江島惠教『Bhāvaviveka/Bhavya/Bhāviveka』『印仏研』三八―二(一九九〇年三月)頁八四―八六―八三八頁参照。

(16) 大正蔵、四三巻、二六六頁中：前掲仏教大系本、三〇九頁。

(17) 江島前掲書(前註11)頁一一九―一二〇頁。

『成唯識論』外教論駁總括箇所の考察（袴谷）

(18) 前掲拙稿（前註¹²）ほか、拙稿『發智論』の「仏教」の定義、『駒澤短期大学仏教論集』第二二号（二〇〇六年十月刊行予定）も参照されたい。

(19) Gadgin M. Nagao (ed.), *Mahāyāntarībhāga-bhāṣya*, Suzuki Research Foundation, Tokyo, 1964, p.23, I-13cd . 山口益編『漢藏対照并中辺論』（破塵閣、鈴木学術財団復刊、一九六六年）、一四—一五頁参照。ここで言われる dhārma と dharmatā との関係は、前註⁶で指摘した sat と satta との関係に酷似している。

(20) この問題に関する私見の一部については、拙稿『法華経』の対極にあるもの「望月海淑博士喜寿記念論集』法華経と大乘經典の研究」(山喜房仏書林、二〇〇六年刊行予定)を参照されたい。

(二〇〇六年六月五日)