

岐阜聖徳学園大学

仏教文化研究所紀要

第15号

【巻頭言】

蜷川祥美… 1

【論文】

親鸞における『阿弥陀経』受容の諸相（Ⅰ）

～ 真門設定の实践的意義について～

河智義邦… 5

貞慶の「因明四種相違」解釈Ⅱ

『四相違短冊』翻刻研究 — 「法差別相違因」② —

後藤康夫… 43

曇鸞が説示する「願生往生」の構造とその思想基軸

— 親鸞が語る「無生の生」義の意趣とは — （その二）

渡邊了生… 87

【書評】

書評・紹介：張忠義・張曉翔・淮芳『漢傳因明史論』

後藤康夫…153

2015

当研究所の研究テーマ

(1) 仏教と現代

環境破壊・生命倫理などの現代社会がかかえる諸問題（政治・経済・法律上の問題や情報化社会の問題などを含む）とのかかわりにおける仏教の研究。

(2) 仏教の文化と歴史

絵画・造形・音楽・文学・建築・儀礼・習俗・慣習などの芸術・文化とのかかわりにおける仏教の研究。仏教と歴史にかかわる研究。民族学的な見地からの仏教の研究。

(3) 仏教と教育

教育とのかかわりにおける仏教の研究。

(4) 仏教思想と仏教哲学

仏教の教理・教学に関する研究。

(5) 仏教と諸思想・諸宗教

諸々の哲学思想あるいは諸宗教伝統とのかかわりにおける仏教の研究。仏教に関連した宗教学的的研究。

(6) 聖徳太子と仏教

聖徳太子に関する研究。

巻頭言

法輪について

仏教文化研究所編集委員

蜷川祥美

建学の精神を伝える必修授業で、釈尊の転法輪についてお話をしています。釈尊が説法をなさったことを「転法輪（法輪を転じた）」と表現することを説明しているのです。

『岩波仏教辞典』には、法輪について「S : dharmacakra 仏の教え。仏が教えを説くことを「転法輪」という。cakra は戦車の車輪、古代インドの円盤形の武器、または支配領域を意味し、釈尊の説いた法（dharma）が威光をもって人から人へ遙かに広まることを喩えていると解釈される」と述べています。

ところで、仏教徒が、車輪をかたどった標章を、釈尊の説かれた法（教え）を象徴するものとして法輪と呼んでいることは、多くの方がご存じのことであろうと思っていました。

授業で転法輪について一通り解説を行った後に、「法輪を見たことがある人は挙手をしてください」と学生に聞いてみることにしています。私は七クラスの授業を担当していますが、挙手をしてくれる学生は、一クラスに二〜三名です。確認した後、「それでは、このテキストの裏表紙を見てください。これが法輪

です。これは、本館の上部にも掲げられています」と紹介します。必修科目のテキストに、あえて解説を施すことなく法輪を印刷していますし、本学の羽島・岐阜の二キャンパスともに、本館と称する建物に法輪を掲げているのです。そのように伝えた授業の感想には、「あのマークが法輪であることを、はじめて知りました。船の操舵輪だと思っていました」などという言葉が記されていたこともあります。

これは、平成十八年八月二十、二十一日の両日にわたって行われた第八十八回全国高等学校野球選手権の決勝戦のテレビ放送を見ていた時のことです。いまだに忘れられない言葉を聞きました。その試合は、早稲田実業高等学校と駒澤大学附属苫小牧高校が対戦していました。駒澤大学附属苫小牧高等学校は、仏教系の高等学校です。現在、ニューヨーク・ Yankees で活躍している田中将大さんがエースでしたが、彼の着ていたユニフォームの右袖には北海道の地図が、左袖には法輪が描かれていました。私がそのことに気づいて「さすがに仏教系の高等学校だな」と感心した瞬間、テレビ放送を担当したアナウンサーが、「さすがに北海道の高校ですね。ユニフォームの袖に、雪の結晶のマークがありますね」と言ったのです。ちなみに、この発言は、しばらくして訂正されました。

仏教系の学園の多くが、校章に法輪を用いています。仏教の教えを象徴するマークとして掲げているわけですが、船の操舵輪や雪の結晶というように間違われて認識されているかもしれないことは残念なことです。

しかしながら、私自身も法輪について、正確に学生の皆さんにお伝えできているのかと問われれば、甚だあやしいものです。法輪とは、仏教の教えを象徴するものですが、その内容とはいかなるものなのでしょうか。

このことについて、『望月佛教大辞典』には、『大毘婆沙論』によると、説一切有部の説として、法輪は

見道以上の修行者が実践する八支聖道であると説明され、『大乘法苑義林章』によると、大衆部や大乘仏教の説として、法輪は一切の仏語であると説明されています。私の力量では、八支聖道や一切の仏語の内容を正確にお伝えすることなどできようはずありません。

法輪というマーク、言葉には深い意味が込められています。それを正しく伝えることができているのか、それが正しく理解されているのか。私どもが論文などで、言葉を用いて表現しようとしている仏教の教えについても、同様の課題があるように思います。これは、常に問い続けるべきことではないのだろうかと考えます。

『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第十五号をお届けします。ご執筆賜りました諸先生方に御礼申し上げますとともに、法義相統の念をもってご高覧賜りますようお願い申し上げます。

平成二十七年（二〇一五年）四月三十日

親鸞における『阿弥陀経』受容の諸相 (I)

～真門設定の実践的意義について～

河 智 義 邦

はじめに

親鸞の『阿弥陀経』観の基本的視座は、『顕浄土真実教行証文類』(以下、『教行証文類』)「化身土文類」の冒頭に、

阿弥陀経の意なり

不定聚の機

至心回向の願

難思往生

(『浄土真宗聖典註釈版』三七四頁、以下『註釈版』については頁数のみ表記)

と示すように、『無量寿経』所誓の生因三願(第十八願・十九願・二十願)の一つである第二十願の意とリンクさせて捉えていること、さらにそれに基づいて『阿弥陀経』の教説に二重性―顕彰隱密の義(隱彰)―をみていることは周知の通りである。親鸞は善導や法然などの影響を受けつつ『観無量寿経』と『阿弥陀経』にはそれぞれ経文の表面上に顕著に説かれた教義(顕説)と、隱微にあらわされている教義(隱彰)の両義があるという(『無量寿経』も含め)独自の浄土三部経観を確立している。親鸞はこのうち『無量寿経』は第十八願

(弘願)の意を広説した經典で、他力念仏往生という「真実の教え」をストレートに説いたものとする。また『観無量寿経』は第十九願の意を開演したもので、顕説には自力・定散諸行往生が説かれ、『阿弥陀経』は第二十願に説かれる自力念仏往生の思想を開説したものと解釈し、それぞれ要門(仮門)・真門と呼称し、いずれも弘願・真実の法門を直ちに受け取ることができない者のために、それらを導き誘引するために説かれた方便教(権方便の教説)とする。一方、両経を説いた釈尊の真意は他力の教えを説くことにあり、経文には部分的にその意図が表れていて、これを隱彰(隠された真意)と呼んでいる。こうして三部経は顕説面では真実・方便といった相違があるが、隱彰の実義から見れば三経ともに第十八願に説かれる本願他力の教えが説かれてみるとみるのである。

かかる点を初め、古来より親鸞教学における『阿弥陀経』や第二十願理解に関する数多の研究がなされ膨大な成果が報告されている。そうした中で、このテーマを選定、課題に選んだ理由は二つある。一つに、第二十願(『阿弥陀経』)の意義を詠んだ『浄土和讃』『大経讃』に

・果遂の願によりてこそ 釈迦は善本・徳本を

『弥陀経』にあらはして 一乗の機をすすめける

(五六八頁)

・定散自力の称名は 果遂のちかひに帰してこそ

をしへざれども自然に 真如の門に転入する

(同頁)

と示される称名念仏(善本・徳本)の実践と「真如の門に転入する」ことの関連について、形式的説明ではなく、その具体的内実が明確化されていないのではないかという点にある。論点のポイントは「自力の心」を翻して「仏智不思議」への帰入・転入を現代的にどのように考えるかということにある。そして、それはまた自ずから真門設定の大乗仏教的意義の考察へと連なるものとの見通しを立てている。

二つに、親鸞の『阿弥陀経』に対する隠顕は、経文全体というより具体的には浄土往生の方法を説く因果段（修因段）の経説と第二十願意を重ねて理解していることを表しているが、その際、伝統的には親鸞は因果段以外の他の段については、権仮方便の教説と捉えていないと考えられている。しかしながら、『阿弥陀経』前半の主要部分である依正段における実体的な極楽浄土の莊嚴相について、はたしてそのように直ちに言い得るのか、「証文類」や「真仏土文類」、「唯信鈔文意」に明示される親鸞の往生観や仏身仏土（阿弥陀仏・浄土）論との整合性を今一度検証する必要性を感じる。

さらに、この二つの課題は、以下の文にあるように有機的な関連があると思われるので、連続して考察していくが、紙数の都合もあり、稿は分けることになる。その文とは、

・ 真仮を知らざるによりて、如来広大の恩徳を迷失す。これによりて、いま真仏・真土を顕す。これすなはち真宗の正意なり。

（三七三頁）

・ 念仏成仏これ真宗 万行諸善これ仮門

権実真仮をわかずして 自然の浄土をえぞしらぬ

（五六九頁）

等である。親鸞は無上涅槃（色もなく形もましまさないさとの領域）と言われる「自然の浄土」は聖道門を含め要門・真門といった自力のはからいを離れてこそ開かれてくるのであり、それこそが「真宗の正意」とまで言い切っている。とりわけ親鸞は権仮方便の中でも特に「真」の一字を付し「真門」と名づけ、「果遂のちかひ」たる第二十願の意・『阿弥陀経』の教説は、他の門（聖道門・要門）とは質的に相違すると捉えているようでもある。まず本稿では、「真門設定の実践的意義」と副題してその構造や内実について考察を進めていく。

一、『阿弥陀經』の構成と親鸞の著述における引用・言及

親鸞の『阿弥陀經』受容の諸相、特色をめぐる二つの論文の基礎、土台となるものとして、次のように『阿弥陀經』の本文を構成に随って段落ごとに記号と科段名を付し、管見の及ぶ限りその著述における引用を列記してみたい。

まず初めに『阿弥陀經』本文（『浄土真宗聖典全書』一卷）の構成については以下のようなになる。

(a) 「証信序」

如是我聞。一時佛、在舍衛國祇樹給孤獨園、與大比丘衆、千二百五十人俱。皆是大阿羅漢、衆所知識。長老舍利弗・摩訶目犍連・摩訶迦葉・摩訶迦旃延・摩訶俱絺羅・離婆多・周利槃陀伽・難陀・阿難陀・羅睺羅・憍梵波提・賓頭盧頗羅墮・迦留陀夷・摩訶劫賓那・薄拘羅・阿菟樓駄、如是等諸大弟子、并諸菩薩摩訶薩、文殊師利法王子・阿逸多菩薩・乾陀訶提菩薩・常精進菩薩、與如是等諸大菩薩。及釋提桓因等無量諸天大衆俱。

(b) 「正宗分」依報段（浄土について）

爾時佛告長老舍利弗、從是西方、過十萬億佛土有世界、名曰極樂。其土有佛、號阿彌陀。今現在說法。舍利弗、彼土何故名爲極樂。其國衆生、無有衆苦、但受諸樂、故名極樂。又舍利弗、極樂國土、七重欄楯、七重羅網、七重行樹。皆是四寶、周匝圍繞。是故彼國名曰極樂。又舍利弗、極樂國土有七寶池、八功德水、充滿其中。池底純以金沙布地。四邊階道、金・銀・瑠璃・玻瓈合成。上有樓閣、亦以金・銀・瑠璃・玻瓈・砗磲・赤珠・碼瑙、而嚴飾之。池中蓮華、大如車輪。青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光。微妙香潔。舍利弗、極樂國土、成就如是功德莊嚴。又舍利弗、彼佛國土、常作天樂。黃金爲地、

晝夜六時、而雨曼陀羅華。其國衆生、常以清旦、各以衣被、盛衆妙華、供養他方十萬億佛。即以食時、還到本國、飯食經行。舍利弗、極樂國土、成就如是功德莊嚴。復次舍利弗、彼國常有種種奇妙雜色之鳥。白鶴・孔雀・鸚鵡・舍利・迦陵頻伽・共命之鳥。是諸衆鳥、晝夜六時出和雅音。其音演暢五根・五力・七菩提分・八聖道分、如是等法。其土衆生、聞是音已、皆悉念佛念法念僧。舍利弗、汝勿謂此鳥實是罪報所生。所以者何、彼佛國土、無三惡趣。舍利弗、其佛國土、尚無三惡道之名、何況有實。是諸衆鳥、皆是阿彌陀佛、欲令法音宣流、變化所作。舍利弗、彼佛國土、微風吹動諸寶行樹及寶羅網、出微妙音。譬如百千種樂同時俱作。聞是音者、皆自然生念佛・念法・念僧之心。舍利弗、其佛國土、成就如是功德莊嚴。

(c) 「正宗分」 依正段 (阿彌陀仏と聖衆)

舍利弗、於汝意云何。彼佛何故號阿彌陀。舍利弗、彼佛光明無量、照十方國、無所障礙。是故號爲阿彌陀。又舍利弗、彼佛壽命及其人民、無量無邊阿僧祇劫。故名阿彌陀。舍利弗、阿彌陀佛成佛已來、於今十劫。又舍利弗、彼佛有無量無邊聲聞弟子、皆阿羅漢。非是算數之所能知。諸菩薩衆、亦復如是。舍利弗、彼佛國土、成就如是功德莊嚴。

(d) 「正宗分」 因果段 (念仏往生)

又舍利弗、極樂國土、衆生生者、皆是阿毘跋致。其中多有一生補處、其數甚多。非是算數所能知之。但可以無量無邊阿僧祇劫說。舍利弗、衆生聞者、應當發願願生彼國。所以者何、得與如是諸上善人俱會一處。舍利弗、不可以少善根福德因緣得生彼國。舍利弗、若有善男子・善女人、聞說阿彌陀佛、執持名號、若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日、一心不亂、其人臨命終時、阿彌陀佛、與諸聖衆、現在其前。是人終時、心不顛倒、即得往生阿彌陀佛極樂國土。舍利弗、我見是利故說此言。若

有衆生、聞是說者、應當發願生彼國土。

(e) 「正宗分」 証誠段 (六方諸仏)

舍利弗、如我今者讚歎阿彌陀佛不可思議功德、東方亦有阿閼鞞佛・須彌相佛・大須彌佛・須彌光佛・妙音佛、如是等恆河沙數諸佛、各於其國、出廣長舌相、徧覆三千大千世界、說誠實言。汝等衆生、當信是稱讚不可思議功德、一切諸佛所護念經。舍利弗、南方世界、有日月燈佛・名聞光佛・大焰肩佛・須彌燈佛・無量精進佛、如是等恆河沙數諸佛、各於其國、出廣長舌相、徧覆三千大千世界、說誠實言。汝等衆生、當信是稱讚不可思議功德、一切諸佛所護念經。舍利弗、西方世界、有無量壽佛・無量相佛・無量幢佛・大光佛・大明佛・寶相佛・淨光佛、如是等恆河沙數諸佛、各於其國、出廣長舌相、徧覆三千大千世界、說誠實言。汝等衆生、當信是稱讚不可思議功德、一切諸佛所護念經。舍利弗、北方世界、有焰肩佛・最勝音佛・難沮佛・日生佛・網明佛、如是等恆河沙數諸佛、各於其國、出廣長舌相、徧覆三千大千世界、說誠實言。汝等衆生、當信是稱讚不可思議功德、一切諸佛所護念經。舍利弗、下方世界、有師子佛・名聞佛・名光佛・達摩佛・法幢佛・持法佛、如是等恆河沙數諸佛、各於其國、出廣長舌相、徧覆三千大千世界、說誠實言。汝等衆生、當信是稱讚不可思議功德、一切諸佛所護念經。舍利弗、上方世界、有梵音佛・宿王佛・香上佛・香光佛・大焰肩佛・雜色寶華嚴身佛・娑羅樹王佛・寶華德佛・見一切義佛・如須彌山佛、如是等恆河沙數諸佛、各於其國、出廣長舌相、徧覆三千大千世界、說誠實言。汝等衆生、當信是稱讚不可思議功德、一切諸佛所護念經。

(f) 「正宗分」 証誠段 (勸信)

舍利弗、於汝意云何。何故名爲一切諸佛所護念經。舍利弗、若有善男子・善女人、聞是諸佛諸說名及經名者、是諸善男子・善女人、皆爲一切諸佛共所護念、皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。是故舍利弗、

汝等皆當信受我語及諸佛諸説。舍利弗、若有人、已發願、今發願、當發願、欲生阿彌陀佛國者、是諸人等、皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提、於彼國土、若已生、若今生、若當生。是故舍利弗、諸善男子・善女人、若有信者、應當發願生彼國土。舍利弗、如我今者稱讚諸佛不可思議功德、彼諸佛等、亦稱説我不可思議功德、而作是言。釋迦牟尼佛、能爲甚難希有之事、能於娑婆國土五濁惡世、劫濁・見濁・煩惱濁・衆生濁・命濁中、得阿耨多羅三藐三菩提、爲諸衆生、説是一切世間難信之法。舍利弗、當知我於五濁惡世、行之難事、得阿耨多羅三藐三菩提、爲一切世間説此難信之法。是爲甚難。

(g) 「流通分」

佛説此經已、舍利弗及諸比丘、一切世間天・人・阿脩羅等、聞佛所説、歡喜信受、作禮而去。

この中、(d)の最初の一節を(c)に含むとする見方もあるが、ここでは念仏往生の果を予め示した一節とみて区切っている。

次に親鸞の『阿弥陀經』引用について、直接・間接と嚴密性を欠く部分はあると思うが列記していく。その際、異訳である『称讚浄土經』の文(意)や「石刻阿弥陀經」の引用も含んでいる。また引用文中の「(中略)」やその記号「…」は親鸞の引用意図に抵触しないよう配慮しつつ筆者が挿入したものである。

(i) 直接的に『阿弥陀經』の文を引用し、内容について言及している文

『教行証文類』

① 『經』(同) には「多善根・多功德・多福德因縁」と説き(「石刻阿弥陀經」) (三九七頁)

② 『經』(小經)に「執持」とのたまへり。また「一心」とのたまへり。(三九八頁)

③ この『經』(同)は、大乘修多羅のなかの無問自説經なり。しかれば如来、世に興出したまふゆゑは、恒沙の諸仏の証護の正意、ただこれにあるなり。(三九八頁)

④ 『阿弥陀経』にのたまはく、「少善根福德の因縁をもつて、かの国に生ずることを得べからず。阿弥陀仏を説くを聞きて名号を執持せよ」と。
(四〇一頁)

『浄土文類聚鈔』

⑤ 『経』（小経）にのたまはく、「名号を執持す」と。(中略)しかればすなはち、「執持名号」の真説、「一心不乱」の誠言、かならずこれに帰すべし。
(四九五頁)

⑥ 「一切世間極難信法」(『称讚浄土経』)
(四九七頁)

『愚禿鈔』

⑦ 『小経』に、勸信に二、証成に二、護念に二、讚嘆に二、難易に二あり。

勸信に二とは、一には釈迦の勸信なり、釈迦に二あり。二には諸仏の勸信なり、諸仏に二あり。

証成に二とは、一には功德証成 二には往生証成なり。

護念に二とは、一には執持護念 釈迦の護念なり。二には発願護念諸仏の護念なり。

讚嘆に二とは、一には釈迦讚嘆に二あり。二には諸仏讚嘆に二あり。

難易に二とは、一には難は疑情なり。二には易は信心なり。

執持に三あり。已・今・当なり。発願に三あり。已・今・当なり
(五〇四頁)

『浄土和讃』弥陀経讃

⑧ 十方微塵世界の 念仏の衆生をみそなはし

撰取してすてざれば 阿弥陀となづけたてまつる

(五七一頁)

⑧ 恒沙塵数の如来は 万行の少善きらひつつ

名号不思議の信心を ひとしくひとへにすすめしむ

(同頁)

⑧ 十方恒沙の諸仏は 極難信ののりをとき

五濁悪世のためにとて 証誠護念せしめたり

(同頁)

⑧ 諸仏の護念証誠は 悲願成就のゆゑなれば

金剛心をえんひとは 弥陀の 大恩報ずべし

(同頁)

⑧ 五濁悪時悪世界 濁悪邪見の衆生には

弥陀の名号あたへてぞ 恒沙の諸仏すすめたる

(同頁)

『浄土和讃』諸経讃(称讃浄土経)

⑨ 百千俱胝の劫をへて 百千俱胝のしたをいだし

したごと無量のこゑをして 弥陀をほめんになほつきじ

(五七二頁)

『一念多念文意』

⑩ 『阿弥陀経』(意)に、「一日乃至七日、名号をとなくべし」と、釈迦如来説きおきたまへる御のりなり。この『経』は無問自説経と申す。この『経』を説きたまひしに、如来に問ひたてまつる人もなし。これすなはち釈尊出世の本懐をあらはさんとおぼしめすゆゑに無問自説と申すなり。弥陀選択の本願、十方諸仏の証誠、諸仏出世の素懐、恒沙如来の護念は、諸仏咨嗟の御ちかひ(第十七願)をあらはさ

んとなり。

⑪『阿弥陀経』(意)の「七日もしは一日、名号をとなふべし」となり。

(六八六頁)

(六九四頁)

『唯信鈔文意』

⑫『阿弥陀経』の証誠護念のありさまにてあきらかなり。

(七〇三頁)

⑬『経』(称讚浄土経)には「極難信法」とのたまへり。

(七一二頁)

『親鸞聖人御消息』

⑭諸仏称名の願(第十七願)と申し、諸仏咨嗟の願(同)と申し候ふなるは、十方衆生をすすめんためときこえたり。また十方衆生の疑心をとどめん料ときこえて候ふ。『弥陀経』の十方諸仏の証誠のやうにてきこえたり。

(七七六頁)

⑮『阿弥陀経』(意)には、「十方恒沙の諸仏護念す」とは申すことにて候へ。安楽浄土へ往生してのちは、まもりたまふと申すことにては候はず。娑婆世界に居たるほど護念すとは申すことなり。信心まことなる人のこころを、十方恒沙の如来のほめたまへば、仏とひとしとは申すことなり。

(七七八頁)

(ii) 諸師の著述の中に引用・言及されている『阿弥陀経』の文やその解釈の文。親鸞の引用意図について。

「行文類」※いずれも称名念仏の勝徳を讃える。

善導『往生礼讃』の文

⑬『弥陀経』にいふがごとし。へもし衆生ありて、阿弥陀仏を説くを聞きて、すなはち名号を執持すべし。……(中略)へもし仏を称して往生するものは、つねに六方恒河沙等の諸仏のために護念せらる。ゆゑに護念経と名づく」と。
(一六七頁)

法照『五会念仏法事讃』の文

⑭『称讃浄土経』による。……如来の尊号は、はなはだ分明なり。十方世界にあまねく流行せしむ。ただ名を称するのみありて、みな往くことを得。……(中略)凡夫もし西方に到ることを得れば……永く老病を除き無常を離る」。……
(一七一頁)

『阿弥陀経』による。へ西方は道に進むこと娑婆に勝れたり。(中略)五濁の修行は多く退転す。念仏して西方に往くにはしかず。かしこに到れば自然に正覚を成る。苦界に還来りて津梁とならん。……十方諸仏ともに伝へ証したまふ……。……
(一二二頁)

元照『弥陀経義』の文

⑮「一乗の極唱、終帰をことごとく楽邦を指す。万行の円修、最勝を独り果号に推る。(中略)万徳すべて四字に彰る」と。
(一八〇頁)

⑯「いはんやわが弥陀は名をもつて物を接したまふ。ここをもつて、耳に聞き口に誦するに、無辺の聖徳、識心に攬入す。永く仏種となりて頓に億劫の重罪を除き、無上菩提を獲証す。まことに知んぬ、少善根にあらず、これ多功德なり」と。
(同頁)

⑳ 「(中略)前に仏を誦して罪滅し、障除こり、浄業内に薫じ、慈光外に撰して、苦を脱れ楽を得ること一刹那のあひだなり。下の文に生を勧む、その利ここにあり」
(一八一頁)

「信文類」 ※就人立信の文 釈迦の念仏往生の教言を信じてること。

善導「散善義」の文

㉑ 『弥陀経』のなかに、十方恒沙の諸仏、一切凡夫を証勸して決定して生ずることを得と深信するなり。
(二一八頁)

㉒ 『弥陀経』のなかに説かく、(釈迦極楽の種々の莊嚴を讚嘆したまふ。また一切の凡夫を勧めて一日七日、一心に弥陀の名号を専念せしめて、さだめて往生を得しめたまふ)と。(中略)一切の凡夫、罪福の多少、時節の久近を問はず・・・一心に弥陀の名号を専念して、さだめて往生を得ること、かならず疑なきなり)と。このゆゑに一仏の所説をば、すなはち一切仏同じくその事を証誠したまふなり。
(二二〇頁)

「真仏土文類」 ※極楽浄土は無為涅槃の境界。

善導『法事讃』の文

㉓ 「極楽は無為涅槃の界なり。随縁の雑善おそらくは生じがたし。ゆゑに如来(釈尊)、要法を選びて、教へて弥陀を念せしめて、もつばらにしてまたもつばらならしめたまへり」
(二六九頁)

㉔ 「仏に従ひて逍遙して自然に帰す。自然はすなはちこれ弥陀の国なり。無漏無生、還りてすなはち真なり。行来進止につねに仏に随ひて、無為法性身を証得す」
(二六九頁)

「化身土文類」 ※十方世界の諸仏が念仏往生の行道を証明、勸信する。称名と勧める。

「定善義」の文

②5 『弥陀経』のなかのごとし、へ一日・七日弥陀の名号を専念して生ずることを得」と。また十方恒沙の諸仏の証誠虚しからざるなり。(四〇一頁)

「散善義」の文

②6 「また決定して、『弥陀経』のなかに、十方恒沙の諸仏、一切凡夫を証勸して決定して生ずることを得と深信せよと。(中略)このゆゑに一仏の所説は、一切仏同じくその事を証誠したまふなり。(四〇二頁)

『法事讚』の文(二文)

②7 「極楽は無為涅槃の界なり。隨縁の雜善おそらく生じがたし」(四〇四頁)

②8 「五濁盛んなり。衆生邪見にしてはなはだ信じがたし」(同頁)

元照『弥陀経義疏』

②9 「如来、持名の功勝れたることを明かさんと欲す。まづ余善を貶して少善根とす。いはゆる布施・持戒・立寺・造像・礼誦・座禅・懺念・苦行、一切福業、もし正信なければ、回向願求するにみな少善とす。往生の因にあらず。もしこの経によりて名号を執持せば、決定して往生せん。すなはち知んぬ、称名はこれ多善根・多福德なりと。むかしこの解をなしし、人なほ遲疑しき。近く襄陽の石碑の経の本文を得て、理冥符せり。はじめて深信を懐く。かれにいはいはく、へ善男子・善女人、阿弥陀仏を説くを聞きて、一心にして乱れず、名号を専称せよ。称名をもつてのゆゑに、諸罪消滅す。すなはちこれ

多功德・多善根・多福德因縁なり」と。

(四〇五頁)

孤山『阿弥陀経義疏』

③〇「執持名号とは、執はいはく執受なり、持はいはく住持なり。信力のゆゑに執受心にあり、念力のゆゑに住持して忘れず」と。

(四〇六頁)

以上、管見の及ぶ限り、親鸞の著述における『阿弥陀経』との関連を抽出してみた。次にその引用・言及内容の特色を整理していく。

二、親鸞の引用・言及内容の特色

先の親鸞の著述における引用・言及内容(①～②⑧)と『阿弥陀経』本文(a～f)を対応させてみると次のようになる。

(a) ③ ⑩ (b) ②③ ②④ ②⑦ (c) ⑧ (二首目) ⑨ (d) ① ② ④ ⑤ ⑩ ⑪ ⑬ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚

(e) ③ ⑦ ⑧ (二～四首目) ⑩ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ (f) ⑥ ⑬ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚

(a) について

「無問自説経」という呼称は經典全体の形式によるものであるが、序分(発起序がない)との関係も考慮して一応ここに分類した。

(b) について

依報段そのものに対応する引用は直接・間接を通して伺えないが、『阿弥陀経』の「極楽」の文や仏

土莊嚴に関する『法事讚』の文を引用している。⑳㉑㉒いずれも極楽の莊嚴の本質を無為涅槃界、自然界と捉えていて、有相の莊嚴功德については直接的には触れていない。この中、親鸞は㉓㉔の文については『唯信鈔文意』に解説を施しており、そこでは極楽浄土の本質と自力諸善による難生性を明かしている。

(c) について

正報段については、⑧の一首目が該当する。これは直接的には『往生礼讚』の「なんがゆゑぞ阿弥陀と号けたてまつる。答へていはく、『弥陀経』および『観経』にのたまはく、「かの仏の光明は無量にして十方国を照らすに障礙するところなし。ただ念仏の衆生を觀そなはして、撰取して捨てたまはざるがゆゑに阿弥陀と名づけたてまつる。かの仏の寿命およびその人民も無量無辺阿僧祇劫なり。ゆゑに阿弥陀と名づけたてまつる」(『浄土真宗聖典』七祖篇・註釈版六六二頁)の文に基づいて讚嘆しているが、後半の寿命無量の徳は省略されている。また、⑨の和讃の出典は『称讚浄土経』の依報段の功德を讃えている文であるが、親鸞はこれを正報の阿弥陀仏の徳に転用している。

(d) について

「化身土文類」を中心に隠顕積を設定しつつ、まずは『阿弥陀経』(異本も含む)の表面的課題(顕説)を第二十願と関連させて、自力の念仏・信心の教説と捉えている。

(e) について

『阿弥陀経』の隠彰説を第十七願との関連の上に、諸仏証誠・護念の経と位置づけている。

(f) について

五濁悪世に「難信の法」を説く釈尊と同じく弥陀法を勧める諸仏とが称讚しあい信を勧める。

全体を通してみると、正宗分では因果段と証誠段に関する引用やそれに対する解釈が大部分を占めていて、『阿弥陀経』の主要部ともいえる依報段に関する直接的間接的引用が全くと言ってほど何えず、その教説に関する言及もないことが大きな特徴と言える。唯一依報段に典故がある⑨についても、上に述べた通りである。この点は別稿において論考する。さて、因果段や証誠段に関するものが圧倒的に多いと言ふことは、視点を変えてみると、念仏の実践、諸仏の証誠、信心の獲得という事柄に集約されていると言えよう。これを『教行証文類』と照応させると、「行文類」に第十七願との関連で明かされる「大行」の問題、「化身土文類」に詳説される第二十願の自力念仏の問題、すなわち衆生が念仏を通して獲信に至るための実践的課題が説示されている経典として『阿弥陀経』に注目していたとも言えるのではなからうか。

三、「化身土文類」の構造的特色にみる真門の位置づけ

親鸞が『観無量寿経』と『阿弥陀経』に「隠顕」を見いだし、ともにその顕説に権仮方便の用があることを明かしていることは先述の通りである。しかし、その構造的特色は同様であっても、実践的な側面から、親鸞は両経の間に権仮方便としての用に差異をみていたと言える。まず「化身土文類」本文の構成に注目してみたい。

「化身土文類」は大きく二段から組織されているが、まず前段では初めに化身・化土の意義を解説し、次に浄土門内の権仮方便の教説である第十九願要門（仮門）と第二十願真門の行信の意義を明らかにしている。後段では浄土門外的一般仏教である聖道門に対する批判的意義を述べ、次いで仏教以外の外教、邪

偽の教法に対する批判と、仏法に帰しつつ邪偽の教えに帰依する者を教誡するという構成になっている。特に前段では、第十九願要門の意義を詳細に検証した後、三部経の關係について二つの問答を設定し、初めに『観無量寿経』の隱顕について解釈し、続いてそれに「准知」して『阿弥陀経』の隱顕について明かし、そのあとに第二十願真門の意義について述べている。ともに権仮方便の浄土教として位置づけられてはいるが、要門と真門の仏道を連続して解説して、それぞれの隱顕について述べるのでもなく、要門の解説・『観無量寿経』の隱顕、真門の解説・『阿弥陀経』の隱顕という次第にも構成されていないことに親鸞の意図性を伺う見解がある。ここでは藤場俊基と信楽峻磨の見解を取りあげてみたい。

藤場は、「化身土文類」の科文（科段。内容の区切り）について、従来の（大谷派の『真宗聖典』の科文）には、「化身土文類」の第二問答に当たる『大経』と『観経』の三心と『小経』の一心の一異を明かした問答（『阿弥陀経』の隱顕）が述べられた直後の「それ濁世の道俗、すみやかに円修至徳の真門に入りて、難思往生を願ふべし」から真門積が始まると理解されていること（この点は本願寺派系の聖典も同様）に対して、真門積の始まりはその第二問答からであると捉えている¹⁰。すなわち「化身土文類」の標挙に伺えるように、『阿弥陀経』は第二十願の意に基づく説法であるから、『阿弥陀経』の一心の意味を明らかにする第二問答は真門に含まれるという。それによって真門積はまずその一心を問う問答があり、次に御自積、引文による確かめがあり、最後に悲歎述懐で結ばれる御自積という構成になっているとみている。そしてその引文について、『無量寿経』の引用を区切りにして二つのサイクルがあり、前半は『阿弥陀経』の願の義である「一心専念弥陀名号」について、後半は隱彰の義である「難信」の問題から「善知識論」へと展開していて、これらが第二問答の、

・ 願といふは、経家は一切諸行の少善を嫌賤して、善本・徳本の真門を開示し、自利の一心を励まして

難思の往生を勧む。

(三九七頁)

・彰といふは、真実難信の法を彰す。

(同)

という内容に呼応していることから真門釈の始まりを第二問答にみることの適正性を主張する。ここで藤場は、「難信」について、

難信の問題をどうやって乗り越えていくかということになると、良くも悪くも、手がかりは善知識しかない。善知識論というのは「人に就いて信を立つ」、つまり人に会うことを通してしか信が成り立たないということです、そのことは同時に非常に大きな問題をはらんでいます。その辺の問題性を親鸞は『涅槃経』を中心におさえています*。

と述べ、衆生の獲信には善知識の存在が不可欠であると指摘するが、この点は顕説（自力念仏）から隠彰（他力念仏）への「転入」を現実的に考える上で重要であり、要門の解説にはみられない記述となっている。

信樂は、親鸞が「化身土文類」において真実教と方便教について分判し、真実の道を開顕して権仮の道を批判し廃捨するのは、聖道教はもちろん、その行道に重なるところの第十九願の仮門なる諸行、自力諸善の道を廃して称名念仏の道を選び取ることを徹底して主張しようとしたところにあるという*。そして第二十願の真門をめぐる分判は、選び取られたところの称名念仏の道の内実について、その念仏行が真実であるか、権仮であるかを明らかにすることにあつたとして、第二十願真門の意義について、

親鸞の意趣においては、聖道教と第十九願仮門に対応するものとして、それは広げていえば、第十八願真実の範疇に入るものであつたわけです。すなわち、第十八願真実の行道も、第二十願真門の行道も、その行業そのもの、その行体については、同じく称名念仏行にはかならないわけで、問題は、そ

の念仏行の修め方、その行相の内実が、真実であるが、不実であるか、まことの信心体験をとまなつた念仏行であるか、いまだその信心体験をとまなつていない念仏行であるか、ということです*4。と述べて、同じく権方便の門戸ではあるが、親鸞が両門に質的な相違をみていることを指摘している。信楽は「まことの信心」という語句でその相違を表現しているが、本稿では後に、親鸞の「自力観」という表現の上にその関係を考えてみたい。

さて、こうした見解に沿って考察していくと、親鸞の意図がより具体的に明確化されるのではなからうか。例えば親鸞は、唯一の『阿弥陀経』の本文の正引となる③の後に、「散善義」の

へ一日・七日弥陀の名号を専念して生ずることを得」と。また十方恒沙の諸仏の証誠虚しからざるなり。

という文を引用しているが、ここでは専らに称名念仏を勧め、それを諸仏が証誠するという内容になっている。これは『阿弥陀経』の因果段（念仏往生）から証誠段（六方諸仏）へという本文の構成を受けていることがわかる。つまり先に藤場が指摘するように、真門釈の第一サイクルの構成、一心に弥陀の名号を専念して往生を願う仏道を諸仏が勧めるという態は、『阿弥陀経』の「顕」の義とリンクしている。続く第二引文サイクルでは、『無量寿経』に続いて『涅槃経』や『華嚴経』、善導の著述によって、善知識の徳を讃え、真に聞法することの至難性を示して、その真門の行道が、隱彰の義である本願真実の行道に転入するには、善知識の教導と信心が最も肝要であることを教誡するのである。これは『阿弥陀経』本文で言う（d）—（e）—（f）証誠段（勸信）の次第に相応している。

親鸞は、『阿弥陀経』の真意を、まずもって小善根である諸行の道を離れて、諸仏が勧める専らなる念仏往生の道に入らせ、その上で善知識の教導にあつて本願真実の道に帰入すべきことを説くことにみている。

たのであろう。後述するように親鸞は「諸仏」と「善知識」を同義に捉えているので、衆生が「難信」である真実の信心を獲得することについて、具体的な存在による指南・教導が必要であることを想定していたことがわかる。

四、親鸞の転入論にみる真門の意義

どのようにすれば親鸞がいうところの真実信心を獲得することができるか。親鸞の教学において最も大きな課題であると言えるが、親鸞自身は「信文類」に「仏願の生起本未を聞く」こと、即ち聞法に基づくものと、端的に明かしている。

また「化身土文類」の記述の上から、次の二つのことは明確になっているように思う。一つに、第十九願要門（仮門）の道、諸行の道を修しても永遠に真実信心には至れないということ、二つに先の「大経讃」にも示されたように、諸行を廃して専らに称名念仏を相続していくならば真実信心の世界に帰入することができる可能性があると捉えている。この点に関する親鸞の見解は、

ここをもつて愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化によりて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の真門に回入して、ひとへに難思往生の心を発しき。しかるに、いまことに方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。すみやかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓（第二十願）、まことに由あるかな。ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんがために、真宗の簡要を撫うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。いよいよこれを喜愛し、ことにこれを頂戴するなり。

（四一三頁）

といういわゆる「三願転入」の文に何うことができる。親鸞は「果遂」に対して、「ツイニハタスベシトナリ⁵」と左訓しているが、それは願文の当面では自力念仏に応じた果であるから方便化身土の往生を果たし遂げるしかないが、親鸞は『無量寿経』胎化段の

もしこの衆生、その本の罪を識りて、深くみづから悔責して、かの処を離れんことを求めば、すなはち意のごとく、無量寿仏の所に往詣して恭敬し供養することを得、・・・それ菩薩ありて疑惑を生ずるものは、大利を失すとす。このゆゑに、まさにあきらかに諸仏無上の智慧を信ずべし（七八頁）

の経説に注目してこの文を『三経往生文類』『弥陀経往生』に引用している。ここに「果遂の誓」の本義を難思議往生へと導くことにあるとみただのである。すなわち、文当面では化土に往生した後のことを説いているようであるが、親鸞の意趣は現生における誠疑にあると言えるので、現に第二十願の世界にいる者に対し、自らが仏智不思議を疑っていたことの罪に気づき、深く「悔責」すれば報土へと転入（難思議往生）することが説かれている文と捉え、第二十願の者が「本罪」に目ざめることを趣旨とする教説と受け取ったのである。本罪とは根本の罪といった意味で、仏教的に言うところと無明のことと言える。自我意識（実体として自己が存在する）にとらわれ、あらゆる事柄を自己中心に解釈し、道理によって生死の苦を離れようとしないうる人生観のことと言えよう。しかしながら人間は日常生活においてそういうものを本罪とは意識しない、ただ念仏の世界にいることによってのみ、それを識ることができるのである。親鸞はそれが第二十願の世界を出ることであり、第二十願の目的（ツイニハタスベシトナリ）であるとも捉えたのである。このように「果遂の願」と呼ばれる第二十願、すなわち称名念仏を専修・聞名する道（方便の真門）は、難思議往生へと連なるものであるとともに、選択の願海（難思議往生）へと通入する契機になるものとも明かすのである。

具体的な実践としてその点に注目してみると、親鸞には真門の自力念仏を奨励しているような見解もある。それは今の文に先立って明かされた

・経家は一切諸行の少善を嫌貶して、善本・徳本の真門を開示し、自利の一心を励まして難思の往生を勧む。
(三九七頁)

・それ濁世の道俗、すみやかに円修至徳の真門に入りて、難思往生を願ふべし。
(三九八頁)

等の文である。これを素直に読むならば、明らかに親鸞は真門の自力の念仏を勧めている。その真意はどこにあるのか。まず、三願転入について、これまでに膨大な研究がなされているが、ここでポイントとする点は「回入」と「転入」の質的相違である。古来から注目されてきたところであるが、川村伸寛は、

ここにおける「回入」即ち第十九願から第二十願への回入と「転入」、即ち第二十願から第十八願への転入は明らかに、質的違いを持っている。・・・それは「回入」は自力により、「転入」は他力・仏力によるということである。つまり「回入」は衆生が自らの意志によって第二十願の境涯に入ることと意味し、「転入」は本願の働きによって衆生が第十八願の境涯へと入らしめることをいうのである。^{＊6}

と述べて、親鸞がここで、衆生の計らい・意志によって「回入」はできるが「転入」はできないものという主体的な理解を示していると指摘している。そして、第二十願に回入した衆生は、そこから一步も抜け出すことのできない自己を知らされ、「自力無功」を信じさせられることを表白したものと述べるのである。この点を踏まえ、先の真門を勧め、願うべしと説示した内実を考えると、親鸞は濁世の衆生に対して、まずは諸行・少善の道（聖道門・要門）を離れて、ともかくも専修念仏（念仏一つ）の世界に身を置くことを勧めているものと伺える。少なくとも、現代的視点から考えても、真実の信心というものを得

るのに、聞法することが重要であることは言うまでもないことであり、それは念仏の教義に関する教えのみを聞く身になるということである。親鸞はそのことを、まずは一心に名号を専念する道に入るべきであって、その相続の上に真実信心の道は開かれていることを示唆する。それはただちに念仏の質を問うものではないが、決して自力念仏の延長線上に開かれてくるという意味でもなく、真実信心は専らに念仏を聞法する身となって開かれてくるという極めて実践的配慮からそのように表現したものと伺える。現に、第二十願の経文は「聞我名号」、聞名となっている。『御消息』の、

往生を不定におぼしめさんひとは、まづわが身の往生をおぼしめして、御念仏候ふべし。(七八四頁)

という文の趣旨も同様のことを示していると言えよう。つまり、称名念仏を相続すると言うことは、聞名を相続することでもあり、未信であっても、それは念仏の世界に在ることになり、「ただ念仏」の教義を身につける聞法の場に身を置いているということを確認する象徴行為ともなる。

五、「おしえざれども自然に」考

「大経讚」の「定散自力の称名は 果遂のちかひに帰してこそ をしへざれども自然に 真如の門に転入する」には、果遂の語に「自力のころろにて名号を称えたるをば、つひに果たし遂げむと誓ひたまふ^{*7}」という左訓があり、「真如の門」に「法身のさとりをひらく身とうつりいと申すなり^{*}。」という左訓がそれぞれ付されている。上述のように親鸞は「果遂」の意味を、難思往生を遂げるという意味とともに、積極的に真実のさとりを得しめる第十八願、弘願への「転入」の意味に解釈している。この和讃は、「第十九願の定散自力雑行中の称名念仏も、よく教法を学んでただ専ら念仏一行を選び取り、第二十願の真門念仏の道には入

るならば、やがては自然に、必ず第十八願の他力念仏の世界に転入できる*。」と解釈するのが普通であろう。この自然は「自然法爾」に重なるもので、自力の称名念仏であっても、「をしえざれども」・願力自然の用によって、必然的に他力念仏の世界、真如・法性のさとりの世界に転入せしめられることを表している。ここでいう「をしえざれども」について注目してみたい。

この和讃の出典と考えられるのが『般舟讚』であり、「行文類」に引用される

門門不同にして八萬四なり。無明と果と業因とを滅せんが為ための利剣は、即ち是れ弥陀の号なり。

一声称念するに罪皆除くると。微塵の故業と随智と滅す。覚へざるに真如の門に転入す。娑婆長劫の難を免るることを得ることは、特に知識釈迦の恩を蒙れり。種種の思量巧方便をもって、選びで弥陀弘誓の門を得しめたまえり
(一六九頁)

の文である。ここに「覚へざるに真如の門に転入す」とあるのがそれである。親鸞は覚の字に「オシエ」と振り仮名をつけ「覚字教音」と指示しているので、「教えなくても」という意味に読み取っている。結論的に言くと、これはひたすらなる自力念仏の修習の結果という意ではなく、その真意は先の「化身土文類」の二つの文と『御消息』の文に対する解釈と軌を一にするものではないかと考える。

この文は『般舟讚』の中から三つの文を抜き出して、それを合して一文に編集したものである。当然底に親鸞の意図が潜んでいる。先の私見を合わせてその意を伺うと、煩惱を根本から滅する利剣である名号を称することは、無始以来の悪業や自力の智慧をもとに滅することであり、念仏によって仏智に出会い、自ずと真如の門へと転ぜられていく。そして、それは善知識・釈迦の恩によるものであり、敷衍すると釈迦なきあとの七高僧などの先師の導き・善巧方便によって弥陀の弘誓の門に入らしめられたのである。

一方で善知識の教導を重視し、一方で「教えられなくても」真如法性のさとりに出遇うとは矛盾的であ

る。しかしながら、これは善知識・朋友といった存在は方向性は示してくれる者であるが、最終的な回心、転入は個人の実存における体験で確かめるしかない。その内容は言葉で伝えたとしても、究極的には求道者自身が指南された真実の法を主体的に聞き開いていかねばならない事柄である。真摯に法に尋ね、法を聞いていく中で、自身が悪業によって如来の背を向け、自己中心の考え、はからい（随智）で生きてきたことに對する信知がなされる、そうした事態を教義的な用語で言えば念仏（南無阿弥陀仏）の用・「願力自然」の用によって衆生の目覚めと言いい、「おしえざれども」と表現しているのである。そうして称名念仏が生活習慣化され、さらに聞名・聞法する身となることで、自己の称える念仏が、「本願招換の勅命」、即ち「如来からの呼び声」として思い当たってくるのである。

六、真如・念仏・善知識

親鸞が権仮方便の教えと規定しながらも「難思往生を勸む」「難思往生を願うべし」と示したのは、とりもなおさず第二十願の法門に「聞我名号」と説かれ、「善本徳本」「円修至徳」の名号を行体としているからであった。これは第十八願の念仏と同じである。親鸞は真門の教えを「教は頓にして根は漸機」（三九九頁）と表現するが、それは行者が万徳円満の名号を称念して頓速に我々を成仏せしめる教法を聞きながら、自力心を離れず、「おのれが善根」とし修しているもので、そのままでは方便化土の往生（難思往生）にしか結びつかないことを表している。親鸞は「行文類」において、

大行とはすなはち無碍光如来の名を称するなり。この行はすなはちこれもろもろの善法を摂し、もろもろの徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功德宝海なり。ゆゑに大行と名づく。しかるにこの行

は大悲の願（第十七願）より出でたり。すなはちこれ諸仏称揚の願と名づく、また諸仏称名の願と名づく、また諸仏咨嗟の願と名づく、また往相回向の願と名づくべし、また選択称名の願と名づくべきなり。（一四一頁）

と述べ、大行とは名号を称する称名念仏であることを明かし、その行が「真如一実功德の宝海」であると示して、念仏が真如の顕現態であると述べている。梯實圓はこの点について

如来の無分別智によって確かめられた自他一如、万物一如に融け合っている真如の徳が、後得智のはたらきによって、本願となって顕現し、成就している名号は・・・広大無辺の性徳をもっています。・・・本願の名号が顕現している称名は、私の口に表れている行ですが、人間の行いではなく、万物一如の真如の世界から、大悲をこめて与えられた万徳円満の行であり、私たちの迷妄をさまして、真如の世界へと導くまさに如来としてののはたらきをもっている勝れた行でした。¹⁰

と語り、大行の意義を明かしている。また藤原幸章は、

大行とは「称無碍光如来」といわれる称名念仏であって、それは十方一切有情の無明の黑暗を機として一如法界から「かたちをあらわし、御なをしめして、衆生にしらしめたもう」た、無碍光如来の自己表現であり、声々念々が「弥陀回向の法」そのものであるということである。さればこそわれわれは念仏しつづ能く如来をしり自己をしつづ、能く無碍の仏心に帰せしめられるのである。¹¹

と示し、親鸞の大行領解は明瞭であって、いつのまにか名号が形而上学的な救済原理として超越的に位置づけられていったと述べている。この点については後述する。

いずれにしても、親鸞の念仏義を、真如・一如から我々衆生界に顕現したものと捉えている点は同じである。即ち、親鸞は本願念仏とはさとりと直結した行であり、敷延させて言うと、衆生界に仏智を伝える

ものであると理解していたのである。これは念仏によって「真如の門」に転入するという表現とその内実と軌を一にするものである。衆生側から言うならば、念仏によってさとりの法を信知せしめられていく、煩惱から離れられない身において、念仏によって真実の法に基づく生き方をもたらされるといふことであるが、親鸞の仏道観にはそこに介在する者、すなわち諸仏や善知識の存在が想定されている。真如の顕現である念仏は、その法の内実を回向する者によって行者に伝わるのである。

親鸞は真実の念仏は、諸仏によって称讃され十方に流布されることを第十七願の誓いの中に読み取っていた。「行文類」には先の文に続いて、その出典が引用されている。今はその第一文から四文までを掲載する。

- ・ 諸仏称名の願『大経』(上) にのたまはく、「たとひわれ仏を得たらんに、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟してわが名を称せずは、正覚を取らじ」と。以上
- ・ またのたまはく(同・上)、「われ仏道を成らんに至りて、名声十方に超えん。究竟して聞ゆるところなくは、誓ふ、正覚を成らじと。衆のために宝蔵を開きて、広く功德の宝を施せん。つねに大衆のなかにして、説法獅子吼せん」と。抄要
- ・ 願(第十七願)成就の文、『経』(大経・下) にのたまはく、「十方恒沙の諸仏如来、みなともに無量寿仏の威神功德不可思議なるを讃嘆したまふ」と。以上
- ・ またのたまはく(同・下)、「無量寿仏の威神極まりなし。十方世界無量無辺不可思議の諸仏如来、かれを称嘆せざるはなし」と。以上
- ・ またのたまはく(同・下)、「その仏の本願力、名を聞きて往生せんと欲へば、みなことごとくかの国に至りて、おのづから不退転に至る」と。以上

(一四二頁―一四三頁)

端的に言うとは、これは称名念仏という行が、真如法性から出た行、出世間の行、我々の分別知を超えた領域のことを伝えようとする行であることと表しているのである。そのことを諸仏による行と示すことで、我々に念仏という行が人間の知性・「はからい」を超えた「不可思議」なる真実の法を伝える行であることを強調するのである。このことは親鸞の行の本質ではあるが、「諸仏の称名」といった一種の形而上的な表現をとるので、その真意を受けとめることが難しい事柄でもある。親鸞の行論が教学史的に抽象的概念を駆使して理解されてきたことも無理からぬことでもある。しかしながら、可能な限りその事態を具体化してみると、『御消息』の第二十通目の浄信の上書には

第十七の願に「十方無量の諸仏にほめとなへられん」と仰せられて候ふ。また願成就の文（大経・下）に、「十方恒沙の諸仏」と仰せられて候ふは、信心の人とこころえて候ふ。この人はすなはちこの世より如来とひとしとおぼえられ候ふ。

（七七七頁）

とあり、晩年の親鸞およびその門弟の間では、第十七願に明かされるところの十方世界の諸仏とは、「信心の人」を意味するという認識に立っていたことが知られる^{*12}。この点は、『阿弥陀経』の（e）の具体相とも言えよう。この点、岡亮二によって、親鸞は第十七願「諸仏称名の願」を真実の行であるとみだが、それは諸仏すなわち釈尊を初めとして、釈尊亡き後は七高僧、そして獲信者の念仏行が一切の梵行の因であるということであり、いわば「善知識のはたらきを象徴的に示しているもの」が諸仏の称名であると指摘されているように^{*13}、まさしく親鸞は、自身そして未信者に先だって念仏申して真実の法を受けとめ、伝授してきた人々の歴史を諸仏の称揚、讃嘆、証誠という経説、表現の上に捉えていたのである。一見超越的、抽象的に見える「大行」の説示内容ではあるが、以下に真門の意義とともにさらに具体化できる範囲で考察してみたい。

七、自力（真門念仏）から他力（真実の念仏）へ

ここで、親鸞の自力念仏観について伺ってみたい。真門釈には、自力について端的に、定散の専心とは、罪福を信ずる心をもつて本願力を願求す、これを自力の専心と名づくるなり。

（三九九頁）

と述べて、「信罪福心」のことと規定している。これは同釈に引用される『無量寿経』の

この諸智において疑惑して信ぜず、しかるになほ罪福を信じて、善本を修習して、その国に生ぜんとならず。このもろもろの衆生、かの宮殿に生ず

（四〇〇頁）

の文を出典とするものである。また「誠疑讚」に

・不了仏智のしるしには 如来の諸智を疑惑して

（六一〇頁）

罪福信じ善本を たのめば辺地にとまるなり

・如来の諸智を疑惑して 信ぜずながらなほもまた

（六一二頁）

罪福ふかく信ぜしめ 善本修習すぐれたり

等とあるように、自力念仏とは「信罪福心」をもって善本・徳本（名号）を修することと示されている。この「信罪福心」について信楽峻磨は、

罪福を信じる心とは、信罪心と信福信のことで、信罪心とは、自分が犯した罪業にこだわって、仏道の向上に自信を喪失する心をいい、信福心とは、自分が修めた善根をたのんで、自己満足する心にあります。いづれも、称名念仏しながら、自分自身の執心を放棄し得ないままに、自己で自己自身の在りようの善悪を自己計量するところの心、「はからい」の心をいう。^{*14}

といい、自己によって自己計量する「はからい」の心のことと述べている。また梯實圓は、

罪福を信じるとは、仏教で一般的に語られる善因楽果・悪因苦果という善悪業報の因果、自業自得の因果を信じることであり、それを実践しているのが廃悪修善の行であった。しかし親鸞聖人はここで「罪福を信じる心」を自力心の変え名として用いられている。それは善悪平等の救いを誓われている仏智不思議の本願を受け入れないで、廃悪修善の論理で本願を理解しようとしていることを「信罪福心」といわれたと解釈されたからである。^{*15}

と述べて、廃悪修善の論理で「仏智不思議」の本願を受け入れないことと規定している。これについて渡邊了生はさらに具体的に親鸞の自力観、信罪福心について考察している。それによると、

親鸞は、「自力」概念を、自身の「信罪福心」（罪福を信ずる心）、すなわち「善因善果、悪因悪果」という業報（輪廻）思想とその「果報」への執心」「実体論的・運命論的な因果説に執した業報思想の束縛」であると規定する。^{*16}

と述べ、親鸞はこうした「信罪福心」に執しながら「わが身をたのみ、わが力をはげみ、わがさまざまの善根をたのむ」ことを総じて「自力」と捉えていたと言う。そして、自身による「実体的因果論・行為論・業報説」に基づく「別解のひとつ」の「念仏・助業（自力念仏往生・諸行往生）」と同様に「異学のひとつ」の祈願・神頼み・お祓いなどもともに、「自力をたのむもの」（信罪福心をたのむもの）であるとして、

自身による「業報思想の束縛」に埋没し「自身が福なる業因を行えば必ず都合の良い福（徳）の果報（御利益）が、また罪なる業因を行えば必ず都合の悪い罪（悪）の果報（バチ）が導かれる」と執心する運命論、これにとらわれる自身の執心を「信罪福心」と呼び、これこそが「自力」である。^{*17}と、親鸞が明解にしていることを指摘するのである。

またこうした思考の裏側にはマナ的（目には見えないが物理的な働きをもつとする神秘的・実体的）なパワーによって、除災招福（自分にとって都合の良い現実を導き出そうとすること）しようとするところがあつたと言えよう^{*18}。

このようにしてみると、信罪福心とはある種の我々の常識的思考、生活意識を表現したものとと言えるであろう。善をなせば良い結果に、悪をなせば悪い結果になってほしいという欲望心、期待心は人間の日常的な思考といえる。しかしながら、その思考の裏側には、自己の都合の悪い者は除け、都合の良いものだけを集めて幸福を得ようという人生観が潜んでいると言えようが、それでは決して生老病死の四苦を超えていくことはできないとおさえているのが仏教思想である。そうすると、親鸞の言う自力・信罪福心は、縁起・無常・無我を説く仏教の真理・道理を受け取れていない心、「諸智を疑惑」していることを指しているとも言えよう。

そして、そこに介在するのが善知識である。幡谷明は、

独立者としての真の仏弟子の自覚は、第十七願に誓われた諸仏善知識との出会いによって、罪福信による念仏救済の私有化が内から破られる事を通して、そこに初めて開かれてくるのである。^{*19}
と述べて、諸仏善知識との出会いを重視しつつ、それが単なる諸仏善知識に終始するのではなく、それによって「自己自身との出会い」という真の出会いでなければならいことを強調する。親鸞が「信文類」と「化身土文類（真門釈）」に聞不具足・信不具足の文を引用して、出会いの意義を解明していることはそれを表しているとする。つまり、そうした教導に導かれつつ、行者自身がその底に「必然的・永遠的」なものを感じることが最も重要であると示すのである。

以上のことをうけて、この自力念仏から他力念仏へという行程について、それは称名念仏を通して仏教

の道理に出遇い、自我意識に生きていることを知らせしめられ、命終まで煩惱の束縛は受けながらも、常に道理に立ち返りする生き方へと転換されたことをあらわす道程のことであると見えよう。すなわち大乘仏道を生きる身と「転入」したことを表すのである^{＊初}。

八、眞実信心と念仏相続の関係

上述したように、第二十願の眞門の念仏は、信罪福心という、我々の常識的思考の上に念仏を位置づけて説かれたものであり、その念仏のありようが、すなわち念仏を修する心が信罪福心を翻して仏智不思議を信ずる念仏になることを、親鸞は「転入」と表現したのである。第十九願の要門の念仏から第二十願の眞門の念仏（専修念仏）へは、ともに信罪福心の行に基づくので、自らの決断で変わることができる、親鸞はこれを「回入」と表現する。しかし、そこから第十八願の念仏への本質的な転換は、そうした信罪福心の継続では決して起こりえない。それはまた念仏のいわれを、教えを聞法を続け、育てられていくうちにもたらされる事態である。親鸞は大行の念仏を「智慧の念仏」とも表現しているが、それは智慧の内実、縁起・無常・無我の道理を本願（仏心）として聞法し、その心に出遇いつつ、信罪福心の自己の現実を信知せしめられ、生活の中で念仏申すことにおいて、常に如来が「我とともにあり」と実感され、本願（仏心）を忘れず眞実の生き方を志向していく報恩の人生を歩むことを意味しているのではなからうか。

親鸞は「化身土文類」の『阿弥陀経』の隱彰の意として、

『経』（小経）に「執持」とのたまへり。また「一心」とのたまへり。「執」の言は心堅牢にして移転せざることを彰すなり。「持」の言は不散不失に名づくるなり。「一」の言は無二に名づくるの言なり。

「心」の言は真実に名づくるなり。(①)
と言ひ、『浄土文類聚鈔』に、

『経』（小経）にのたまはく、「名号を執持す」と。「執」といふは心堅牢にして移らず、「持」といふは不散不失に名づく。ゆゑに「不乱」といへり。執持はすなはち一心なり、一心はすなはち信心なり。しかればすなはち、「執持名号」の真説、「一心不乱」の誠言、かならずこれに帰すべし。(⑤)

と明かしている。経説の流れと関連させて言うに、初め行者は「阿弥陀仏を説くを聞きて」、「名号を執持」（ひたすらなる自力念仏）し、諸仏もこれを勧めているようであるが、その真意は自力念仏を転じて他方の信（難信）に帰することを勧めることにあるとなっている。それを受けてここでは、難信に帰することを『阿弥陀経』の真意と見定めて、そこから逆観して、いまの「阿弥陀仏を説くを聞き」「聞我名号」の真意を自力念仏心を翻すような聞き方として聞き直すということになるか。その際、その聞き方を諸仏善知識によって正しく教導されるところに、まことの聞き方となって、信が得られることを示しているものと言えよう。これを六章七章の内容とリンクさせると次のようになる。

親鸞は「執持名号」「一心不乱」の言葉を「真実信心」のことであると明かしている。「本願」のいわれを聞き開くことがそのまま信心であるが、その信心は、堅く定まり、散失せず、乱れることのない真の心であると言う。⑧の四首目に「金剛心をえんひと」、「信文類」には「金剛不壊の信心」（同二一頁）等と表現し、獲信の内実を「金剛のように堅く破壊されない心」としている。真如・法性から我々への名告り、呼び声である本願名号を聞信して恵まれる心を、そのように表現するのである。縁起・無常・無我の理は、宇宙自身も含め、あらゆるいのちに当てはまるあるがままの真実の法（道理）である。その境界に到達する智慧によって開かれるのが自他一如の領域、真如・法性のさとりである。凡夫心は縁に触れて変

化するが、その真実の法は揺るがぬもので変わらぬ道理である。真実信心とはそうした揺るがぬ法に対する目覚めの心であり、その法の真実性、普遍性を「堅牢」「不散不失」「不乱」「金剛不壊」といった言葉で形容しているのである。自己中心的で定まることなく、真実の欠片もない「この身」が聞法（智慧をならひ学びて）（七二九頁）して、如来の心を聞信し、念仏申しつづ変わることはない真実にその身を問うていく、これを報恩の生活というのであろう。ここに『阿弥陀経』の意と示された真門教義の実践的意義を伺うのである。

結論

親鸞は真門釈においては、真門の念仏にいる者が、いかにして真実信心、真実の念仏の行者になり得るか、きわめて実践的な課題について周到な構成を設定してその見通しを示すのである。これは先にも述べたように『阿弥陀経』の説示構成に沿った内容となっている。

こうしてみると、親鸞は『阿弥陀経』という経典を極めて実践的な観点から捉えていたことが伺える。『阿弥陀経』の構成は、前半において極楽の依正二報の莊嚴相、とくに極楽浄土に関する内容が多くを占めていたが、それは涅槃の働きを世俗の態に合わせて具象的に説き明かし、聞く者にその世界を願生せしめることが目的であると解釈されてきている。そして、まずは第二十願の自力念仏のごとく一心不乱に念仏してそこに往生することが勧められている。それは信罪福心の延長に捉えられている世界であるから、決して無為涅槃界とはいえない。しかし、諸仏善知識の勧めであるので、やがて真実の念仏の世界に目覚める時、念仏が自ずから「如来の呼び声」と聞こえてくる時が来る。経典ではそのキーワードを「難信」と示している。行者は自身の本罪に目覚め、念仏行の在り方を深く省みることになる。こうした構造を有

するのが『阿弥陀経』であると言えようが、その際、極楽の莊嚴相はそのまま受容され続けるのであるか。例えば課題設定において掲載した「大経讃」

・念仏成仏これ真宗 万行諸善これ仮門

権実真仮をわかずして 自然の浄土をえぞしらぬ

(五六九頁)

では、信心の真仮が明確になる、即ち自力を離れることはそのまま「一切の虚妄分別の限定を超えた生仏一如の「自然の浄土」^{*21}」の世界が開かれてくることを意味している。そうであるならば、『阿弥陀経』の依報段の記述はそのまま真仏土とは受け取れないのではなからうか。

本文中にも指摘したように、親鸞は『阿弥陀経』所説の極楽世界については直接的には一切引用も言及もしていない。この点、次なる課題として考察してみたいと思う。

- * 1 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解く』Ⅳ―化身土巻(前)―(明石書店、一九九九年)二二六頁～二二八頁
- * 2 藤場、前掲書 二二―八頁
- * 3 信楽峻磨『教行証文類講義』第八巻 化身土巻Ⅰ(法蔵館、二〇〇五年)一六一頁
- * 4 信楽、前掲書 二二―六頁
- * 5 『真宗聖教全書』二、五五七頁
- * 6 川村伸寛「親鸞における「真門回入」・「願海転入」の構造的理理解と主体的理理解について」(『閔蔵』四、二〇〇八年)四一頁。
なおこの「三願転入論」については杉岡孝紀の『親鸞と解釈と方法』第三部「宗教体験と表現」(法蔵館、二〇一一年、二〇七頁～二九九頁)において、これまで諸研究方法によって考察された論考を綿密に分析されるとともに、氏の見解が述べられている。
- * 7 『定本親鸞聖人全集』第二巻、四一頁(原文平仮名)
- * 8 同書、同頁(原文平仮名)
- * 9 信楽峻磨『改訂親鸞における信の研究』下(法蔵館、二〇〇七年)一二五頁
- * 10 梯實圓『聖典セミナー教行信証』「教行の巻」(本願寺出版社、二〇〇四年)一七三頁
- * 11 藤原幸章「大行と大信」(石田充之博士古希記念論集『浄土教の研究』永田文昌堂、一九八二年)五七六頁
- * 12 信楽^{註⑤}、前掲書、三七―二頁
- * 13 岡亮二『教行信証』「行巻」の研究…第十七願の行の解明』(永田文昌堂、二〇〇〇年)、『教行信証に問う』(永田文昌堂、二〇〇一年)参照
- * 14 信楽^{註③}、前掲書、二二―九頁

* 15 梯實圓『顕浄土方便化身土文類講讃』（永田文昌堂、二〇〇七年）四〇八頁

* 16 渡邊了生「親鸞のいう「自力」とは」（『印度学仏教学研究』第六三卷第二号、平成二十七年）五五四頁

* 17 渡邊了生、前掲論文、五五五頁

* 18 これは以前にも考察したことであるが、この自力観は、裏返して言う、親鸞の言う「他力」とは決して、実体的なパワーを意味するものでないことの反証となろう。拙稿「親鸞浄土教批判論の諸相―「他力回向論」中心に―」（浅井成海編『日本浄土教の形成と展開』法藏館、二〇〇四年）四四七―四五〇頁参照

* 19 幡谷明『親鸞教学の思想史的研究』（文栄堂書店、昭和五十一年）四一九頁

* 20 ちなみにこの第二十願と第十八願の念仏の違い、転入の内実について、信楽は、

真門の念仏とは、その称名念仏が、私から仏への一方的な方向のみにおいて成立して、いまだその逆転としての、仏から私への方向をもって成立しないこと、そのことは、また別の視点からいうならば、その称名念仏の心について、称える私の自執の心、その称えごころというものが、どこまでも捨てきれないことをいうわけです。それに対して、真実なる本願の念仏とは、いままでにしばしば述べてきたように、私から仏に向かって成り立つ、私の婦命の称名が、そのまま仏から私に向かって成り立つ、仏の勅命となること、すなわち、その称名念仏において、私が称えるままに、それがそっくり仏の称名として、仏の呼び声として、深く思い当たること、めざめていくこと、そういうめざめ体験、出遇い体験をとまなうところの称名念仏をいうわけです。（前掲書（脚注三）二七八頁）

と述べている。また藤場は、真門から第十八願への転入の違い目について、

私はそれを第二十願の念仏であることに自覚的であるか、無自覚的であるかということではないかと思えます。・・・私たちは煩惱が消えるわけではありませんから、私たちが第十八願に立つことはあり得ません。第十八願と私たち凡夫との関係は、そこに立つというよりも、第十八願に照らされるという言い方が事柄を言い当てているのではないかと思えます。照らされて

明るく感じることができているだけであるにもかかわらず、自分自身が光を放つ存在になっただと錯覚することが困りものなのです。第十八願は私たちの側に属するのではなく、どこまでも如来の精神を表している。私たちは、第十八願に照らされることによって、自身の二十願性に気づくことができる。第十八願の裏付けがなかったら、そういう気づきは成り立ちません。そこに第二十願と第十八願という非常に似通った願が二つ立てられていることの意味があるのではないかと思えます。(前掲書、三二六頁)

と講説されている。これらの見解はともに『阿弥陀経』と『無量寿経』との関係にも適用させることができるものと思われる。

* 21

梯註⁽¹⁵⁾、前掲書、六八頁

貞慶の「因明四種相違」解釈Ⅱ

『四相違短冊』翻刻研究 — 「法差別相違因」② —

後藤康夫

はじめに

東アジアにおける因明学は玄奘の紹介以前に既に一部将来し存在していた^①が、本格的な導入は玄奘(六〇〇「二」～六六四)を嚆矢としている。玄奘翻訳の『瑜伽論師地論』(以下『瑜伽論』と称す)(六四六～六四八訳)巻一三～一五「因明処」の漢訳によって、『瑜伽論』全体の中で位置付けられる項目として始まるものの、因明の専著として紹介されたのが『瑜伽論』と相前後して漢訳された商羯羅主(四五〇～五三〇)の『因明入正理門論』(六四七訳)(以下『入正理論』と称す)及び陳那(四八〇～五四〇頃)の『因明正理門論』(六四九訳)(以下『正理門論』と称す)の訳出で、これにより事実上中国仏教界に登場することとなる。これらの因明書研究に伴い基の『因明入正理論疏』(以下『因明大疏』と称す)をはじめとして種々の註釈書が世に出ている。当初日本へは唯識教学の伝来と共に伝わり、唯識教学の研鑽と共に因明学の研鑽も始まっている。これは唯識教学の主要書籍である玄奘訳『成唯識論』(六五九訳)には、因明における三支作法の〈宗〉(主張)・〈因〉(根拠)・〈喻〉(例示)の三項に基づく論述形式が散見していて教学論証に際して諸処に使用されており^②、これを承け当然ながら『成唯識論』

註釈書にも解釈が示されている^③。このようにして唯識書を学ぶ者は必然的に因明書も学ぶ必要性を有しており、因明專著の二書註釈を通じて因明を受容していくこととなった。

日本における因明思想を探るために貞慶の書を取り上げている中、本稿では前稿の翻刻及び書き下し^④に続く解説等を述べることを企図している。

一 法差別相違問答の特徴

当該「法差別相違因」の問答は、寿永元年（一二八二）二八歳頃に興福寺で因明を学んでいた時期の一書『因明四相違短冊』における四種相違因の二つめの相違因である。この相違因とは〈宗〉が〈有法〉（主辞）と〈法〉（賓辞）の二つで構成されているうちの〈法〉に内包する〈意許〉（含意）と矛盾することを成立させる〈因〉を指している^⑤。『因明大疏』等には、数論師（サーンキヤ学派）が仏教徒に対する立論の場合に犯す論式の過失がよく挙げられており、本書でもその点について論じられている。

「法差別相違因」の基本的内容は前稿で述べたが、今回贅言を厭わず再度本稿でも述べておくことにする（猶文を若干変更している箇所もある）。本相違因は数論師と仏教徒との対論であるため、まず数論師所説の「神我諦」（プルシャ・受容者）の存在を主張する論式に対して、無我を説く仏教徒は当初より「神我諦」の存在を認めないから、「神我諦」そのものが「立敵不共許」（主張者・対論者双方が認めない）となってしまう。それにもかかわらず強いて立論すると〈似宗〉九過の一つの「不極成」^⑥の誤謬を招いてしまうことになる。〈宗〉の〈有法〉〈法〉の一つ及び両方が対論者に認められないにも関わらず、敢えて立論しようとする場合、対論自体が不成立となってしまう過失のことである。しかも〈宗〉の〈有

法〕に「神我諦」を主張しようとする立量は〈宗〉の過失（似宗）である。「所別不極成」^⑦を犯してしまふことになってしまふ。そこで不極成を避ける意味で表だって「神我諦」を記さずに教論師が仏教徒に対して「眼等」は他のもののために用いられる。集まって構成されているから。喩えば臥具等のようなものである」と立論するものの、これが当該「法差別相違因」にあたることとなる。

教論師が主張する〈宗〉の〈有法〉「眼等」とは彼らにとつては「五知根」（眼耳鼻舌皮）をさし、〈法〉「他のために用いられる」の「他」とは意許として言外に「神我諦」をさしている。即ち本意は「眼等の五知根は神我諦のために用いられる」と言うことを主張していることになる。この主張の背景には、教論学派では「神我諦」と「自性諦」（プラクリティ）という精神的原理と物質的原理との二元論に立って世界の展開を説くために、仏教徒に対して「神我諦」を主張しているのである。未だ顕現していない状態の「自性諦」は、薩埵（サットヴァ・純質、喜等）・羅闍（ラジャス・激質、憂等）・答摩（タマス・翳質、闇等）の「三徳」（三要素）から構成されていて、三徳の平衡状態が「神我諦」のはたらきかけで破られると各種の要素が現れてくると説くものである。教論学派では「自性諦」から「覚」（大・体内の覚知のはたらき）が生じ、「覚」から「我慢」（我執・自らの意識）が生じ、「我慢」から地水火風空の「五大」が生じる。「五大」から「五唯」（色声香味触）・「五知根」（眼耳鼻舌皮）・「五作根」（語手足小遺根大遺根）及び「意根」の一六種が現れるとしている。また「三徳」は「神我諦」以外にも備わる性質で善悪好悪のものを導いていて、「神我諦」が「自性諦」の束縛を離れて独存状態になることこそが本来のすがたを發揮すると言っているのである^⑧。ここで二三諦が展開する中で、眼等の「五知根」や臥具等は「五大」が積聚して成り立っているのであるから、臥具等が人間が用いるために存在する喩えであるように、上述した眼等は「他」（神我諦）が用いるために存在すると言いたいわけである。しかし、今の立論では「他の

ものために用いられる」の「他」には「我」に含意される〈意許〉である「神我諦」だけではなく、他の「我」も含まれてしまう。つまり「五唯」等が積聚して「仮我」も成り立ってしまうこととなる。このために「我」には「神我諦」のみならず「仮我」も含まれ、両者を存していることになってしまいうわけである。換言すれば、立論したい「神我諦」と俱に立論する必要がない「仮我」も含まれてしまうという意図しない結果を導いてしまうのである。ここで「集まって構成されているから」と言う積聚〈因〉とは、立者の立論したい「神我諦」が用いるためだけでなく、集まって構成されている因縁仮和合の「仮我」が用いるためと言う〈宗〉も成立させてしまうこととなる。こうして数論師が仏教徒に対して「眼等は我のために用いられる。集まって構成されている（積聚性）から。例えば臥具等のようなものである」と立論する時には、同一の積聚〈因〉「集まって構成されているから」が、非積聚の「神我諦」と積聚の「仮我」との反対の立論を成立させてしまう誤謬に陥ることになるのである。これが「法差別相違因」として〈因〉の誤りが指摘される箇所である。

ところが、今回問答を見る上で諸問答の鍵となる問題が存在している。前稿では触れなかったためまず言及する必要がある。 「法差別相違因」では、ある一解釈をめぐり貞慶在世時代の前から後まで続く大きな論争を巻き起こしている問題があり、当該相違因の中心に据えられている。即ち、相違因の立論式「眼等は必ず他のもののために用いられる（必為他用）。集まって構成されている（積聚性）から。例えば臥具等のようなものである」^⑧中において「他のもののために用いられるもの」の〈因〉となる「積聚性だからである」について、これを註釈する『因明大疏』の文章に起因する問題点である。当該『因明大疏』文の「そうであるけれども眼等の根を不積聚である他の実我に用いることは勝れている。親しくこれを用いて五唯量を受けるからである。眼等に依りて仮我を立てるに由るからである。積聚である我は眼等を用

いることは劣っている……もし所思をもって実我に用いられることが勝れ仮我に用いることは劣っている。……故に臥具には仮他の用いることは勝れ、実我の用いることは劣っている」^⑧と解釈している文章中にある「勝」と「劣」との言葉の解釈により論争が生じることとなった。これを〈意許〉における神我（真他）や仮我（仮他）が行使するはたらきが第一義的なのか第二義的なのかで、勝れているとするのか劣っているとするのかで記しており、真仮二他は勝勝のことを述べているする捉え方と勝劣のことを述べているとする捉え方等の三つに分かれる。簡単に図示すると

【勝勝伝】

〔立論者〕 神我他用―楽為 ↓ 真他用勝・仮他用劣

仮我他用―不楽為 ↓ 仮他用勝

眼等は必ず他のもののために用いられる。集まって構成されている（積聚性）から。

〔対論者〕 楽為 ↓ 仮他用勝

【勝劣伝】

〔立論者〕 楽為 ↓ 真他用勝

不楽為 ↓ 仮他用劣

眼等は必ず他のもののために用いられる。集まって構成されている（積聚性）から。

【二他用伝】

「立論者」樂為 ↓ 神我他

眼等は必ず他のものために用いられる。集まって構成されている（積聚性）から。

「対論者」樂為 ↓ 仮我他

と右図の通りである。これを勝勝伝（勝勝差別伝）と勝劣伝（勝劣差別伝）及び二他用伝と称し、勝勝伝とは立者が「眼等は必ず他のものために用いられる」と主張する場合、希望している〈樂為〉は「神我他用」希望していない〈不樂為〉は「仮我他用」のためであるから、〈樂為〉が「真他用勝」「仮我用劣」、〈不樂為〉が「仮他用勝」であり、対論者が〈樂為〉に「仮他用勝」と言うように、この伝は〈樂為〉において「勝」と「勝」とで立論対論二者相對する。一方、勝劣伝は立者の〈意許〉が希望している〈樂為〉であれば「真他用勝」であるが、希望していない〈不樂為〉であれば「仮我用劣」となるように、この〈樂為〉はただ「神我他用勝」であって〈意許〉の「勝」「劣」は立者において説かれる。二他用伝は立論者対論者の〈樂為〉が「神我他」なのか「仮我他」なのかという、都合三伝である^⑩。これはあくまでも数論師が仏教徒に対して説く際の数論師の主張における意図の内容に関することが中心で、直接仏教徒の主張に連なるものとは言い難い。しかし、間接的にしる仏教徒の主張とも関係し論式作法を問題としている相違因だからこそ、論式内の数論師の〈意許〉等についてその意味を探る過程で生じてきている問題の一つと言うことはできよう。

二 法差別相違問答の解説

立論者は対論者への主張に際し、所別不極成等を避けるために採った方法が、却って予期しないと思われる不十分な〈因〉となる論式上重大な過失に陥ってしまっていることが「法差別相違因」であった。当該相違因の問答は、大きく六つに分けて論じている。

第一問答（墨付第一九丁左）

最初の問答は、「法差別相違因」とはいったいどういうものなのかを尋ねる問答で、相違因とは何かと言うことを率直に問うている。

これに答えて、この相違因とは『入正理論』に説く通り、数論師が仏弟子に対して立量して「眼等は必ず他のもののために用いられるものである（必為他用）。集まって構成されている（積聚性）からである。例えば臥具等のようなものである」^⑧と論式を挙げている。そして答文末には論証とし右同文の『入正理論』を引用している^⑨。こうして論式が問題視されるという相違因の問題を設定をして、この後具体的に問題点を示して相違因の内容を述べてることとなる。

第二問答（墨付第一九丁左）（墨付第二〇丁右）

この第二問答では、立量の〈因〉の闕後二相（同品定有性・異品遍無性）に対す能違（能破）について尋ねている。ここに〈宗〉の他用（他のために用いられる）の点についての勝劣が問題視されている。

これに対して第二答では、まず立者の立てたいことを挙げ、次いで能違について述べている。抑も「眼

等」とは〈宗〉の〈有法〉の自相、「必ず他のために用いられる」（必為他用）とは〈宗〉の〈法〉の自相となるために、〈法自相〉において「神我諦」のために用いられることは勝れており、仮我のために用いられることは劣っているという〈意許〉の区別となるものであるとして、立者の希望している点はあくまでも「神我諦」のために用いられる、即ち「神我諦他用勝」を立てる点にあるとしている。ところが、〈喩〉の「臥具等」^④は「神我諦他用勝」ではなくて「仮我他用勝」であるため、〈宗〉からみると「異品」となる過失が生じてしまうこととなり、更に〈因〉の「積聚性故」^⑤も「同品」になく「異品」に存してしまつたために闕後二相に陥つてしまうのである。そのために新たに「眼等は必ず仮我の他のために用いられること勝れている、積聚性であるから、臥具等のようなものである」という立量論式を立てるわけである。ただこれは、あくまでも『入正理論』の「この因は眼等は必ず他のために用いられることを成り立たせるように、このように所立の法差別と相違する積聚である他に用いられることを成立させる。諸々の臥具等は積聚である他のために受用されるから」^⑥に準じているだけであると、その『入正理論』の論証に依る無謬性を述べている。更にここを『因明大疏』では「これは所由を釈している箇所である。比量として眼等は必ず積聚である他のもののために用いられることが勝れているものは、積聚性であるから、臥具等のようなものである」^⑦との註釈も加上している。但し、一説には「神我諦他用勝」と「仮我他用勝」との区別を考察するための設定であると言うのであるが、元来二つの区別には既に先徳伝のあることにも触れている。この勝劣については次問答において更に説き明かされることになるわけである。

第三問答（墨付第二〇丁右） ～（墨付第二二丁左）

この第三問答では、勝勝等二伝について俱に難があるとして、難を示しつつ何れの義を取るべきなのか

を尋ねている。問文では二伝二難について、まず初伝の難について述べている。「相違差別」の立場は言頭の自相において能差別所差別（能所の〈法〉）の二つを考察してみると、立論者の希望している〈意許〉のために能違量を立てる場合は、遮詮において希望する〈宗〉を立てない点か、表詮において希望していない対論者の〈宗〉を立てるとする点かの二つが考えられると言うのである。それ故に「仮我用勝」の能違の〈宗〉に準ずると、希望しない賓辞、即ち〈不樂為〉の〈法〉は「仮我用勝」たるべきなのかが問題になるとしている。ましてや「神我諦他用勝」と「仮我用劣」の〈意許〉を考えると、能違に「仮他用勝」の〈宗〉を立てるというのは、二差別が俱に非言頭の自相となるものである、と見るのである。これは既に『因明大疏』に「因を立てる意味合いとは「非積聚他用勝」を成立させるためのもので「積聚他用勝」では異品の過失となる」¹⁸を出して、要は立論者の希望しない点とは「積聚他用勝」の方であるとするのである。言うなれば「仮我用勝」を取るとすると「異品」の過失に陥るといふ問題点があるということになる。次に次伝の難について述べると、次伝のようにには説けず正しくないとする。勝劣差別の旨は、『因明大疏』に「今は陳那は彼の因を以て所立の法の勝劣とする差別のために相違を作る」¹⁹と云う通り、その文章に明らかなことであると。こうして一体誰がこの文に背いて勝勝の〈意許〉を存するのであろうか、と。抑も二伝の中には何れの義を存するのであろうかと問うているのである。

これに対して第三答では、もともと勝劣と勝勝・二他用伝の三伝は古来より論争されているけれども勝劣差別の伝の方が多く取られる伝であると勝劣伝の勝義性を示している。この勝勝伝・勝劣伝・二他用伝は先掲「一法差別相違問答の特徴」で触れた通り、「法差別相違因」の論式「眼等は必ず他のもののために用いられるものである。集まって構成されているからである。例えば臥具等のようなものである」²⁰中の〈因〉の「積聚性」について『因明大疏』にある「勝」と「劣」の解釈²¹に端を発する論争であった。

ここでの答文はまず初難について、改めて数論師と仏教徒との主張の違いに言及している。前者は常住の「神我」を立てて受者と見るが諸法無我を説く後者はこれを認めず三支量を立てて破すために、「必ず他のものために用いられる」(必為他用)と言う言下に「神我」「仮我」があれども仮他(仮我)が用いるためという釈であれば立論対論二者が認め合えるものである。しかし、「神我」の他のために用いられる積は、ただ立論者の楽うとところで「神我用勝・仮我用劣」と述べているだけで自明のことではない。このように結んで難を退けている。そして二難目の問文に出てきた『因明大疏』「今陳那は……所立法の勝劣とする差別のために相違を作す」²⁸を再度引用しつつ「勝劣差別は他の差別を嫌う」²⁹という文からも勝劣伝を取ることを明示しており、あくまでも慈恩大師基は勝勝伝はなく勝劣伝であるとの立場を示している。ただ能達の〈宗〉に準ずる場合、勝勝伝であるべきという批判に対して「仮我用劣」の「法差別」は能達の〈宗〉が「仮我用勝」であるとして、「勝」「劣」と言っても仮我の受用においては何ら変らないと述べている。あくまでも希望しない〈意許〉は対論者の主張ではないということ、能達の〈宗〉には二伝の外には別になく何れでもないという過失もないと付け加えているのである。

次いで、闕後二相の点にも触れ『因明大疏』を引用することは積聚である他のために用いられる点で勝れている臥具が不積聚な他のために用いられることが勝れるとすると〈宗異品〉になることを顕すに過ぎず、〈楽為不楽為〉の二区別を明らかにして「積聚他用勝」「非積聚他用勝」と言うわけでないために過失にはならないと述べている。

何れにしれここでの中心は勝劣伝を説く基にしたがい古来から論争されている勝勝伝・勝劣伝・二他用伝の三伝について勝劣伝が正しい伝であると述べている。これは南都では比較的多くの僧が支持している伝で、貞慶もそれに立っているわけである。

第四問答（墨付第二二丁左） ～（墨付第二六丁左）

続くこの第四問答では、第三問答の答文に対し到底承服し難いということ、問答を繰り広げている。

前答文中の〈樂為不樂為〉について納得できない点を発端としながら勝劣伝等について大きく四問の疑問を提示している。（一）衆量作法を考え差別相違の軌徹を考察すると、〈樂為不樂為〉の二類は相返の差別であり、「四分比量」や「違三違四」の〈法有法差別〉にも触れながら、実は「真勝仮劣」（真他用勝・仮他用劣）も相順するために「真他用勝」の物は仮他には「用劣」となり、「仮他用勝」の物は真他には「用劣」となるはずであると勝劣伝を批判している。それ故『因明大疏』「然るに眼等の根を……実我の用いることは劣なり」⁹⁶に述べる通りであると、この文章を典拠の一つとしている。そこで、もしそうであるならば「真他用勝」を所立するとき「仮他用劣」は〈樂為〉に属するので、どうして相順の義を顧みずに相翻しなければならぬのであろうか。ましてや対論者が表詮の能違を作るとき必ず「意許」に任せて〈不樂為〉とするが、「意許」を「用劣」と見て能違を「用勝」と立てれば、それは〈言陳意許〉の立場規範に背くことになってしまうと。故に『因明大疏』⁹⁷各文を解釈すると、一）〈樂為不樂為〉の区別をすること、二）対論者の「積聚性故」の〈因〉は「意許」の〈法差別〉の積聚である他用を成立させて能違の〈宗〉とすること、三）能違の〈宗〉となり〈不樂為〉の積聚である他用の差別は「用勝」であること、という意味になるわけである。これらによって〈不樂為〉の積聚である他用は「用勝」であることが明らかであるとして、このように述べて疑問を示している。（二）次に勝劣に立つとすると諸難を免れないと一言及している。「仮我用勝」の能違を作るとき〈不樂為〉の〈法差別〉は「被非」ではないということ は明確ではなく、「勝」と「劣」の義とは本来水火のように全く異なっている。故に「仮我用勝」はどうして「仮我用劣」であろうかと言う。既に『因明大疏』に「自宗に相違するために仮他用勝といひ実我用

劣とは言わない」⁸⁶と「用勝」と「用劣」との勝劣は述べていない通りであり、実我勝劣は能所違となつてしまい、仮我勝劣の例にならないということなのであろうか、と提示している。ここで「仮我用勝」がもし「仮我用劣」ではないと言うならば、能違の〈宗〉はなお〈楽為不楽為〉の「意許」の外に成立してしまうことになる。だから勝勝差別伝に立つ場合にはこのような難を被ることはないと結んでいる。(二)次に「勝劣差別」の文章を教証とする事は、正しくないと断じている。数論師の主張は「真仮用勝」(真他用勝・仮他用勝)は互いに「用劣」を兼ねるために、〈不楽為〉の〈宗〉の「真他用勝・仮他用劣」「仮他用勝」の能違を立てると言うのである。この〈楽為不楽為〉二等差別を立てるということは、どうして勝劣差別のために相違因を立てると言のであろうかと、そのような勝劣伝の相違因は立論しない、と言うように勝劣差別に立つことを難じている。(四)次に先徳の清水の上綱(清範)(九六二〜九九九)も採用する伝としては勝勝伝である旨を挙げている。「積聚他用勝」を説く註釈は闕後二相の作法を明らかにするけれども〈喩〉を立てる「仮用勝」は不楽為の意味となるわけで、所違の「異品」は能違の〈同喩〉となる。これらの文によって勝勝伝の積が存在するのに、文理に背いてまで勝劣伝を存すると言うのであろうか、と批判している。

第四問文自体何れもが必ずしも理に合った文意には取り難い点がある。そのような問文に対し第四答は、問文の順序通りに答えているわけではない。まず全体で(一)(二)に対し述べている。もともと勝劣・勝勝等の伝は上古の賢哲たちや近來の学者たちが互いに文理を立てて雌雄を争ってきたが、二義の是非を定めるとしている。南都の善珠・平備・真慧・道詮等々は勝劣伝を採用するため且くこの伝について少々その旨を述べている。この勝劣の差別伝は「法差別相違因」における数論師の主張にもとづくもので因明の軌徹に適っているとその正当性を示している。その上で、数論学派の説明を加えている(カピラの主張を思案し

二五諦説を作成していると言う)。第二五「神我諦」が境界を受用しようとして自ら「自性諦」の薩埵等三徳を展転して二三諦を生じ、眼等の「五知根」を起し「神我諦」のために受用すると説く。ところが、第二五諦の体は常住で量は虚空に等しいが、仏法は無我を説くため絶対に仏教徒は認めない。それ故に数論師は、主張を相手に認めさせ過失を避けるためにこの論式を立てるとき、〈法〉〈有法〉の〈宗依〉に「神我」を据えてたとしても対論者は認めないので〈宗依〉が成り立たない。そこで〈樂為〉は立て難いために共許所用の眼等を握え、偽って能用の我体を顕して数論立論の本意が過失とならないように見せようとしているわけである。彼らは不共許の「神我」を成立させるだけで共許の「仮我」は成立させようとは望んでおらず、「神我仮我」二我の用不用と用の勝劣を成立させようとも望んでいないのである。たとえ数論師が誤って眼等に仮我の「用劣」を認めるとしても今成立するものではない。どうしてこの立場のために〈樂為〉となるのであろうかと指摘している。既に『因明大疏』には「数論外道は仏弟子に対して「我」を受者とし「眼等」を受用することを成立させようとしている」と立場の本意を明示しており、その際〈因〉を立てる意味は「非積聚他用勝」を成り立たせるためであると述べている。総じて言えば『因明大疏』・『因明義断』・『因明纂要』等の諸所の文章は、何れもみな〈樂為〉はただ「神我」の用と捉えていると指摘している。

ここで、〈樂為〉は「我」知者に存在するけれども、その「我」という意味には「真仮二他」を兼ねていると言える。即ち、一つには〈樂為〉、二つには〈不樂為〉である。前者の〈樂為〉の「神我」（真他）は能受用の法で「用勝」の用である。後者の〈不樂為〉の「仮我」（仮他）の体は眼等の体と同じで和合集成する故に実有ではないため「用劣」の用である。これは勝劣をさしている。これにより二差別の勝劣は宗義に適うものなので更なる言葉を加上するに及ばないものと断じている。しかも教証である『因明義

断』⁸⁷と『因明纂要』⁸⁸の解釈は何れも仮他の「用劣」を〈不樂為〉の〈差別〉と見なしている通りであるとして、執見でない点を明示している。但し「真他用勝」が「仮他用劣」を有する場合、それは〈宗〉の〈法自相〉であるといっても立量する場合の「必為他用」と「神我」の能用を立てて〈樂為〉となるとき、「仮他用劣」は自ずから区分して〈不樂為〉とするのである。故に『因明大疏』⁸⁹に述べる通りであると定めている。このように『因明大疏』『因明義断』『因明纂要』等にもとづき「真他用勝」の〈樂為〉、「仮他用劣」の〈不樂為〉の勝劣差別伝は誤謬ではないと見ている。

次に、今問の(一)に出ている「真勝仮劣」の相順の義について、これは他者の認めない義であるからたとえ言葉上「真仮」が等しいといっても水火のように異なっており、「用」の義は勝劣同じように見えるけれども実は雲泥のように異なっていると圧倒的な違いを示している。しかし立論者はひたすら「真他用勝」を成立させたいわけであるが、「仮(他用)劣」がどうして〈不樂為〉を区分することができようか、それはできないとして衆量に背くという難は生じないと答えている。ましてや〈樂為〉の「法差別」の「真」と「仮」は〈不樂為〉にもあり、「仮勝」は「真劣」にもあることはなおさらである。そうであるならば、一つの「自相」に四つの〈意許〉があることになり、〈樂為不樂為〉二等の義だけがあるわけではない、と。更に加えて、立論者の所違(似能立)に〈樂為〉を成立させる場合に仮他の「用劣」があるために部分的に相符過失⁹⁰にも陥ってしまう。また対論者の能違に〈不樂為〉を成立させる場合に実我の「用劣」があるために〈宗〉の過失に陥ってしまうことになる。即ち、相順は成り立たないと退けているわけである。

しかも更に(二)については、仮我の他用は立論者から見て「用劣」とし、神我の「用勝」に対して対論者から見て「用勝」と見なすことは、〈因〉〈喻〉のはたらきに由って立者対論二者から見て「勝」ま

たは「劣」と言うに過ぎない。決して仮我受用そのものの意味・はたらきは異ならず体性は一つであると確認している。それ故に仮我の「用勝」の能達の〈宗〉は〈不楽為〉の仮他の「用劣」となるわけである。どうしても能達の〈宗〉を仮他の「用劣」として立てる必要があるけれどもただ相符過失を恐れて「劣」を改めて「勝」としているだけである。即ち勝劣の名称は争うところではない。どうしてこれを批判できようかと退け、『因明大疏』文は相違せず疑難に当たらないとしている。

次いで教証に関連して触れている。闕後二相の『因明大疏』文は仮我の「用劣」を仮我の「用勝」と見なしているし、また〈楽為〉の〈宗異品〉を〈不楽為〉の差別の〈同喻〉となるので相違はないとしている。ましてや〈楽為〉の「宗異品」は必ずしも〈不楽為〉の「同品」ではないとも述べている。

次に(四)の清水の上綱(清範)が勝勝差別伝を採るとい点については、そのような説は見たことがないと直ぐさま否定している。即ち『因明略纂』を考察すると「古師の解釈に順ずと法差別に勝劣のことは述べていない」^⑧とあることから、古師に勝劣伝が存しないことが却って古師以外の人たちには勝劣伝を存することを証明していることになるとして、上述の善珠等と同様多くの人たちは勝劣伝に立っていることを傍証している。

次に、最後に(三)に関連して、『因明大疏』「勝劣の差別であるとし、相違を作る」^⑨の文章は勝劣伝の教証となる文であり、首尾に異端を生ずることはではないと明示している。ただ、勝劣のために相違を作ると言うのは、「必為他用」^⑩の言語表現の下に多くの差別の〈意許〉が含まれる中に、且くは勝劣の差別について相違を作ると言うまでである。更に述べれば、所立の〈法〉のものとの勝劣の差別の中には「真勝」の〈楽為〉のために相違作法を作るわけであるからこそ『因明大疏』には「法の自相ではない……ただ所立の法の差別と相違する」^⑪と述べており、全く過失はないと結んでいる。このように必ずしも順序

通りではないが、総じて勝勝伝には立つことに理はなく、寧ろ勝劣伝に立つことに理があることを述べているわけである。

第五問答（墨付第二六丁左） ～（墨付第三五丁左）

この第五問答（五精義の重）では先の第四答文についてなお納得できないとして、更に問答を行っている。勝劣伝に対する『楞嚴注釈』「源信（九四二～一〇一七）」の三難（差別不成難・文義不順難・衆量相違難）⁸に関連して複数の疑問点を挙げて、これについて問うている。まず「差別相違」（差別不成難）とは「自相」の表現のもとに相違の二義があり、一義を立てればもう一義は成り立たず二義が並び立つことはない。それ故に立論者が一義を立てて〈楽為〉とすればもう一義に相違してしまう。対論者が〈不楽為〉の一義を所立と立てれば〈楽為〉の一義と相違し否定されてしまう。もし二義を相順させ〈楽為不楽為〉の二等とし所違に〈楽為〉を成立させようとすれば、〈不楽為〉は自ずから能違となってしまう。これは〈楽為〉を非としても非にはならないわけである。たとえもし〈不楽為〉が立論者の考えであったとしても立量時の所立ではない故に、これを〈不楽為〉差別であると見なすことは恰も対論者が「勝劣」の言葉を据えずに能違を作ったとして、ここには相符過失はないと知るべきである。勝劣では本所立の〈宗〉を破すことができず勝勝伝に随わなければ相違因論式が成り立たなくなるとして、まったく勝勝伝に立つべきであるとしている。即ち、ここでは勝勝伝に立つことで立論者の「真他用勝」と対論者の「仮他用劣」を論じ合うこととなり相互に乖返させられるので相違論式を立てることができるとのである。

次に能違の〈宗〉の〈不楽為〉と「仮我用勝」との「不」及び「勝」についてそれを付す妥当性の有無が問題視されている。まず能違の〈宗〉に〈不楽為〉の「不」を付して非とされる点（文義不順難）は明

確ではないと述べている。もし仮我の「用劣」と仮我の「用勝」がその体一であるとすれば、能違に撰せられ相符過失が生じてしまう。もし勝劣は異なるためにこのような過失がないとすれば却って〈樂為不樂為〉の二等を否定されてしまう、このようにどうして一つの過失を遁れるために仮用の体を普遍化させ一つの過失を避けるために勝劣の義を雲泥の差ほどに分離するのだろうか、そのようなことはありえないとされている。ましてや〈不樂為〉の「劣」は却って「勝」であるとするために仮我の「用劣」は仮我の「用勝」であるとすれば〈樂為〉の「勝」は却って「劣」となる故に神我の「用劣」は神我の「用勝」となってしまう。もしそのようなことであれば、神我の「用勝」を非とし実我の「用劣」を立てるのである。も自宗に相違するから上記のように非であると言う。つまり既に神我の「用勝」を批難するために神我の「用劣」を立てるべきである。これによって「実我勝劣」は異なると言うことは明らかに知られると言うのである。更に能違〈宗〉の「仮我用勝」を「勝」と言えば何ものに対してそのように述べるのであろうかと言ひ。即ち勝劣相對の〈法〉は実我の「用劣」に対して仮我の「用勝」を立てるべきであって、仏法では「実我用劣」を立てないのに「仮我用勝」を説くのは、「実我用劣」に対する「勝」であると論じ勝勝伝によるべき旨を示している。ここでは文義不順に關連して述べている。

次に『因明大疏』の文章について述べる点では、勝勝伝の文章はまったく文相に適い趣旨は前々に答える通りであると断定している。ましてや「勝劣差別」^⑧の文章は勝劣の証拠とは成り難い（文義不順難）。既に「所立法と……」^⑨は所違の〈宗〉を示すもので、もしこの文章が能違の〈樂為不樂為〉二等差別を記すとすれば〈法〉とは何れの〈法〉即ち〈能別〉の〈言陳〉であろうか、また〈意許〉の〈宗〉であろうか、と疑義を提示している。これらは、ここでもし〈言陳〉であれば既に「法差別」であり差別を〈法〉と言うわけである、どうして〈言陳〉であろうか。また〈意許〉を〈法〉と言うのであろうか、この〈法〉

はどうして〈楽為〉でないであろうか、縷々述べることになる。ましてや所立法とは『正理門論』『入正理論』『因明大疏』『因明義断』『因明纂要』の文中では、みな〈楽為〉をその所立法と見なしている、どうして〈楽為不楽為〉二等差別に通じるのであろうか、と種々疑義を持つわけである。これによって〈楽為〉の所立の不相離性の勝劣差別のために仏法（仏教徒）は能違作法を行っており、〈意許〉に四法（真仮他用勝劣）がある能違作法は『因明大疏』を探ると「但、難じて仮他に用いられる……：自宗に相違するから」とある通りである。もし〈意許〉が「真勝」「仮劣」の二つだけならば仮「我」も実我の「用劣」の能違を作ることはいできない。能違を作ると言うことは遮表二門を逸脱しないのであり、これは〈楽為〉ではなくて〈不楽為〉を成り立たせることにあたるわけである。もし実我の「用劣」を立てればどうして能違の〈宗〉と遮表二門を離れて〈楽為不楽為〉二等別以外に存在するだろうか、離れては存在しないわけである。これによって実我の「用劣」は能違の〈宗〉に撰められることを知ることができるわけである。ただ「仮劣」と「真劣」とを具するといっても正しい差別は「仮勝」と「真勝」の勝勝差別であり、これは二等差別の道理に背かない。そうなのはどうして二等差別の道理に背くことがあろうかと、断固として勝劣伝によらず勝勝伝によるべき旨を明言している。

更に仏弟子が能違作法を作るとき、〈宗〉過の相違を遮すために仮他の「用劣」は真他の「用劣」を具さないと心得る場合はいったいどのような相違が存在するのであろうかと問う。ましてや『因明大疏』『勝義七十論』が『金七十論』に対して……必為他用とはどのような他なのでしょう……相符の過失を犯す^⑥を考察すると仮他の「用劣」は仏法の認めるところではない。どうして仮他の「用劣」を立てて過失に陥ることがあろうか、と文義不順難に関連し勝劣伝への疑義を起している。

次に立論者の眼前に「真他用勝」の体があり「仮他用勝」の体がないことは当然のことであると、勝勝

伝に立って勝劣批判の難（衆量相違難）に関連し言及している。衆量の作法を見ると、相違因の「有法差別」及び「違三違四」「唯識比量」等の〈不樂為〉差別は対論者の〈法〉である。相違因のこの立場はどうして他と異なるのであるう。しかしながら強いて立論者の眼前に〈不樂為〉の体があるとしてもそこには道理はない。〈樂為不樂為〉の差別は必ず〈有法〉上における義である。もしそうでなければ対論者の表詮の能違作法を作る場合、別体の〈法〉をその〈宗〉とするのか、もしくは〈有法〉における意味を成り立たせるのであろうか。もしくは本立と別立の〈法〉によって能違の〈宗〉を作り転じて〈有法〉上の義を成立させるのは、能違の〈宗〉が却って〈不樂為〉以外に成立してしまうのであろうか。もしくはこれによって一つであるとすれば、〈不樂為〉は対論者の眼前の義であるということを知ることができる、もし〈樂為〉ではなくて〈不樂為〉を対論者の〈宗〉としないのであれば言葉上に顕されるからであろうが、既に〈不樂為〉に替るところは〈有法〉上の義である。どうして言葉上に顕されるのであろうか。このようにこれらによって立論者の眼前の「法差別」に所因の体ありとするのはまったく無用であることを知ることができるものである。それ故に「俱に差別不成の識能変色の量」⁴⁰ 文からはまさに顕によって隠を推察する通りである。もし立者の眼前に強いて〈樂為不樂為〉二等を区別すれば、却って衆生の軌微（世間的に認める規範）に背いてしまおうし、仮他の「用勝」の体は臥具等の義に撰めてしまうことになる。所謂作法に「必為他用」を立てるときに、眼等における真他の「用勝」であれ臥具における仮他の「用勝」であれ諸々の他用の物は悉く〈意許〉差別となり、ここにおいて立論者の本意が眼等における真他の「用勝」であって臥具における仮他の「用勝」ではないとみて、謬って真他二義を区別し〈能別〉とみなし臥具を〈同喩〉とするけれども、その意味は強いて〈宗〉における「法差別」とするものである。故に〈同喩〉を「法差別」とするけれども「差別相違」は成立しなくなってしまう。これによって『因明大疏』の

後文に出てくる「声は無常」量において「声は無常であるから……となす」と「声は無常である。有縁性であるから……となさない」の差別^④文章を考察すると「法差別相違」の過失を犯していることが分かる。文後者の本体は〈同喩〉の「瓶」等以外にない。過失を避けるようにするけれども「法差別」は存しないとは言えない故に過失ではないとすれば、この例によって別の「四分建立比量」の非縁慮の自顕の「法差別」は〈同喩〉の灯火等となる。もしそうであれば何故仮我の「用勝」の本体が存しないことをもって過失とし、勝勝伝を存しないのであろうか、やはり勝勝伝を存すべきである。このようにもし勝劣伝に立つならば、当然ながら上記諸難を会通して明確に答える必要があると結んでいる。

これに対し第五答では問文において勝劣伝を破す勝勝伝側の諸難に答えているが、必ずしも問文の三難通りの順番とは限っていない。これを混乱と見るか否かはひとまず置くとして、まず勝劣差別伝は、道理を立てて諸文を会通することは概ね述べてきたことであるとした上で、ここでも再度数論の本意から説き起している。問文の最初は「差別相違」（差別不成難）であるが、先に数論の意を探ってそれを破すことから始めている。数論は受用の「神我」を説くために五種の〈因〉があるとした上で、その一つは積聚のための〈因〉とみている。これは積聚した物が「必為他用」であり、〈喩〉の「床座等のようなもの」という意味は「眼等」が既に積聚されたものだからであり、他者に受用されるものである。この場合受用するとは「神我」をさしている。それだから『金七十論』^⑤に述べる通りであると言おう。そうして主恩（九三三〜九八九）の解釈を引用して、立量の本意とは「神我」を対論者に認めさせるために主張するため「他用」の言葉に「真他假他」があるけれども立論者は区別して「真他」は存するが「假他」は存しないとす。それ故に「真他用」が〈楽為〉であり「假他用」が〈不楽為〉であると。ここで仏弟子は先に立論者の本意に任せて真他の「用勝」・假他の「用劣」の〈意許〉を考察してみても、同喩力をもって〈楽為〉の「勝」を却って「劣」となし、〈不楽為〉の「劣」を

もって「勝」となしている、即ち〈不楽為〉の差別を取り仮我の「用勝」の能違を作るものである。もし強い勝勝差別を立てると既に神我を認めることを意味し、「用」の勝劣を諍うためであって、どうしてそれが立場の本意であろうか、そのようなことはないと述べている。今このことによって『因明大疏』各々の文章を見ると、「その数論師……」^④が比量の「有法」〈同喩〉のこと、「不積聚である他……」^⑤が立論者の立場による二差別のこと、「眼等の根は……」^⑥が〈示〉の義を示し勝劣を分かつこと、「今陳那は……」^⑦が仮我の「用勝」の能違作法を作り神我の「用勝」の〈楽為〉ではない点を現すこと、「その臥具等は……」^⑧が同喩力をもって能違作法を作る場合に勝劣は劣勝と改まること、と解釈することになるわけである。そうであればこそ勝劣差別は前後首尾一貫して『因明大疏』の文章に現れているとみている。このように『因明大疏』に則って勝劣伝の正当性を述べることにしている。但、二等相返の〈意許〉は必ず二等を離れて相違するものではない。言葉に示す別義に神我の「用勝」を〈楽為〉とし、たとえ「劣」であれ「勝」であれ仮我の受用はみな〈不楽為〉である。しかも立論者の眼前において仮他の「用勝」は存しないために〈不楽為〉は「用劣」のままである。衆量もこのようであって何もこの立場だけに限ったことではない。しかも「有法差別相違因」の「作非有縁性」の本体はたとえ立論者対論者双方認め合う「有性」であれ、たとえ実徳業等の五句であれ、「勝劣」伝は「作大有縁性」を成り立たせるときに、すべて「非」を被るようなことはない。即ち否定されることはないと見ている。このように二等相返の〈意許〉等の問題を少々付け加えている。

更にたとえば唯識比量における「眼識離色」を取り出し、これに先徳の異義があるとしても正しい義は本質色で、第五識第八識の所変となることを認めている。不離色は存し離色は存しないと云えばどうして相違の本体となるだろうか、ならないと否定している。但、対論者はこれを能違とする場合に必ず相違の義が成り立つのであって、「離」といい「色」というのはすべて心外所執の色に過ぎず、「作非有縁性」と

は実の「有」である。『因明大疏』に「相違法となって因とする」⁴⁸ というのは対論者の〈宗〉の意味であるため対論者は能違作法を作って〈不楽為〉を成り立たせれば、前の〈楽為〉の所立というものは当然「非」を被ると言うわけである。以上、このように縷々勝勝伝に立つことの都合等を述べつつ疑難は当たらないと退けている。

次に「勝劣」の言葉がなくても相符過失に陥らないという難（文義不順難に関連）に対しては、抑も「勝劣」の言葉を使うことが立量の本意であるとして難を受け付けないと結論付けている。但、他用を立てる場合に未だ真他を顕さないだけであるが、「勝」の受用を顕すためには〈楽為〉の所立を成立させるもので、これは既に『因明大疏』に「勝の字なくとも量意必然である」⁴⁹ と述べる通りである。それ故に対論者は能違を考える場合に、〈同喩〉の臥具の「仮他用勝」は〈楽為〉の神我勝ではないために能違作法には必ず「勝」の言葉が存するわけである。もし仮劣の能違作法を作るとすれば〈同喩〉であり真勝仮劣の物であるべきである。もしそうであれば立論者の〈楽為〉ではないのであろうか、どうして相符過失がないのであろうか、やはり過失はあることになる。述べて難を完全に退けている。最後に末尾に「このことをよくよく尋ね習う必要がある」とも書き記しており、この難への答えについて更なる熟慮を必要としている。

次いで上記に関連して仮我の体用は替らない義については概ね既に述べた通りであるとしながらも体用は立論者の〈宗〉義を破してくれるものであり、能違作法は符過失に陥らないと述べている。但、実我の例難については、この件は仮我と異なっていると準えることができないとして難を廢している。即ちもともと数論師の意は実我の受用は「用勝」であるものの、「用勝」でなければ自ずから実我不用の義は成り立たないものである。その理由とは、数論は神我が薩埵等三徳所成の二三諦を受用するからで、もし

神我が用いないならば諸諦は生じることはないからであると言う。それ故に眼等の能用側は、その体は常住ということになる。既に仮我の劣用に對しては本体に撰めて「劣」とするわけである。これこそが本意であり、却って作用が本体に撰められなければ「非」を被ってしまう（否定をしてしまつて過失を犯してしまう）と言うことになるわけである。

次に對論者の〈宗〉に仮勝を立てて何に相對させるのかと言うこと（文義不順難の一つ）には、仏法の眼前において仮我を「用勝」として「我」の〈宗〉は示さないことで、立論者に相對しその本意を破斥するために仮我に「勝」の字を置いているとみている。但、仏教徒は〈宗〉には実我の用はないとするために相對す義は存しないとしている。「勝」というのはよくそのことを作すという意味合いであるならば、不用に對して或いは自余のことに対して必定「用勝」ということはありえない。但、このように成立するのは立論者の眼前において同喩力で眼等が受用して「仮勝眞劣」に成ずと思える場合だけである。そうであれば數論師の眼前には実我の「用劣」に相對す「仮勝」があることになるものと述べている。

次いで『因明大疏』の一段の文章の断簡の件については、既に述べたとおりである。『因明大疏』の「この中の義を説く。數論外道」^⑧より「異求するべきではない。この解を作す」^⑨に到るまで始終首尾一貫して勝劣伝に沿っている。僅か一二の文章によって勝義の大徳（基等）の解釈を忘れられないものである。但、「勝劣差別のために相違を作す」^⑩の一文は〈樂為〉に勝劣を置く意味であり、先の立量の本意を神我とするのではない。それだから初めに二差別を立てるときに未だ勝劣の言葉は加えず、能達の過失を避けるために勝義解釈に順つて後に勝劣の言葉を加えるだけであると述べている。しかも〈樂為〉〈不樂為〉に共に二種の〈意許〉があるのは、勝劣を区分する前に傍正の〈意許〉を区分するためだろう。もし

初めから勝劣の言葉があれば立量の本意に乖くことになるからであるとしている。但、所立とは所成立の〈宗〉の言葉上に現れる「有法」と「法」であり、〈法〉とは「能別」の〈宗法〉、その中の「必為他用」は〈法宗〉である。その意味するところは所立の〈法宗〉の「能別」の自相の下の「真他用勝」と「仮他用劣」との区別である。それ故に大小の因明論（『入正理論』『因明大疏』）における「所立法と均等の義品」^⑤。文とはその意味は異なるものである。即ちこのように付加しつつ何の難も存せず疑難（文義不順難 関連）は全く成り立たない、と言うのである。

次に『因明大疏』の「難じて仮他用勝と言う」^⑥の文章への疑難については尤もなところもあると一部認めている。但し、仮他の「用勝」と実我の「用劣」とは、その意味するところが同じであるから表詮の能違において今のように積すのであって、更に詳細な状況は存しないと述べるだけになっている。つまり詳細な言及はされていない。

次に〈意許〉の「法差別」に「真他用劣」を具すけれども仏弟子の能違において除くという件は尤もなようである（差別不成難関連）。このことは「仮他用勝」が必ず「真他用劣」を具すのは、たとえ仏弟子がこれを立てるとしても具さないことになる。これに「唯識比量」を例示して、その〈因〉に「自分たちが認める初三に撰め眼所には撰めない」と述べて、他方仏が色を聞くのに対し対論者の小乗が能違作法を作るとき、作法の〈因〉は他方仏が不定の過失を犯すのであろうかと述べている。このような恣意的に会することは基の本意であろうか、そのようなことはない。「唯識比量」に関連する積を用いて具すというのは恣に解釈することを意味しているとして、除こうとしている。

次に『因明大疏』『勝義七十論』……^⑦の箇所（差別不成難関連）については、まだ十分に意を得ていないと述べ、寧ろ勝勝差別伝はこの文章に乖くものであるとみている。真仮の勝劣は俱に〈樂為〉法差

別であるとするならば、これは相符過失を犯すことになる。そのため能別不成の過失^⑧だけに限ることではないと言っているのである。但「能別」に真仮があることは一分の過失もあり、また「仮用勝」の能違が「真用劣」を具すのにどうして能別不成の過失が存しないことがあるのかと断じている。その故で、上記文章は勝勝差別伝と相違する文章になると見なしているし、仮勝仮劣の義が等しい場合には疑難は消えてしまふともみている。但し、この文意は立論対論の〈宗〉義を探り「真他用勝」か「仮他用勝」かと問うているだけで、立論者には「真他用勝」を存するために翻って「仮他用」は「劣」となる。まさにこれが勝劣伝であり、更に『因明大疏』に「勝の字がないとしても立量の意もそのようなものである」^⑨と述べる通り勝劣差別伝に順じていると結論付けている。

次に対論者の眼前の〈法〉を「仮我用勝」の本体とすることについては、異を称えている（差別相違「差別不成」難関連）。本量の〈言陳〉における〈樂為不樂為〉二等の〈意許〉を考察すると、立論者の言葉に現れる（言顕）下に具するものである。ましてや『因明纂要』「替る処」^⑩とは立論者の眼前における「替る処」なのか或い対論者の眼前における「替る処」なのかで異なってくる。もし前者であれば立論者の眼前には必ず別の〈法〉があることになる。能違作法を作るとき別の〈法〉がなければ必ず止んでしまふためである。もし後者であれば立論者の眼前に言顕の自相があることになるが、どうして言顕をなくすることがあるのか、と言うものの、実は自相の量の言顕は立論者の現前においてはなくなっていると言っているのである。即ち「言顕を失う」と言うことは立論者の眼前において失うものである。既に『因明纂要』「他用の成り立つように二共許に仮他がある。替る処言顕を失わない。無常は共許ではない」^⑪に全文述べる通りである。更にもし対論者の眼前の〈法〉を用いて「声は無常である」という量における識変非識変無常の差別を考える場合は差別相違があるのであるか。識能変の色の量の差別は一体誰が本當の過失とす

るのであろうか。これは差別相違の種にはならないものである。このように答えて難を排除しようとしている。

次に〈同喩〉を「法差別」と見る文章をもって勝勝伝の理に適うとすることについては、これを否定している。そこで以下のような点が出てくる。差別相違量とは〈有法〉と〈法〉とにおいて〈樂為〉〈不樂為〉の差別を考察するものである。〈因〉において一つを成立させればもう一つに相違し〈同喩〉において一つを破斥すればもう一つが成り立つ。もし〈不樂為〉の「法差別」がなければ一体何物を成り立たせ〈樂為〉の〈宗〉に相違させるのであろうか。もしその本体が〈同喩〉であるとすれば一体どのような力によって〈樂為〉を破斥し〈不樂為〉を立てられるのであろうか。このような諸点が出てくることになる。中においてはまだ〈同喩〉を説かないのに、〈同喩〉上の義は暫く差別の種となるにもかかわらず〈同喩〉に立てるのだろうか、〈能別〉においては指し示す物はないのに、一体何をもって本体とし〈樂為不樂為〉二等差別を論ずることができようかと言うことで、これでは理には適っていないとしている。また一例として『理門論』には〈有法〉を立てて立量して「煙はよく火を有している。煙るからである。例えばこれ以外の煙のようなものである」^⑧とするようなものである。これは所依不成・能別不成^⑨の過失作法が生じてしまう。どうしてかと言えば〈有法〉をもって〈因〉を立てれば〈所依〉の〈有法〉はなくなり極成所別^⑩もないこととなって今の二過失が生じることとなる。更にこの例示に関連して『了義燈』に少々言及している箇所を引いている。即ち例示に対し慧沼の解釈を考えると、大乘師が小乗師に対して立量して述べる^⑪通りであり、慧沼の立量に対し『要集』において「法差別」を勘案して反論^⑫するものの、更に慧沼がこれを破斥^⑬している箇所である。これは〈同喩〉の五識以外に第七識は俱生依の〈不樂為〉そのものであるために「法差別」ではないと批難する箇所である。まさに『要集』の「法差別」の難を破すこと

ろで、上記も今の『了義燈』で言及する場合と同様である。もし〈同喩〉を「法差別」とすれば、どうしてもこの文理に乖かないことがあるかということ、この点からも勝勝差別伝には理が存せず退けている。また「四分建立」の立場についてはこれは真の作法でなく、徒に外道の声無常の立論に「声は無常である。有縁性であるから」と立てて、これの〈意許〉を作らないと考えるべきなのかと否定もしている。

このように種々様々に説いているわけであるが、まだ必ずしも問題点へ順序通り明瞭に意を通じるように説いているとは言い難い面があり、関連疑問を含めて答えている答文である。

第六問答（『墨付第三五丁左』～『墨付第三八丁右』）

最後の第六問答では、猶、第五答中の幾つかに関して少々疑いがあるとして都合四問を出している。まず初めに『因明大疏』「所立法の勝劣差別のために」^⑧という文章において、所立法とは〈言陳〉の自相であると言え、そのような道理は存しないとしている。所立には二重があり、所立の「法差別」とは専ら〈意許〉を有す〈宗〉である。これは『理門論』・『入正理論』での通常の内容である。そこで尤も〈意許〉の〈宗〉を説くべきであろうか、と疑問視している。

次に『因明大疏』『勝義七十論』……^⑨での考察は、承服しかねるところがある。神我の「用勝」と仮我の「用勝」を尋ねてみると、いよいよ勝勝義が成立し勝劣義は談じられないのである。「他」を見ても〈楽為不楽為〉二等の〈意許〉は相配でき、先の答文ではその旨を全うできていないわけである。どうであろうかと問うている。

次に対論者の眼前の〈法〉を〈不楽為〉とすることが、『因明纂要』の「二共許」^⑩という文章に相違する点は既に楞嚴先徳（源信）が会通している^⑪。ましてや仏教徒の意図は仮我の「用劣」も認めないわけ

であるから、たとえ〈不樂為〉の「用劣」はどうして「二共許」^②に相違する文章があるのだろうかと疑問を提示している。

次に〈同喩〉を「法差別」とすることは、例証は一つではない。まず因明の軌徹である「大作法有法差別」について真興（九三四〜一〇〇四）及び『因明義断』『因明大疏導』の伝は実徳業等の五句義は〈同喩〉に同異性を存す釈であるとし、その中で、どうして〈同喩〉を「法差別」とできないのであろうかとみている。また「違三違四」「法差別」の〈不樂為〉は、同異和合二句を採っているからどうして色声等々の言葉のように撰めないのだろうか。このように述べ更に「四分建立」比量の文章はどうして衆量の論式を顧みずに真の過失ではないと言うのかと疑問を示している。

上記問文に対する第六答では、順に答えている。まず『因明大疏』「所立法の勝劣差別のために」^③の文章については、前段に述べる通りである。〈言陳〉の一重は所立法である。必ずしも〈樂為〉の所立に限らないことは『因明大疏』前後の文章^④に明らかなことである。先の前因は所立の「法自相」を成り立たせ、数論所立の「眼等」の〈有法〉は「必為他用」の「法自相」である。そうであるからこそ極成の〈意許〉の〈宗〉は今のような文章において会通すると言えるのだろうか、このような答え方をし〈意許〉の〈宗〉にも答えている。

次いで『因明大疏』「勝義七十論」……^⑤の難文については、抑もこれは斉恩寺僧都の伝である。一歩引いてその旨を考えてみると、十分道理は存するものである。まず対論者の問意はよく理解できるが、実は立論者対論者双方の意義があるために両者の二様ある中、いったい何れの義の人の意を問うのであるうか。たとえば対論者の義であれば、「仮用勝」の〈同喩〉を立てて相順し、立論者の義であれば実我の「用勝」を立て、〈喩〉と相違すると知ることができる。そうであればこそこの問題は〈宗〉の本計という

ことになる。ここで立論者は区々に答えないけれどもその宗計を探ると、神我の「用勝」を立てるのであるから立論者は既に「眼等」においては神我の「用勝」を立てることに疑いはない。しかし仮我の「用劣」を成り立たせようと思っている文章では、神我の「仮劣」だけに限り自ずから〈不楽為〉が成り立つわけである。今ここにおいて知ることができるのは、勝劣の二つがあるために、一つにはただ神我の「用勝」を〈楽為〉とするもので、二物は存しない。二つには「仮用勝」と「真用勝」との異なる意味は対論者の義である。その上で「真用勝」には相違しない、自ずから〈言陳〉に「仮」があり、それをもって勝勝伝の二勝ではないということである。それだからこそ今の『因明大疏』の文章は明らかに勝劣伝の証拠となるものである。次に対論者眼前の〈法〉は〈不楽為〉とみなす楞嚴（源信）の解釈は纒か一会釈に過ぎないと言える。たとえ作法において〈同喩〉上に「仮用勝」を認めるために「二共許」^⑧と云うまでである。また有義は自余の「違三違四」等の作法は実有性を離れると説くが、これはこのの〈宗〉が全て名称を認めないために「二共許」^⑨を離れないに過ぎない。また有義は言頭を失わないとするために、註釈を見ると会釈には該当しない。ここからこの義に立つとき今の難の会通とはならないと知ることができるわけである。つまり源信の解釈は妥当な釈であろうか疑問視している。

次に〈同喩〉を「法差別」とみなすこと、「違三違四」等の作法の旨は顕かである。因明作法であるから且く〈同喩〉となるそのもののほかに他のものを〈不楽為〉差別であるとする。しかしながら〈宗〉を立てるとき自ずと〈同異喩〉が定まるからあえて示さないとしても争ってまで〈同喩〉を措定するには及ばないのである。だから〈同喩〉に約す場合は難を遁れることができなないわけである。ここから言えるのは、相違因には重々の作法がある。一つには「四分建立」比量は〈不楽為〉を能違の〈宗〉とするとき、〈有法〉上の義ではないから〈宗〉過失に陥るが、前邪後正の相違因（〈因〉過失）ではない。纒かな過

失の種といってもまったく真の過失にならないわけである。そこで〈同喩〉を「法差別」とみなすことは、真の軌徹を成り立たせないものである。二つには「違三違四」は二種の過失を犯すために強いて相違とはしない。故に自余の比量によって正因の軌徹を難することはできないものである。このようにして諸問題を退けているが、末文に「〈不楽為〉の『差別抄』の通りである、よく尋ね明かして習いなさい」と結んでいる。この問題について『差別抄』が果たして貞慶の書か否かは不詳であるが、他にも論じている書のあることを示唆しており、二八歳の興福寺在住の貞慶にとって少々一筋縄ではいかな問題点を孕んでいたのかも知れない。

三 まとめ

「法差別相違因」の六問答は、立論対論両者に関わる相違因論式について勝勝伝・勝劣伝・二他用伝の三伝中、前二者にまつわる問答が中心を占めている。各々の前答に対して承服し難いために更に詳細な回答を求めたり、また別角度から問い直したり等々と言うように各問答が行われている。

(一) 第一問答は、まず本相違因とは何であるのかを明らかにするために相違因の論式とはどういうものなのかを問い、答文では『入正理論』の該当文を提示している。但し、中には問と答とで順序よく対応していなかったり、また問に対して幾つかの関連する答を含めた答え方をしている場合がある。ここには必ずしも一問一答形式になっておらず、右記の点から答文に少々煩雑さを感じさせることにもなっている。

(二) 第二問答では立量破にあたる能違(能破)とは何なのかについて問うているが、これに対しは立論者

の所違とそれに対する能違の意義を示し、それによる限り勝劣伝に立つことの無謬性を挙げている。

(三) 第三問答では改めて勝勝伝と勝劣伝との各々に難があるが何れを取るべきなのかを問うている。前者では「神我用勝」と「仮我用劣」との〈意許〉からすると、能違には「仮我用勝」の〈宗〉を立てることになるが、既に『因明大疏』文章の意は〈不楽為〉が「積聚他用勝」であるものの、その積聚する「仮我用勝」を採るとすると「異品」の過失に陥ってしまうことがある。一方、後者では勝劣差別伝の旨は『因明大疏』に述べる通りであるのにどうしてそれに逆らって敢えて勝勝の〈意許〉を認めるのであろうか、と両難を挙げている。

これについては前者は立論者の主張する「神我」という他のために用いられる積は、ただ立論者の希望する「神我用勝・仮我用劣」に過ぎず、その解釈の自明性は全くないということと批判している。後者は『因明大疏』に明言する通りこれこそが教証となっており、これに背いてまで勝勝伝を支持する必要性はないと述べ、後者に立つ限り難には当たらないとしている。

(四) 第四問答では前問答を受けて都合四問を提示し勝劣伝を批判している。即ち(1) 〈意許〉である「神我」「仮我」の「真勝仮劣」(真他用勝・仮他用劣)は相順するはずであるから「真他用勝」は仮他には「用劣」に、「仮他用勝」は真他には「用劣」となるはずである。そのため『因明大疏』を解釈すると〈不楽為〉の積聚他用は「用勝」である。(2) 「勝」「劣」は水火のように異なっているため勝劣伝に立つ限り諸難に陥る。(3) 『因明大疏』「勝劣差別……」は勝劣伝の教証とはならない。〈楽為不楽為〉を立てるのは勝劣伝のためではない。(4) 先徳の清範は勝勝伝に立ち、その解釈には所違の「異品」は〈同喩〉となる。

これに対して第四答は順々に問文に答えているとは言い難いけれども一つ一つ答えようとしている

(問文に対応するため答文は前後逆になっている箇所がある)。まず本来の相違因の成り立ちに立ち返り数論師の論式を考察して、立量の際〈因〉を立てる意味は「非積聚他用勝」(神我)を成り立たせるためで〈意許〉の〈楽為〉はただ「神我」の用と捉えていると提示してから〈楽為〉は「真他用勝」・〈不楽為〉は「仮他用劣」と勝劣を示しており勝劣伝が理に適うと定めている。これを踏まえた後で(1)「真勝仮劣」が相順の義を認めるのであれば〈宗〉過失に陥る点、(2)立論者対論者の各視点から「勝」「劣」と言うに過ぎないため諸難には陥らない点。闕後二相に關しても〈楽為〉の「宗異品」は〈不楽為〉の「同品」ではないとして勝勝伝者ではない点。(4)清範が勝勝伝に立つとする証拠を見たことはない点。(3)『因明大疏』「勝劣差別……」文は首尾一貫して教証となる点。『因明大疏』「所立法……」は所立法の下での勝劣差別に〈楽為〉の「真勝」に対する作法を作るため過失は存しない点。このようにやや未整理ながらも各問に答えている。

(五) 第五問答では、勝劣伝に対する源信(勝勝伝)の三難(差別不成難・文義不順難・衆量相違難)に關連して問答を行っている。(1)差別不成に關連して勝劣不相順を難じている。本来立論者が成立を欲する〈意許〉に対し対論者は不成立を証明しよとするために、立論者の〈意許〉が真他の「用勝」と仮他の「用劣」であれば乖返できない。ところが勝勝伝に立てば〈意許〉は立論者が真他の「用勝」・対論者が仮他の「用劣」を論じ合うので乖返でき俱に相違作法を作成できる。このように勝勝伝に立つと難は避けられるというわけである。(2)文義不順に關連して能違〈宗〉に〈不楽為〉というように〈楽為〉に「不」を付す点は明確ではない。つまり仮我の「用劣」と「用勝」が一つであれば能違に撰められ過失に陥り、過失を避けるため「勝」「劣」は字義の違いという理由で無過失とみれば〈楽為不楽為〉が否定されてしまう。このように一過失を避けようとすると別の過失が生じる。そのために〈不

楽為)の「劣」を「勝」とすると仮他の「用劣」は「用勝」となる、そうであれば真他の「用劣」も「用勝」となるが、「神我」(真他)の「用勝」を非として「用劣」を立てれば忽ち自宗に相違してしまう。即ち実我(真他)「勝劣」は上述と異なることになってしまう。(3) 文義不順に相違して、『因明大疏』は実は勝勝伝に適う教証であり、更に三文章について述べている。①『同』「勝劣差別……」文は勝劣伝の教証とはならない。②『同』「所立法と……」は所違の〈宗〉を示すもので多くの因明書も同様に積している、それなのに能違の〈楽為不楽為〉二等を示すとすれば難がある。もし〈意許〉が「真他勝」「仮他劣」だけならば能違作法を作成できないから〈楽為不楽為〉が成立しない。ただ実我(真他)の「用劣」は能違の〈宗〉に撰められるわけである。③『同』『勝義七十論』……」は仮他の「用劣」を立てても過失に陥らない。(4) 衆量相違に相違して、立論者の眼前の「法差別」に所因の体があるとする点は無用に過ぎない。立量に「必為他用」を立てる場合「眼等」における「真他用勝」であれ「臥具等」における「仮他用勝」であれ悉く〈意許〉の区別であり、立論者が謬って真他二つを分け〈能別〉とし「臥具」を〈同喩〉とするも所詮〈宗〉における「法差別」である。そして〈同喩〉を「法差別」と捉えている。加えて「四分建立」量については非縁慮の自顕の「法差別」は〈同喩〉としている。このように縷々問うている。

これらに対して第五答文では、必ずしも問文の順序通りではなく未だ明瞭に分かり易く説き示しているとは言い難い箇所ではあるが、大凡差別不成難関連が(1)(5)(7)、文義不順難関連が(2)(3)(4)(6)、衆量差別両難関連が(8)の八つに分けて以下のように答えている。まずここでも数論師立量の本意に立ち返ってから(1) 差別不成難に相違しては、主恩の解釈を援用して、数論師の本意が「神我」を相手に認めさせる立量であるから「(必為) 他用」の〈意許〉に「真他」のみとしようともし

弟子は〈不楽為〉の差別を採り仮我の「用勝」の能違を作成するから、強いて勝勝（真他用勝・仮他用勝）を立てると見ると「神我」を認めることをも意味するため「他用」の「用」の勝劣を諍うこととなるためである。それ故に立量の本意に合わない難を退けている。この点からも『因明大疏』各文は一貫して勝劣伝に沿っていると捉えている。更に「作非有縁性」や唯識比量に関しても言及している。(2) 文義不順難に関連して「勝劣」の言葉使用が立量の本意であると見ており、相符過失に陥らないか否かという難にはその本意からみると難に当たらないと結論付けている。また対論者の能違作法を考えると「勝」（仮我用勝）の言葉が存するが、もし仮劣の作法を作る場合には相符過失に陥ってしまう。これらに関連して仮我の体と用とは不替であるものこれは立論者の義を破斥するもので相符過失には陥らないと見ている。(3) 文義不順難に関連して、対論者の〈宗〉に仮勝を立てる意味は仮我を「用勝」として〈宗〉に「我」を提示しないことで立論者に対し立量を破斥するためである。(4) 文義不順難に関連して、『因明大疏』の文章は首尾一貫して勝劣伝に沿った解釈をしている。但、『同』「勝劣差別……」の一文は〈楽為〉に「勝劣」の言葉を置く意味で立量の本意を「神我」とするためではない。それ故初めに「勝劣」の言葉を加えないが、能違での過失を避けるために後に言葉を加えるだけである。(5) 差別不成難に関連して、〈意許〉の「法差別」に「真他用劣」を具足すことは「唯識比量」を例示しつつそれは恣意的な解釈とみている。(6) 文義不順難に関連して、『因明大疏』『勝義七十論』……」文は勝勝伝に沿うものでなく、たとえ万が一勝勝伝に依るとするならば多くの過失に陥ることになる。但、この『因明大疏』の文意は立論者対論者の〈宗〉に「真他用勝」或いは「仮他用勝」を問うだけで、立論者は「真他用勝」を欲するため「仮他用劣」を欲しないわけであるが、これこそがまさに勝劣伝のものであるとされている。(7) 差別不成難に関連して、対論者の眼前の〈法〉を「仮我用勝」の本体とはしない。立量

の〈言陳〉における〈樂為不樂為〉の〈意許〉を見ると、「言顯」下に具すものである。ましてや『因明纂要』『替処』は立論者か或いは対論者なのかと言うと、『因明纂要』全文を見ると後者に当たり、立論者の眼前においては「言顯」を失うとしている。(8) 衆量相違差別不成難に關連して、〈同喻〉の「法差別」の件は勝勝伝には適っていない。元來〈因〉において一つを成立させれば今一つに相違し、〈同喻〉において一つを破斥すればもう一つが成り立つ。そこでもし〈不樂為〉の「法差別」がなければいったい何物を成り立たせ〈樂為〉の〈宗〉に相違するのであるうか、と言うことで退けている。

(六) 第六問答では、上記第五答文のうち特に四項目について更に問うている。(1)『因明大疏』『所立法の勝劣差別……』については「所立法」が〈言陳〉であると言うことは納得できない。(2)『因明大疏』『勝義七十論』……』については、そう述べることは承服できない。(3) 対論者の眼前における〈法〉を〈不樂為〉と見なすことはたとえ『因明纂要』『二共許……』文に相違するとしても既に源信が会通している。いったい〈不樂為〉の「用劣」は「二共許」に相違する文は存するのだろうか。(4)〈同喻〉を「法差別」とすることについて例証は一つではないとして、多くの例を挙げている。

これに対して第六答文では、問文にしたがい順序よく答えている。(1)『因明大疏』『所立法の勝劣差別……』についての〈言陳〉は既に述べてきた通り所立法であるとした上で、『因明大疏』別文にも説く通り必ずしも〈樂為〉の所立に限らないとし、教論所立の眼等の「有法」は「必為他用」の「法自相」であるからこそ立論対論二者認め合う〈意許〉の〈宗〉に通じると答えている。(2)『因明大疏』『勝義七十論』……』については、もともと「勝劣」が存在するわけで、一つには「神我用勝」のみで〈樂為〉としている。二つには「仮[他]用勝」「真[他]用勝」の異なる二つである。その上で自ずから〈言陳〉には「仮」があるため勝勝伝ではなく勝劣伝の証となりえるものである。(3) 源信の釈

はあくまでも一會釈に過ぎず、〈同喩〉に「仮用勝」を認めるために『因明大疏』に「二共許……」と
言うまでとされている。即ち源信釈には重きが置かれていない（4）〈同喩〉を「法差別」とみなす点に
ついては、〈宗〉を作る場合自ずと〈同異喩〉は定まるものであるから強いて立てると難になると退け
「四分建立」「違三違四」を例に出しながら〈同喩〉を「法差別」とみなすことは真の軌徹を成り立たせ
ないと一顧だにしていない。

以上のように合計六問答によって「法差別相違因」の問題、殊に論式に纏わる勝勝伝・勝劣伝・二他
用伝の三伝について南都で広く長く支持されている勝劣伝に立つべきであることを示している。但し、こ
の問題について貞慶自身が、十分納得して腑に落ちるところがあったのであろうかと言うと、聊か疑問を
挟まないでもない。先稿の「法自相相違因」と異なり当該因では問文に対する答文が正確に順々に説き
示されているかと言えば、必ずしもそういうような形にはなっていない。これを伝写等の間に答文が入れ
替わったと考えることは可能であるとしても、それを裏付ける証明は現時点では困難である。二八歳とい
う若年期に因明研究の一環として四種相違因について記している状況から見れば、これは完成形として
世に提示していると言うよりも研究途上における一段階と考えれば、かなり理解し易いのではないであろ
うか。順不同に当該問文に対し答えている形は、当該問への幾つかの側面から答えていることを意味して
いるように見え、問と答が順序よく対応していなかったり、問に対して幾つかの答をしている場合がある。
これは答文そのものを十分に吟味しての答文として記すと言うよりも問題になる箇所を次々に説き示して
いるとすれば、このような順不同の答文も肯うことが可能とならう。改めて興福寺在住期の因明研究の
一相として本問答を見ると貞慶の因明研究の全体像を見る上での一過程と言うことができよう。

註記

①陳那による「新因明」以前の「古因明」の中国伝来について言及している複数の研究書・論文はあるが、近年のものでは張忠義・張曉翔・淮芳『漢傳因明史論』（甘肅民族出版社 二〇一〇年十二月）で触れている。猶、本紀要には同書の書評紹介も併せて掲載している。

②『成唯識論述記』等々に示されているが、新導本『成唯識論』（法隆寺 一九四〇年五月）には傍註として、それらの三支作法が記されていることがある。

③因明と『述記』に關連して興味深い論文に桂紹隆（周貴華譯）「窺基《成唯識論述記》中述及的遮詮理論」（『漢語佛學評論』第一輯 二〇〇九年九月）がある。

④拙稿「貞慶の「因明四種相違」解釈Ⅱ―『四相違短冊』翻刻研究―「法差別相違因」①―」（『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第一四号三三頁～八六頁二〇一四年五月）

⑤本稿でも〈宗〉における〈法〉〈有法〉等が多用されるため先稿掲載の語意説明について今一度記しておくこととする（若干文は手を加えている）。主張の主辞を〈有法〉、賓辞を〈法〉と言うが、これは主辞・賓辞の属性依帰を表わすもので、前者は属性を有す事物そのもの、後者はその事物に属す属性をさす。更に主辞を〈自性〉〈前陳〉〈所別〉、賓辞を〈差別〉〈後陳〉〈能別〉とも称す。各々は〈自性〉〈差別〉〈前陳〉〈後陳〉、〈所別〉〈能別〉の対となっている。〈自性〉〈差別〉は他に通ずるか否かの関係から主賓辞を述べるもので、前者はある一つの事物そのものに限り他には及ばないもの、後者は一つの事物の性状をさしており一つの事物のみならず同類の他の事物にも及ぶが異類とは全く不同であるものと言う。〈前陳〉〈後陳〉は主賓辞を結びつける点から述べるもので、前者は主辞主詞、後者は賓辞賓詞をさしている。〈所別〉〈能別〉は主賓辞の異なったはたらきから述べるもので、属性を有する対象はそ

の属性の有無区別を行う必要があるため前者は区別を行う対象物のことで、後者は対象物に備わる属性の有無を能く区別するものである。

⑥〈極成〉とは、〈宗〉について立論者・対論者双方が認め合い異論なく成立する主張、所謂「立敵共許」の状態をさす。それに違反するものが〈不極成〉となり、〈宗〉九過のうち四種類ある。

⑦〈宗〉の〈有法〉（〈所別〉）が相手に認められていないのに主張する過失。例えば数論師が仏教徒に対して「我は思である」と説くような場合をさす。

⑧数論典籍の『金七十論』（大正五四・一二四五上～一二六二下）。

⑨『因明入正理論』（大正三二・一二一七）。

⑩『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）、「傍線、筆者記す」。

⑪貞慶は本『短冊』でも基は三伝中勝劣伝解釈を採っていると見ており、これを基準に据えている。また貞慶晩年の『明本鈔』卷三（大正六九・四三二上～四三八上）に到ると勝勝伝・勝劣伝・二他用伝の三伝を詳細に説いている。なお、武邑尚邦『因明学 起源と変遷』（法蔵館 一九八六年二月）によれば、主恩の記述箇所（九六頁～九九頁）で、主に貞慶の『明本鈔』を引用して三伝について説明しており、勝勝伝は真恵（七九七～八七〇）・良源（九一二～九八五）・春穩（九六〇～）・源信（九四二～一〇一七）・林懐（九五二～一〇二五）・清範（九六二～九九九）・頼信（一〇一〇～一〇七六）等、勝劣伝は道猷・青丘・太賢（七三五～七四四）・善珠（七三三～七九七）・道詮（七九〇？～八七六）・明詮（七九八～八六八）・空晴（八七六～九五七）・守朝（九三二～九八五）・主恩（九三三～九八九）・仲算（九三五～九七六）・真興（九三五～一〇〇四）等、二他用伝は文軌・玄応（六四九）・清幹等である。但し『短冊』本文では平備・真慧（真恵）・清範は勝劣伝に属す認識を有している。

- ⑫ 『因明入正理論』(大正三一・一二上)。
- ⑬ 『因明入正理論』(大正三一・一二上)。
- ⑭ 『因明入正理論』(大正三一・一二上)。
- ⑮ 『因明入正理論』(大正三一・一二上)。
- ⑯ 『因明入正理論』(大正三一・一二上)。
- ⑰ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- ⑱ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- ⑲ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- ⑳ 『因明入正理論』(大正三一・一二上)。
- ㉑ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- ㉒ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- ㉓ 典拠不詳。
- ㉔ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- ㉕ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)、
- ⑫⑬⑭に記す『因明大疏』をさす。[具体的な文章は、本稿註記④に示す前稿内の註記
- ⑫ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ⑬ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ⑭ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ⑮ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ⑯ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ⑰ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ⑱ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ⑲ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ⑳ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㉑ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㉒ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㉓ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㉔ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㉕ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㉖ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㉗ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㉘ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㉙ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㉚ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㉛ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㉜ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㉝ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㉞ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㉟ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㊱ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㊲ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㊳ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㊴ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㊵ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㊶ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㊷ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㊸ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㊹ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㊺ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㊻ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㊼ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㊽ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㊾ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。
- ㊿ 『因明入正理論疏』(大正三一・一二上)。

③〇『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九上）、『短冊』本文では「眼ホは有法なり。事を指して顯に陳す。他の爲に用ゐらるるとは法なり。方便して顯示す。意は必爲たる法の差別なる不積聚たる他の實我に受用せらるることを立てんとすなり」と記す箇所。

③一 相符極成過をさす。これは立論者の〈宗〉（主張）の〈有法〉（主辞）も〈法〉（賓辞）も俱にその意が対論者に認められており、しかも〈有法〉と〈法〉との〈相符〉（結びつき）が対論者に認められていするため〈宗〉として今更主張する必要性がなく、立論自体が無意味となる〈宗〉の過失。この過失は立論者対論者が認め合わない「立敵不共許」でなければならぬという〈宗体〉の性質に違反する過失である。

③二 『因明入正理論疏略纂』（散逸）。但し、大正藏經本の『因明四種相違略私記』卷上本脚註に「原本（文明一二年（一四七九）東大寺藏本）裏書云」として「末學云略纂中如法差別者不置勝劣之言以知隨古師也」（大正六九・三四〇上）とあり、本文とほぼ同文が引用されていたことを示している。

③三 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

③四 『因明入正理門論』（大正三一・一二二上）。

③五 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

③六 『因明論書四相違略註釈』卷上（大正六九・三〇五中〜下）。

③七 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

③八 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

③九 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

④〇 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。

④1 不詳。但し「識能変色量」の語は『明本鈔』卷一（大正六九・四二四下）に出てくる。

④2 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一三一上〜下）取意。

④3 『金七十論』（大正五四・一二四九中）。但し「一聚集爲他故者。如自性變異知者故得 解脫。初偈說如

此。又說五因成立自性及變異竟。我人最微細。應當次成立。人我是實有。聚集爲他故。」と言うように

下線部は本『短冊』では省略されている。

④4 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

④5 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

④6 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

④7 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

④8 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

④9 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二七下〜一二八上）取意。？

⑤0 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。

⑤1 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九上）。

⑤2 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。

⑤3 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

⑤4 『因明入正理論』（大正三二・一一中）、『因明入正理論疏』卷上（大正四四・一〇七中）。

⑤5 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

⑤6 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。

⑤7 〈能別〉とは〈宗〉（主張）の〈法〉（賓辭）のことで、ここは立論者の主張の賓辭が、対論者に認めら

れていない過失で、立論者対論者双方が認め合わない（立敵不共許）に異なる〈宗〉の過失の一つ能別不極成をさす。

⑤8 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。

⑤9 『因明入正理論義纂要』（大正四四・一七二中）。

⑥0 『因明入正理論義纂要』（大正四四・一七二中）。

⑥1 『因明論疏明燈鈔』卷五本（大正六八・三七四中）等に基づく趣意。

⑥2 〈所依〉とは〈宗〉（主張）の〈有法〉（主辞）のことで、それが立論者と対論者双方に認められているわけではない（立敵不共許）から〈因〉の三相の一つ「遍是宗法性」（〈因〉が〈宗〉の〈法〉となり〈宗〉の〈有法〉を包摂「全ての主張の主辞は根拠である」）すること）が成立しないという〈因〉の過失の一つ。

⑥3 註記⑤7参照。

⑥4 「極成」とは相手に認められていることをさし（註記⑥参照）、〈所別〉とは〈宗〉（主張）の〈有法〉〈所依〉（主辞）のことである。所別不極成となれば〈宗〉の過失となる。

⑥5 『成唯識論了義燈』卷二本（大正四三・六八二下）。

⑥6 『成唯識論了義燈』卷二本（大正四三・六八二上）。

⑥7 『成唯識論了義燈』卷二本（大正四三・六八二上）。但し原文には「爲相違因」はない。

⑥8 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

⑥9 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。

⑦0 『因明入正理論義纂要』（大正四四・一七二中）。

⑦① 『因明論書四相違略註釈』卷上（大正六九・三〇六上）。但し『短冊』は原文「大乘全不許非識變無常。故遮識變時。亦失言顯相。數論。雖不許眼等假用勝。〔然〕同喩臥具等。共許假用勝。由此替處不失言顯」のうち下線部はなく、括弧部分は付加されている。

⑦② 『因明入正理論義纂要』（大正四四・一七二中）。

⑦③ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

⑦④ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中〜下）。

⑦⑤ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。

⑦⑥ 『因明入正理論義纂要』（大正四四・一七二中）。

⑦⑦ 『因明入正理論義纂要』（大正四四・一七二中）。

〔前稿訂正〕

原文訂正

墨付第二九丁右——末字の口↓繆

訓読文訂正

墨付第二九丁右——末字の口↓繆りて

曇鸞が説示する「願生往生」の構造とその思想基軸

— 親鸞が語る「無生の生」義の意趣とは — (その二)

渡 邊 了 生

目 次

序・親鸞が説示する「無生の生」義と『論註』『願生問答』の引用説示

第一章 『論註』『願生問答』の思想基軸となる大乘空説の仏教時間論

第一節 『論註』『願生問答』の説示内容と「不一不異」なる「因果」の「相統」論

第二節 『中論』ならびに『大智度論』所説の仏教時間論とその概要

第一項 『中論』所説の時間論についての概要

第二項 『大智度論』所説の「時」にいう「実時（迦羅）」と「仮時（三摩耶）」

△以上、(その一)▽

第二章 羅什訳『中論』所述の「相統」についての考察

第一節 「観業品・第十七（業と果報との考察）」に示される「相統」という「因果論」

第一項 「説一切有部」「経量部」「正量部」が説く「業論（行為論）・因果論」

第二項 龍樹のいう「不一亦不異・不断亦不常」としての「因果論」

第二節 「観成壞品・第二十一（生成と壞滅との考察）」所述の「相続」概念

第三節 「観邪見品・第二十七（誤った見解の考察）」にみる「相続」の説示意趣

第三章 『論註』総説分「願生問答」説示の「相続」という概念規程

第四章 親鸞が「無生の生（生即無生）」と語る「願生往生」の意趣（1）

第一節 「六道・四生を離れた生」としての「無生の生」

第二節 親鸞のいう「無生の生」義と「弥陀身土論」

結…「無生の生」義と「来世また出会える世界」への転生（往生）思想との相違

△以上、（その二）▽

第二章 羅什訳『中論』所述の「相続」についての考察

第一章では、龍樹・鳩摩羅什の系譜に示されていく大乘空説の時間論を、龍樹の根本『中論』および『大智度論』に概観し、『論註』「願生問答」説示の「相続」にみる「時」の構造基底を考察した。続く当章では、「因果論」の視点から、かかる「相続」というタームが、羅什訳『中論』において、いかに説示されているのか、を究明してみたい。すなわち、『論註』所説「願生問答」の思想構造を明らかにするために、そこに語られる「相続」が意味する「因果論」の構造とその概念規程を、曇鸞の指南（「この義は

一異の門を観ずる論のなかに委曲なり」に随い、羅什訳『中論』説示の「相統」という漢訳語の内に確かめてみたい。

羅什訳『中論』の「偈頌」において「相統」という漢訳語が充てられていくのは、①「観業品・第十七(業と果報との考察)」第七〜十偈の四偈、②「観成壊品・第二十一(生成と壊滅との考察)」第十四〜十六偈・二十偈の四偈、③「観邪見品・第二十七(誤った見解の考察)」第十六・二十二偈の二偈、の以上都合、十偈においてである。そこで今は、①「観業品・第十七」の説示を視座としながら、②「観成壊品・第二十一」ならびに③「観邪見品・第二十七」の「中論頌」そのものに示される「相統」という言葉を取り上げ、そこに説かれていく「因果論」(および「時間論」)のあらましを伺ってみたい。

第一節 「観業品・第十七(業と果報との考察)」に示される「相統」という「因果論」

第一項 「説一切有部」「經量部」「正量部」が説く「業論(行為論)・因果論」

龍樹は、『中論』「観業品・第十七(業と果報との考察)」において、「業論(行為論)」すなわち「因果論」を展開していく。まず、「第一〜二十偈」⁽²⁾においては、龍樹の批判対象となるアビダルマ仏教の代表的な三部派「(a)「説一切有部」第一〜五偈・(b)「經量部」第七〜十偈・(c)「正量部」第十三〜二十偈」の「業論(行為論)」「因果論」すなわち「すべての物に実体を認め、その実体どうしの間に展開される因果関係」を主張する実体論者たちの各「業論」を、龍樹自らが、まとめ提示するとともに、そこに問題提起をおこないながら、続く「二十一偈」以下において龍樹自身の主張を展開していく。ここに龍樹は、アビダルマ諸部派がとねえる実体論の上で仮定された「因果論」「業論」は、みな虚構であること

を論証し、その上で、すべての事物が実体・実有性のない「無自性・空」であるときにのみ、「自性」を持たないまま「因・果」の関係も全て相互依存的に成立することを自身の「業論（行為論）」「因果論」として主張するのである。

さて、まず初めに龍樹は、「第一〜五偈」において（a）「説一切有部」の説を提示していく。「説一切有部」では、すべての事象についての「刹那滅」（「有利那」^③）を語るが、かかる事象を形作る、その「ありかた」「事象の本体としての諸要素」すなわち「法」は、「三世」にわたり「恒有」である（「三世実有・法体恒有」）として、そこに「業（行為）」（＝「因」）とその「果報」とを結びつける必然性を求めていく。龍樹は、このような「説一切有部」の「業（行為）」の説明として、「第二偈」に思業（意思としての行為＝「思」）と思已業（意思の外的に表現された行為＝「従思生」）の二業を、また「第三偈」では、その思業に「意業」（意思に関する心的行為）を、思已業には「身業」（身体的行為）と「口業」（言葉に関する言語的行為・語業）との三業を数える。そして「第四・五偈」^④では「身業」（身体的行為）、「口業」（言語的行為）、善の無表現行為（「無作」・無表業）、悪の無表現行為、受用より生じる福行、受用より生じる非福行、「思」（思業・心的行為）の「七法」（七業）を挙げている。つまり「説一切有部」は、いまいう「七法」等の「業」という過ぎ去った行為も、それらの「法」が「因」として、三世にわたる実体として恒存し、いつの時に、その「果報」を生じることができるといふ実体論的「業論・因果論」に立っていくのである。このことは、すでに「第一偈」において、龍樹により、

人能く心を降伏し、衆生を利益すれば、是れを名づけて慈善となす、二世の果報の種なり。

（羽溪了諦訳『国訳一切経・中観部一』大東出版社、一九三〇年・一六二頁）
と言及されるごとく、これら「七法」等を「二世」（今世と後世）における「果報の種」^⑤としていくの

である。このような「業論・因果論」に対して龍樹は、続く「第六偈」において、

業住して報を受くるに至らば、是の業即ち常たり、若し滅すれば即ち無常なり、云何が果報を生ぜん。

〔『国訳』中観部一・一六三頁〕

と指摘し、それまで示してきた「説一切有部」のように、「業（行為）」（因）とその「果報」を具体的に捉え、そこに「因果」の結びつき必然性を求めるならば、かえって「因」としての「業」は、「果報」の位に至っても「因」のまま存続し続けるという「常」（恒常）なるものとなってしまふことを（つまり「果」にとつての「因」という本来想定されていた因果作用にある事物の変化、その前提自体が、すなわち「因果」の相対関係自体が成立しなくなる）、また一方、いまいう「業」が、もし「刹那滅（有利那）」という「断絶」を内包する瞬間的存在であるとすれば、「滅」（無常）してしまつた「業」が「果報」を生むということになつてしまつと、各々それぞれにみる矛盾を問うていくのである。つまり「常」（常住）・「滅」（断滅）のどちらにたつても、そこには不合理が横たわり、「業」とその「果報」との継続、結びつきはあり得ない、と龍樹はいうのである。

次の「第七〜十偈」において、龍樹は（b）「経量部」の説を挙げている（「相統」という言葉は、まず、ここに語られていく）。「経量部」は、先の「第六偈」での龍樹の批判（「滅」してしまつた「業」が「果報」を生むということはない）に関して、ここに「相統」という理論を導入する。すなわち「三世実有・法体恒有」を基本の立場とする「説一切有部」とは異なり、「三世に実有なる法体」に支えられることのない瞬間的な存在の変化する流れとしての「相統」を語るのである。「第七・八偈」には、そのことが芽等の相統する如き、皆種子従り生じ、是れ従りして果を生ず、種を離れては相統無し。

種より相統あり、相統より果あり、先に種あり、後に果あり、不断にして亦不常なり。

(以上、『国訳』中観部一・一六四頁)

と示される。「種子」は「刹那的な存在」(刹那滅)であつたとしても、滅するとともに、それ自身と同類・同種の性質がある「芽・茎・葉」等の果実へと成就させる「相続」という力能を生ずる、と説かれる。そして、かかる「種子」より生起する「相続」は、順次の「共働因」(補助因)さえ欠けなければ、広大なる「果実」を生まれ出すとする。つまり、瞬間的存在にいう「相続」という理論をもって、「因(種・行為)」を「先」として「後」に「果報」ある関係を「不断亦不常」と主張するのである。このような常識的とも言えよう「相続」の概念が、続く「第九・十偈」では、次のごとく、善悪の意思に薫染された「心」^⑤の「相続」においても語られていく。

かくの如く初心より、心法相続して生じ、是れ従りして果あり、心を離れては相続なし。

心より相続有り、相続より果あり、先に業あり、後に果あり、不断にして亦不常なり。

(以上、『国訳』中観部一・一六四頁)

すなわち、先の「第七・八偈」の「種子の喩え」の次第と同様に、「心」の「相続」も「(初)心」それ自体は刹那滅なる存在ではあるが、「相続」する心の流れとなり生じ、それにより「果報」に至るとする。したがって、「相続」という理論をもって、「果報は後」に、「業を先とする」ものとしてあり得るがゆえに、ここに「不断亦不常」が成立すると主張するのである。

要するに、いまいう(b)「経量部」では、「刹那的な存在」(刹那滅)と「相続」という概念を基本に因果関係が説かれることになるが、しかし、龍樹の立場からいうならば、その「現在刹那」を実在と見る限り、先の(a)「説一切有部」と同じく、そこには「因果」の「相関関係」は成り立たないこととなる。このような「相続」という概念に基づく「経量部」の「業論・因果論」に対して、龍樹は「第十二偈」

において

若し汝の如く分別すれば、其の過則ち甚だ多し。この故に汝の所説は、義に於て則ち然らず。

〔『国訳』中観部一・一六五頁〕

と述べていくのである⁽¹⁰⁾。すなわち、これについて青目は、

穀子より芽等あって相続すとは、滅し已って相続すとなすや、滅せずして相続となすや。若し穀子滅し已って相続すれば、則ち無因となす。若し穀子滅せずして相続すれば、この穀子より常に諸穀を生ぜん。若しかくの如くならば、一穀子より則ち一切世間の穀を生ぜん。是のこと然らず。この故に、業果報の相続するは則ち然らず。

〔『国訳』中観部一・一六五～一六六頁〕

と註釈し、「業果報の相続するは則ち然らず」と「第十二偈」の説示意義を説明している。

続く、「第十三～二十偈」においては(c)「正量部」の「不失法」の義が取り上げられる。例えば「第十四偈」に

不失法は券の如く、業は負財物の如し。此れの性は則ち無記にして分別すれば四種有り。

〔『国訳』中観部一・一六六頁〕

と語られるように、龍樹は、「正量部」が「過去から現在・未来へ」という「実体的な因・果の業の継続」を可能にする存在として想定する「不失法」を、債券・借用証書のごときものと示し、また「無記」であるとして説明していく。「正量部」は、先の「経量部の業論」がもつ理論的不備、すなわち「善・悪」の意思に薫染された「心」が「種子」として必ずそれぞれ自身と「同種・同類性」の「心相続」を生じさせるとした「経量部」の欠点⁽¹¹⁾を避けるために、「心・心理作用（および物質的存在）」のいずれにも属さない「不失法」と呼ばれる「心不相応行」（不相応法⁽¹²⁾）を、ここに分別想定していくのである。そして、この

「不失法」をもって、「業」とその「果報」を結びつけるための「実体」と規定し、これを「善・悪」いずれともいえない「無記」（中性）なるものであると語る。すなわち、債券・借用証書が、貸借契約後も、その負債者を拘束し続けるように、「業」が生ずるとき、そこに「不失法」が負債における証書に相当すべきものとして生じ、それが「行為者・作者」の心の流れ（「相続」）の中に生起し残されるとする。そして、その「業（行為）」が直ちに滅したとしても、その「不失法」は「実体」として確立されているがゆえに、「不失法」が「行為者」を拘束しながら、やがては「行為者」を「果報」に結ぶことになるのである。つまり、「業（行為）」は、ただちに滅するがゆえに「恒常」の誤りがなく、さらに、その「業」を「因」として生じた「不失法」は未来において「果報」を与えるがゆえに又「断滅」の過失もない¹³⁾、という意味で「不常不断」を主張していくのである。¹⁴⁾

以上、右に（a）「説一切有部」（第一〜五偈）・（b）「經量部」（第七〜十偈）・（c）「正量部」（第十三〜二十偈）の主張を龍樹の説示によって眺めたのであるが、龍樹の立場からいえば、（a）「説一切有部」の主張にいわれるごとく「七法」に分類された行為が、その果報を生ずるというモデル、すなわち「恒常性」を有した「実体（法）」を想定し、そこに行為と果報の刹那滅（「有刹那」）的關係付けをおこなうことも、また「刹那滅」の「種子」をもって行為から果報が熟するという（b）「經量部」の「相続」の主張も、そして（c）「正量部」の「不失法」義もすべて、行為と果報を区別し実体と見なす¹⁵⁾というこれら諸説の主張自体がもつ、「恒常性（常）」と「断滅・瞬間性（断）」の自己矛盾（第六偈）において龍樹が「業住して報を受くるに至らば、是の業即ち常たり、若し滅すれば即ち無常なり、云何が果報を生ぜん。」と指摘すること¹⁶⁾の中に批判されていくのである。¹⁵⁾

第二項 龍樹のいう「不一亦不異・不断亦不常」としての「因果論」

ところで、このような「原因（＝行為・業）」と「結果（＝果報）」との「一異（同一・別異）」という関係性についての龍樹の基本的立場は、すでに『中論』の「帰敬偈」ともなる「観因縁品・第一（縁の考察）」の「第一・二偈」の

不生にして亦た不滅、不常にして亦た不断、不一にして亦た不異、不来にして亦た不出なる、能く是の因縁を説き、善く諸々の戲論¹⁵を滅したまふ、我れは稽首して仏に礼す、諸説中第一なりと。

（以上、『国訳』中観部一・五七頁）

との文言にもあらわされているが、さらに、これを承けた「第三偈」に、

諸法は自より生ぜず。また他より生ぜず。共よりならず無因よりならず。この故に無生と知る。

（『国訳』中観部一・六一頁）

と示される「四生」（自生・他生・共生・無因生）の否定¹⁷の中にも、すなわち『中論』の趣旨ともなる「四句否定」の論理¹⁸の内にも説示され主張されるところである。つまり、諸存在は、どこにおいても、どのようなものでも、①〈原因が結果自体であり、結果と“同一”であるという自身からの「自生」¹⁹〉、②〈原因が、結果と“別異”となる他者からの「他生」²⁰〉、③〈自因・他因という自身（「自生」）と他者（「他生」）の二つからの「共生」〉、④〈自他のいずれでもない無存在より、その原因なくして生じるという「無因生」〉の以上「四つ」のいずれでもないことを龍樹は説示し、ここに「原因」と「結果」を各々「実体」（単一・自立・恒常不変）なる本質²¹とみなし主張される「自体、他体、その両者、両者のいずれでもないもの」からの「四生」という「四句」を「否定」するのである。

それと共に、龍樹は「実体論的因果説」の否定において、いまいう「四不生」等²²の「四句否定」と同じく、とくに、その還元態となるディレンマも多く用いる²³。例えば、「観法品・第十八（アートマンの考察）」の「第十・十一偈」には、

若し法縁より生ずれば、因に即せず異らず。この故に実相と名づく。不断にして亦不常なり。不一にしてまた不異、不常にしてまた不断なるこれを諸の世尊の、教化の甘露味と名づく。

（以上、『国訳』中観部一・一七三頁）

と、そして「観因果品・第二十（原因と結果との考察）」の殊に「第十九〜二十二偈」では、

因と果と是れ一なるは、是のこと終に然らず。因と果と若し異ならば、是のことまた然らず。

若し因と果と一ならば、（能）生と及び所生と一ならん。若し因と果と是れ異ならば、因は則ち非因に同じ。

若し果定んで性あらば、因は何の所生を為さん。若し果定んで性なくば、因は何の所生を為さん。

因にして果を生ぜずんば、則ち因相あることなし。若し因相あることなくば、誰か能く是の果を有せん。
（以上、『国訳』中観部一・一八九頁）

と説示する。つまり、「原因」と「結果」とが、それぞれに「単一・自立・恒常不変」なる「実体・自性」であるならば、「原因」は「結果」と「同一」の実体か、あるいはその「原因」は「結果」とは異なつた「別異」の実体であるか、の二つの関係しかありえない²⁴が、そのどちらの場合も「因果関係」を説明できないこととなる。龍樹は、ディレンマを用いて、原因が結果と「同一」であつたとしても、また「別異」であつたとしても、「原因」から「結果」が生じるといふ因果関係は不合理におちいることを示す。要するに、もし、それらが「自性」なるものならば、「原因」としても「結果」としても成り立たず、それら

の間に因果關係は成立しない、というのである。「原因と結果」は、あくまでも「無自性・空」として、はじめてその關係性が「相因待」するのであり、ここに立脚して、因果關係のあり方とは「同一でもなくまた別異でもない」（「不一亦不異」）そして「断絶でもなく恒常でもない」（「不断亦不常」）というのを龍樹は主張するのである——諸部派が「行為と果報を區別し実体と見なし」ながら主張するところの「不断亦不常」義ではなく。

なお、同じ「觀因果品・第二十」の「第七〜九偈」においては、このような「原因」と「結果」という因果關係のディレンマを、龍樹は「時間」の「前後」の差異をもってして、次のようにも示している²⁵⁾。

若し衆縁合する時に、しかも果あって生ずれば、生者と及び可生と、則ち一時に俱なりとなさん。

若し先に果あって生じ、しかる後に衆縁合すれば、此れ即ち因縁を離る、名づけて無因の果となす。
若し因變じて果とならば、因が即ち果に至る。これ則ち前生の因が、生じ已って而もまた生ず。

（以上、『国訳』中觀部一・一八五〜一八六頁）

さて、右のごとく、「原因（＝行為・業）」と「結果（＝果報）」との「一異（同一・別異）」という關係性についての龍樹の基本的立場は、『中論』の諸処にも示されるのであるが、これら「四句否定」等の論理を基本とし、龍樹は、先に見てきた「觀業品・第十七（業と果報との考察）」において、「説一切有部・經量部・正量部」の主張に続き、「二十一偈」以降に自身の基本的立場を次のように説示している。

諸業は本より生ぜず、定性なきを以ての故なり。諸業はまた滅せず、其の不生なるを以ての故に。

（第二十一偈）

若し業に性あらば、是れ即ち名づけて常となす。不作をもまた業と名づけん、常ならば則ち作すべからず。

（第二十二偈）

若し不作の業あらば、不作にして而も罪あらん。梵行を断ぜずして而も不淨の過あらん。

(第二十三偈)

是れ則ち一切世間の語言の法を破す。罪を作し及び福を作すも、亦差別あることなからん。

(第二十四偈)

若し業は決定して而も自ら性ありと言はば、果報を受け已って、而も応に更に復た受くべし。

(第二十五偈)

若し諸の世間の業、煩惱より生ずれば、この煩惱は実に非ず、業は當に何ぞ実あるべけん。

(第二十六偈)

諸の煩惱と及び業とは、これ身の因縁と説く。煩惱と諸業とは空なり。何ぞ況んや諸身に於てをや。

(第二十七偈)

無明の蔽ふところ、愛結の縛するところ、而も本の作者に於て、即ならず亦異ならず。

(第二十八偈)

業は縁より生ぜず、非縁よりも生ぜず。この故に則ち、能く業を起こす者あることなし。

(第二十九偈)

業無く作者なくば、何ぞ業より果を生ずることあらん。若し其れ果あることなくば、何ぞ果を受くる者あらん。

(第三十偈)

世尊神通の所作の變化人の如き、かくの如き變化人、また化人を変作す。

(第三十一偈)

初めの変化人の如き、是れを名づけて作者となし、變化人の所作、これを則ち名づけて業となす。

(第三十二偈)

諸の煩惱と及び業と、作者と及び果報と、皆幻と夢との如く、焰の如くまた響きの如し。

(以上、『国訳』中観部一・一六八〜一七一頁)
 龍樹はここに、まず、様々な行為に「諸業」は「無自性」なるがゆえに「実体」として生じるものでもなく、「実体」として滅することもないこと(第二十一偈)を主張していく。そして、もし「業」という行為が「自性」なるものであるのなら、不変であり恒常であるがゆえに、それ自身作られることもなくなるであろうこと(第二十二偈)を述べる。すなわち、行為を実体的にとらえるならば、その行為は恒常不変であり、作られ為されることのできないものとなる。しかも、その場合には、自ら為していない果報をうけるという怖れがあることにもなると語る。例えば、梵行を實行しているのに不浄な果報に住することとなるが如き誤りが付随することになろう(第二十三偈)。これでは、一切の世間の言語習慣という世俗の慣行に矛盾し、そむくことにもなろうし、また罪と福德の所作においても、その区別が成立しないことになろう(第二十四偈)という。換言すれば、龍樹は、「無自性・空」の立場において、はじめ「因果」の「相互関係」は成立するのであり、ここに世間の言語習慣としての論理・認識・道徳等のすべてが成り立つことの道理を説示するのである。続いて彼は、仮にも「業」が「決定して自性なるもの」であるならば、その行為は恒常不変に果報を生ずる作用をもつのであるから、さらに、また同じ果報を絶えず生じ続けることになる(第二十五偈)との誤りを指摘する。そして「観法品・第十八」「第五偈」の

業と煩惱と滅するが故に、之を名づけて解脱となす。業と煩惱とは実に非ず、空に入れば戲論滅す。⁽²⁶⁾

〔『国訳』中観部一・一七三頁〕

との説示内容と同様に、龍樹は、「煩惱・業」は実有ではなく「無自性」であり、その「行為主体の作者」(「五陰中の仮名人」⁽²⁷⁾)も、また「果報」も決定のない「空」であること(第二十六〜三十偈)を主張す

る。その上で、いまいう「諸煩惱・諸業（行為）・行為主体・身体・果報」のすべてを「变化人・幻・夢・（陽）炎・響き」に喩え⁽²⁸⁾（第三十一〜三十三偈）、それらが「無自性・空」であることを「観業品・第十七（業と果報との考察）」の結論として述べるのである。

第二節 「観成壊品・第二十一（生成と壊滅との考察）」所述の「相続」概念

さて、「観成壊品・第二十一（生成と壊滅との考察）」では、「（生）成」と「壊（滅）」についての「一・異」等の相互関係が問われていくが、その中「第十四〜十六・二十偈」の四偈に「相続」との言葉が語られている。

まず、龍樹は、この「観成壊品」の「第十二・十三偈」において、

法は自より生ぜず、また他より生ぜず。自他より生ぜず。二云何にして生あらん。

若し所受の法有らば、即ち断常に墮す。当に知るべし、所受の法は、若しくは常、若しくは無常なり。

（『国訳』中観部一・一九五〜六頁）

と述べ、前節にうかがった「四句否定」の論理による「四生」（自生・他生・共生・無因生）の否定に同じく、ここでは「現象存在」についての「原因」と「結果」と「実体」とみなし主張される「自生・他生・共生」の三種を否定する。そして、かかる「原因」と「結果」、あるいは「善・不善」にいう「行為」と「果報」とを分別し「実体」とみなしていく主張にある、「恒常性（常見・常辺）」と「断滅・瞬間性（断見・断辺）」との自己矛盾（前節に考察した「観業品・第十七」第六偈のディレンマに集約されるごとく）を指摘していく。

これに続き「第十四偈」には、右のごとく「原因」と「結果」を「実体」とみなしながらも、それら「因・果」が、たえず生滅し「相続」されていくとする実体論者の主張、すなわち、かかる主張のうちに「不断亦不常」を語っていかうとする反対者の偈を、

所有に法を受くる者、断常に墮せず。因果相続するが故に、不断にしてまた不常なり。

〔国訳〕中観部一・一九六頁

と挙げる。これは、前節に言及した「経量部」の「相続」という主張（および「説一切有部」「正量部」の説）であり、「実体を認め、その実体どうしの間に展開される因果関係」を主張する実体論者たちの偈といえる。この主張に対して、龍樹は「第十五・十六偈」において、

若し因と果と生滅し相続して而も不断ならば、滅しては更に生ぜざるが故に、因は即ち断滅とならん。法にして自性に住すれば、応に有の無あるべからず。涅槃には相続を滅して則ち断滅に墮せん。

（以上、『国訳』中観部一・一九七頁）

と説示していく。龍樹は、ここにも「滅」してしまった「業」が「果報」を生むということはないとする「観業品・第六偈」の趣旨に同じく、「相続」という論理に付随する「常住」と「断滅」との誤りを指摘していくのである。

また、「第十七〜十九偈」には、

若し初有滅すれば、則ち後有あることなし。初有若し滅せざるも、また後有あることなし。

若し初有の滅しつある時、しかも後有生ずれば、滅時これ一有、生時これ一有なり。

若し生と滅とを言ひて、しかも一時なりと謂はば、則ち此の陰に於て死するとき、即ち此の陰に於て生ぜん。

（以上、『国訳』中観部一・一九七〜八頁）

と語っていく。龍樹は、実体論者が主張する「因果の生滅と相続」に対する自身の見解と同様に、ここではそれを、「初有」（今世の有）と「後有」（未来世の有）における「因果の相続」の問題にかさねて示していく。すなわち「初有の滅しつつある時、しかも後有生ず」とする「相続」の論理にいう「滅時（の一有）と生時（の一有）」についての「一時に二有ある」ことへの矛盾的誤りの付随（何となれば、死者即ちこれ生者なるが故なり。かくの如く死生相違の法は、一時一處なるべからず⁽²⁹⁾）を主張するのである。

その上で、龍樹は、「観成壞品・第二十一」の最後「第二十偈」に、結論として、三世中に有の相続を求むるに不可得なり。若し三世中に無くば、何ぞ有の相続あらん。

〔国訳〕中観部一・一九九頁

との偈頌を掲げる。つまり、自身の「時間論」とも関連付けながら、「三世（過去・未来・現在）」における「初有」（今世の有）と「後有」（未来世の有）との「因果の相続」、すなわち実体論として「今世」から「未来世」への間に展開される「有（有体・生存）の相続」を明確に否定していくのである。なお、この「第二十偈」について、青目は、「實智」と「愚癡顛倒」との言葉をもちいて、その対比の内に、

三有とは、欲有、色有、無色有と名づく。無始の生死中に、實智を得ざるが故に、常に三有の相続あり。今三世中に於て諦求するに不可得なり。若し三世中に有ることなくば、当に何處に於て有の相続あるべけん。当に知るべし、有の相続は、愚癡顛倒によるが故に有り。實の中には則ち無し。

〔国訳〕中観部一・一九九頁

と註釈している。すなわち「有の相続」を「實智を得ざるが故に」「愚癡顛倒によるが故に」と明示し、これを否定していくのである。

第三節 「観邪見品・第二十七（誤った見解の考察）」にみる「相続」の説示意趣

これまで『中論』「観業品・第十七（業と果報との考察）」ならびに「観成壞品第二十一（生成と壊滅との考察）」の偈頌にあらわれる「相続」という概念について考察をすすめてきた。その考察からも明らかのように、龍樹にとっては、「無自性・空」の立場において、はじめて「因果の相互関係」は成立（因待）する。ゆえに「経量部」等が説く「（有の）相続」という論理・概念の内にはなく（＝「愚癡顛倒」と否定されるごとく）、あくまでも「諸煩惱・諸業（行為）・行為主体・身体・果報」のすべてを「無自性・空」と見る立場（＝「實智」）からならば、世間の言語習慣としての「時間」「因果」の「相続」というあり方、すなわち「無自性・空」としての「因果の相続（相互関係）」という意味での「相続」概念の説示が可能となろう。つまり、実体的「業論・因果論」の主張する「すべての物に実体を認め、その実体どうしの間に展開される因果関係」を否定するところにおいて、はじめて「仮時」としての時間論上に「不常・不一不異」なる「原因（行為・業）と結果（果報）」の「相続」が新たな概念のもと語られることとなるのである。

さて、このような龍樹の「無自性・空」の立場から、あらためて語られていく「相続」概念は、「観邪見品・第二十七（誤った見解の考察）」の「第十六・二十二偈」の二偈に、よくあらわれていると言える。まず「観邪見品・第二十七」の「第三偈」において、龍樹は、

過去世に我れ有りきとは、是のこと不可得なり。過去世中の我れは、今世の我れと作らず。

（『国訳』中観部一・二三七頁）

と示し、「過去世に我れ有りき」との主張には、かならず「常」なるものであることの過失が付随するこ

とを明かしている。すなわち、この偈の註釈において、青目が、

我れは、過去世に於て有りきとは、是のこと則ち然らず。何となれば、先世中の我れは即ち今の我れを作さず。常の過あるが故なり。若し常ならば則ち無量の過あり。何となれば、人の修福の因縁の故に天と作り然る後に人と作るが如き、若し先世の我れが即ち是れ今世の我れならば、天は即ち是れ人ならん。(中略) 但だ是のこと然らず。何となれば、天は人に即是ならず。

(『国訳』中観部一・二三八頁)

と述べるが如く、「先世の天」(「過去世中の我れ」と「今世の人」(「今世の我れ」とが「即是」となる場合の「常の過」が指摘されているのである。なお、右引の青目による註釈は、次に取りあげる「第十五・十六偈」を想定しての註釈であり、ここにいう「天と人」の喩えとその「常の過」については、続く「第四偈」以降の偈頌に対する青目の註にも多用されていく。

その「第十五・十六偈」に、龍樹は、

若し天が即ち人ならば、則ち常辺に墮す。天は則ち無生とならん。常法は生ぜざるが故に。
若し天は人に異ならば、是れ即ち無常と為す。若し天は人に異ならば、是れ則ち相続無し。

(以上、『国訳』中観部一・二四三頁)

と説示し、各々に「天が即ち人」(天と人との即一)ならば「常辺に墮す」(「常の過」という過失が、また「天は人に異」ならば「無常と為す」(「断滅等の過」)の過失が付随することを主張する。そして、いまいう「実体」としての「天と人」との因果関係の「一・異」を問う中、右引用の「第十六偈」にいう「若し天は人に異ならば、是れ即ち無常と為す」と語る場合の、「つまり「異」となす場合の「断滅」の過失を指摘する内に「相続」との言葉が提示されていく。すなわち「若し天は人に異ならば、是れ則ち相続

無し」(「若し相続有らば、異と言うことを得ず」—青目による註⁽³⁰⁾)と語り、その「断滅の過」を証す概念として「相続」をもちいているのである。

したがって、この「第十六偈」において龍樹が語る「相続」とは、「経量部」が「現在実有、過未無体」といわれる実体論において「不常不断・不一不異」を主張するために導き出した「相続」の論理(瞬間的な実体存在の変化する流れとしての「相続」という概念)ではなく、あくまでも「無自性・空」の立場において成立する「因果の相互関係」上のみ語ることが許容される、世間の言語習慣としての「仮時」なる「時間」とそこに「仮設」された「因果」の「相続」という概念—「断滅の過」を証すための—を言うに他ならない。このような「相続」の概念規程は「第二十二偈」においても

五陰常に相続すること、猶し燈燄の如し。是を以ての故に世間は、応に辺なり無辺なるべからず。

〔国訳〕中観部一・二四五頁

と示されている。つまり、「仮和合」なる「五陰」の上に語られる「相続」という意味であり、このことは、青目の註にも、

五陰より復た五陰を生じ、是の五陰の次第に相続すること、衆縁和合して燈燄あるが如し。若し衆縁盡きざれば、燈は則ち滅せず。若し盡くれば則ち滅す。この故に世間の有辺(断)無辺(常)を説くこと得ず。

〔国訳〕中観部一・二四五頁

と明確に定義されている。

かかる「相続」の概念規程は、「第五・六偈」(「身を離れては我有ることなし。是のことは已に成ずとせず。若し身即我なりと謂はば、若は都て我有ること無し。」・「但だ身のみならば我と為さず。身相は生滅するが故なり。云何んが當に受を以て而も受者と作すべけん。」)に対する青目の

五陰の相続もまた是の如し。用あり不用あり。若し始終一我ならば是の如き過あらんも、五陰の相続には是の如き過なし。但だ五陰の和合するが故に仮に名づけて我となすのみ。決定有ることなし。梁椽和合して舎あり。梁椽を離れて別の舎無きが如し。是の如く五陰和合するが故に我あり。若し五陰を離れば實に別の我無し。この故に我は但だ仮名あるのみ。定實あることなし。

〔国訳〕中観部一・二四一頁〕

との註釈^(註)からも明らかとなろう。

第三章 『論註』総説分「願生問答」説示の「相続」という概念規程

以上、『論註』総説分・作願門「願生問答」において説示される「相続」という概念について、「この義は一異の門を觀ずる論のなかに委曲なり」との曇鸞の指南に随い、その教学背景となる大乘空説の「時間論」ならびに「因果論」の視点から、かかる「相続」が、いかなる「時」の構造、そして「因果論」を思想基盤として説示されているのか、を論考してきた。

さて、これまでの大乘空説にいう「相続」についての考察を踏まえ、あらためて『論註』「願生問答」の「相続」という言葉の概念規程を捉え直してみるならば、そこには、自ずと「願生問答」全体に関わる説示意趣までもが明瞭に浮かび上がってくることとなろう。すなわち「この義は一異の門を觀ずる論のなかに委曲なり」との文言からも分かるように、「願生浄土・往生浄土」ということを大乘仏教の根本的立場の上に樹立しようとした曇鸞の意思が、道理として了解されてくるのである^(註)。

そこで、今一度「願生問答」の文言を再引しながら、この点を確かめてみたい。まず、一番の問答の内、

前半部では、「願生」についての問答が、

問ひていはく、大乘経論のなかに、処々に「衆生は畢竟無生にして虚空のごとし」と説けり。いかんが天親菩薩「願生」といふや。

答へていはく、「衆生は無生にして虚空のごとし」と説くに二種あり。一には、凡夫の謂ふところのごとき実の衆生、凡夫の見るところのごとき実の生死は、この所見の事、畢竟じて所有なきこと、龜毛のごとく、虚空のごとし。二には、いはく、諸法は因縁生のゆゑにすなはちこれ不生なり。所有なきこと虚空のごとし。天親菩薩の願ずるところの生は、これ因縁の義なり。因縁の義のゆゑに仮に生と名づく。凡夫の、実の衆生、実の生死ありと謂ふがときにはあらず。

〔浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）〕本願寺出版社・一九九六年・五四～五頁〕と示される。ここにいう「実の衆生、凡夫の見るところのごとき実の生死」觀もまた、実体的「時間論・因果論（業論）」という「戲論」のうちに集約されるものである。すなわち「実の生死」とは、「三世（過去・現在・未来の三時態）」と、そこに語られる「彼・此」「生・死」「行為・果報」等の「因果相続」のすべてを区別し「実体」とみなしていくという「実の衆生、凡夫」所見の「実」なる「生死」觀そのものをいうに他ならない。したがって曇鸞は、『中論』等説示の「時間論・因果論（業論）」に基づきながら、かかる実体的「時間論・因果論（業論）」を否定し、「この所見の事、畢竟じて所有なきこと、龜毛のごとく、虚空のごとし。」と説示するのである。そして、「諸法」すべての現象存在（諸煩惱・諸業・行為主体・身体・果報・時間等）を「無自性・空」（＝「因縁生」と了解していくところに、「諸法は因縁生のゆゑにすなはちこれ不生なり。」「因縁の義のゆゑに仮に生と名づく（仮名生）。凡夫の、実の衆生、実の生死ありと謂ふがときにはあらず。」との大乘空説の根本的立場（＝（四）不生「仮名生」³³）が顕

されてくるのである³⁴⁾。

次に、当稿の主題となる「相続」との文言が提示される後半部の問答においては、右の前半部の問答を受けるかたちで、その「往生」（仮名生）の原理的構造が

問ひてはいはく、なんの義によりてか往生と説く。答へてはいはく、

①この間の仮名人のなかに於いて五念門を修するに、前念は後念のために因となる。

②穢土の仮名人と浄土の仮名人と、決定して一なるを得ず、決定して異なるを得ず。

③前心後心またかくのごとし。

④なにもつてのゆゑに。もし一ならばすなはち因果なく、もし異ならばすなはち相続にあらざればなり。

⑤この義は一異の門を觀ずる論のなかに委曲なり。

〔浄土真宗聖典七祖篇〕註釈版・五五頁、—番号表示は筆者による—

と説示されていく。つまり「願生往生」という事態における①「前念と後念」、②「穢土の仮名人と浄土の仮名人」、③「前心と後心」各々の「因果關係」のあるべき姿が語られている。

まず、①「この間の仮名人のなかに於いて五念門を修するに、前念は後念のために因となる。」と示し、「この間の仮名人」において「五念門を修する」あり方が、「前念」の「因（行業）」と「後念」の「果報」という「因果」の「相続」によって説明されていく。

続いて曇鸞は、さらに②「穢土の仮名人と浄土の仮名人と、決定して一なるを得ず、決定して異なるを得ず。」と示し「穢土の仮名人」と「浄土の仮名人」との因果の「相続」を「不一不異」として語るのがある。すでに曇鸞は、①に「仮名人」との指示をもって、かかる「行為主体の作者（＝「仮名人」）とそ

の「果報」が、決定のない「無自性・空」であること明かし、これによって、「実の衆生、実の生死あり」といわれる実体論としての「生死・往生」観ならびに「因果論」をすでに遮しているのであるが、ここでは、くわえて「穢土の仮名人」と「浄土の仮名人」との関係を因果で捉え、その因果の関係が「自性・実体」(「決定して」³⁵)として「一」でもなく、また「異」でもないことを説かんとするのである³⁶。

そして、次の③「前心後心またかくのごとし。」との文言では、これまでの①「前念と後念」、②「穢土の仮名人と浄土の仮名人」にいう(「前刹那」と「後刹那」の³⁷)因果関係に同じく、いまの「前心」(因)と「後心」(果)との「因果」の「相続」についても、すべて「不一不異」なるものとして適応していくことを述べるのである。

その上で曇鸞は、④「なにをもつてのゆゑに。」と、これまでの「往生」問答の結論を導く。すなわち④「もし一ならばすなはち因果なく、もし異ならばすなはち相続にあらざればなり。」と明示し、これまでに挙げた①「前念と後念」、②「穢土の仮名人と浄土の仮名人」、③「前心と後心」にいう「因果」のそれぞれが、まず「自性・実体」として「もし一」である場合には、そこに「常(住)」なる過失が付随することを「因果なく」との文言によって証し、また反対に「自性・実体」として「もし異」ならば、そこには「断(滅)」の過失があることを「相続にあらざればなり」と証していくのである。つまり「因果なく・相続にあらざればなり」と証される「不一不異」(「不常不断」)の道理をもって、①「前念と後念」、②「穢土の仮名人と浄土の仮名人」、③「前心と後心」といわれる「因果」の「相続」のすべてが「無自性・空」であることを、ここに明示していくのである。

ここにみる曇鸞の「不一不異」という「往生」原理の証し方³⁸は、すでに当稿でも考察したごとく、龍樹の大乗空説において説示されるものであった。龍樹の立場によれば、「因(行為)」と「果(報)」を区

別し「実体」と見なし、そこに「因果」の結びつき必然性を求めるという実体論者の主張は、その主張自体がもつ「恒常性(常)」と「断滅・瞬間性(断)」の自己矛盾の中に批判されていく。すなわち、「原因」と「結果」とが、それぞれに「実体・自性」(「単一・自立・恒常不変」)であるならば、かかる「原因」と「結果」は、「同一」の実体か、それぞれに異なった「別異」の実体であるか、の二つの関係性しかありえないが、そのどちらの場合においても「原因から結果が生じる」という因果関係は成立しえないことを、龍樹はディレンマを用いて証する。つまり「原因と結果」は、あくまでも「無自性・空」として、はじめてその関係性が「相因待」するのであり、ここに立脚して、因果関係のあり方は「不一不異」(「不常不断」)である、と龍樹は主張するのである。したがって、曇鸞自身の指南(⑤)「この義は一異の門を觀ずる論のなかに委曲なり。」からも了解されるように、『論註』「願生問答」にいう②「決定して一なるを得ず、決定して異なるを得ず。」との「不一不異」(「不常不断」)の道理も、「説一切有部・經量部・正量部」の実体的「因果」説―行為と果報を区別し実体と見なす―の上に導き出され主張される「不一不異」(「不常不断」)との意味ではなく、それは、あくまでも「觀邪見品・第二十七(誤った見解の考察)」に説示される「仮設」としての「相統」の意趣を示すに他ならない。つまり、曇鸞が語る「不一不異」(「不常不断」)なる「因果」の「相統」とは、「すべての物に実体を認め、その実体どうしの間に展開される因果関係」を主張する「実体的因果説」ではない。例えば「經量部」が「現在実有、過未無体」といわれる実体論において「不常不断・不一不異」を主張するために導き出した「相統」の論理(瞬間的な実体存在の変化する流れとしての「相統」という概念)ではない。それは、「実体的因果説」を否定した「無自性・空」の立場において初めて成立可能となる「不一不異」(「不常不断」)なる「因果」の「相因待」である。すなわち、世間の言語習慣としての「仮時」なる「時間論」の上に「仮設・施設」された「因果」の「相

「相続」という概念を言うに他ならない。要するに『論註』『願生問答』に説示される「相続」概念とは、②「穢土の仮名人と浄土の仮名人」との「不二不異」を顕す道理として語られるように、あくまでも「仮名」なる因果の「相続」を示していくのである。

さて以上、右に『論註』『願生問答』説示の「相続」にいう大乘空説の原理を論究してきたのであるが、そこから明らかなように、いまいう「相続」を解釈する際に注意しなければならないことは、我々にとつて常識的ともいえる「時間概念（＝「実時」）」という観点においてのみから、これを理解してはならないということであろう。すなわち、かかる「相続」を、「時は、過去から現在そして未来へと流れるものである」との「実時」なる固定観念に立ち、その時間軸上の「因から果へ」という流れの中に捉える「物の相続・継続」として了解してはならない、ということである。何故ならば、ここにいう「相続」とは、そのような「実体論的因果説」において示される「物の相続・継続」ではなく、あくまでも「無自性・空」という大乘空説の「時間論・因果論」の立場において説示される「因果の関連性」（因果の関連の正しいあり方）をいうに他ならないからである。³⁹⁾

このような『論註』『願生問答』説示の「相続」にみる「因果の関連性」は、「不二不異」（「不常不断」）との論理の中にも顕示されるが、しかし、この「不二不異」という文言理解についても、我々は、注視を怠ってはならないであろう。当稿のこれまでの考察からも明らかのように、この「不二不異」（「不常不断」）との定型句は、「説一切有部・経量部・正量部」にいう実体的「時間論・因果論」においても語りうるものだからである。すなわち、「説一切有部」「経量部」「正量部」は、それぞれに「刹那滅」「相続」「不失法」等を語りながら、そこに「不二不異」（「不常不断」）を導き出していくのである。けれども、現象存在を「実体・本質・自性」に還元して究明する龍樹・羅什・曇鸞という大乘空説の系譜においては、これ

ら実体的「時間論・因果論」が主張する「不一不異」（「不常不断」）は「恒常性（常）」と「断滅・瞬間性（断）」との不合理の中に批判されていく。したがって、「不一不異」も「相続」と同様に、『論註』においては、「無自性・空」という大乘空説の真理の上に了解されなければならないのである。⁴⁰

さて、右に考察してきた、『論註』「願生問答」説示の「相続」にみる「因果の関連性」をふまえた上で、次に当稿の「結」として今一度、親鸞が語る「無生の生」（生即無生）としての「願生往生」の説示意趣を見つめ直してみたい。

第四章 親鸞が「無生の生（生即無生）」と語る「願生往生」の意趣

第一節 「六道・四生を離れた生」としての「無生の生」

当稿「序」にも述べたごとく、親鸞は『高僧和讃』（曇鸞讃）に

如來清浄本願の 無生の生なりければ 本則三三の品なれど 一二もかはることぞなき
と、「願生往生」の事態を「無生の生」と語り、その左訓には

六道の生を離れたる生なり。六道四生に生るること、眞実信心のひとはなきゆゑに無生といふ。

（以上『註釈版聖典』本願寺出版社・一九八八年・五六六頁）
と示す。つまり彼は、「自力」執心（＝「信罪福心」⁴¹）に基づく九品往生義⁴²ならびに「六道四生」という実有・実体的な「業報輪廻」「往生」思想に対して、自身の「他力念仏道」の「願生往生」義が「無生の生」（生即無生・難思議往生・畢竟無生）であることを説示する。すでに眞宗先哲によっても指摘⁴³されているように、親鸞は、その思想的論拠となる曇鸞『論註』「願生問答」の全文を『顕浄土眞実教行

証文類』「行卷・大行釈」に引文し明示する。彼が語る「無生の生」義の思想構造は、当稿において考察してきた曇鸞の「願生問答」説示内容に帰結されるのである。

その曇鸞は「願生問答」説示において、大乘空説にいう「無自性・空」の真理に基づきながら、実体論のもつ不合理性を回避することによって、大乘仏教としての「浄土教」そして、その「願生往生」の真実（「仮名生」）を確固たるものとして構築していく⁽⁴⁾。つまり彼は『論註』「願生問答」において「この義は一異の門を観ずる論のなかに委曲なり。」と明かすように、大乘空説の内に自身の「願生往生」の原理を主張するのである。すなわち、曇鸞は、あくまでも大乘空説の根本的立場の上に「願生浄土・往生浄土」義（「仮名生」＝「相統」という「因果の関連性」―因果の関連の正しいあり方―）を構築するのであり、その立場から「実の衆生、実の生死あり」と「有見」に執する「実体的因果説」ならびに「輪廻転生」思想を批判していくのである。このような自身の「願生浄土・往生浄土」義を再度、『論註』下巻では「無生の生（生即無生）」義として標章していく。すなわち『論註』下巻「解義分・観察体相章」の「入第一義諦・生即無生」を釈していく中に、

建章に「帰命無礙光如来願生安樂国」といへり。このなかに疑あり。疑ひていはく、「生」は有の本、衆累の元たり。生を棄てて生を願ず、生なんぞ尽くべきと。この疑を釈せんがために、このゆゑにかの浄土の莊嚴功德成就を観ず。かの浄土はこれ阿弥陀如来の清浄本願の無生の生なり。三有虚妄の生のごときにはあらざることを明かすなり。なにをもつてこれをいふとならば、それ法性は清浄にして畢竟無生なり。生といふはこれ得生のひとの情なるのみ。生まことに無生なれば、生なんぞ尽くるところあらん。かの生を尽さば、上は無為能為の身を失し、下は三空不空の痼「廢なり。病なり」にえ「酔なり」ひなん。根敗永く亡じて、号び三千を振はず。無反無復ここにおいて恥を招く。かの生の

理を体する、これを浄土といふ。

〔浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）一三三―四頁〕

と示す。曇鸞は「願生往生」義を、ここに「無生の生」と語り、それを「三有虚妄の生のごときにはあらざる」「畢竟無生」「生まごとに無生」と明かすのである⁴⁵。

親鸞は「行巻」に、曇鸞の『論註』『願生問答』義を、そのまま全文引用し、そこに示される「無自性・空」という大乘空説の原理を承けながら、先の『高僧和讃』（曇鸞讃）には、その意趣を、右に引文した『論註』下巻「入第一義諦釈」所説の「無生の生」によって端的に顕していく。すなわち『論註』に「三有虚妄の生のごときにはあらざる」と説示される「無生の生」を「六道の生を離れたる生なり（左訓）」（また『浄土文類聚鈔』には「畢竟無生」⁴⁶）と示していくのである。要するに「六道の生を離れたる生なり」・「畢竟無生」と説示されるごとく、親鸞の「無生の生」（生即無生・難思議往生）義の思想構造においては、実有・実体的な三世観や、その来世への願生主体（ならびに輪廻の主体等）は「恒常性（常）」と「断滅・瞬間性（断）」との不合理の内に遮されていくこととなる。いうならば「仮名人」による「仮名生・因縁生」という「無生の生」の本来の「願生往生」義が、「不一不異」（「不常不断」）なる「相統」として「信心」の上に開かれていくこととなるのである⁴⁷。ゆえに、親鸞は、かかる事態を先引のごとく「六道四生に生るること、真実信心のひとはなきゆゑに無生といふ。」と述べるのであり、このことは、また『浄土真実教行証文類』『信巻』の「横超断四流釈」においても、同様に、

断といふは、往相の一心を發起するがゆゑに、生としてまさに受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし。すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。ゆゑにすなはち頓に三有の生死を断絶す。ゆゑに断といふなり。四流とはすなはち四暴流なり。また生老病死なり。

（『註釈版聖典』二二五頁）

と言及されていく。ここでは「信心（往相の一心）」（智慧）の内実として、自身の説く「無生の生」の「願生往生」義（生即無生・畢竟無生・因縁生・仮名生）が「往相の一心を發起するがゆゑに、生としてまさに受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし」と語られていく。すなわち「無生の生」という「願生往生」義が、業報思想にいう「六趣・四生（六道四生）」なる「三有の生死」とその「四流（生老病死）」（欲暴・有暴・見暴・無明暴⁴⁸）の「断絶」（横超）——「否定」——に他ならないことを明示する。つまり「すでに六趣・四生、因亡じ果滅す」と示されるごとく、「無生の生」なる「願生往生」義が、実有・実体的な「因果論（業論・行為論）」「時間論」に基づく「来世・他世界」への単なる「生まれ変わり」「輪廻転生・業報輪廻」思想ではないことを重ねて、ここに主張していくのである。

第二節 親鸞のいう「無生の生」義と「弥陀身土論」

したがって、いまいう親鸞の「無生の生」義は同時に、彼の「弥陀身土論」の内にも明確な関連性をもって語られていく——先引『論註』「入第一義諦」釈にも、すでに「かの生の理を体する、これを浄土といふ。」と語られているごとく——。いうまでもなく親鸞は、これまでの浄土教の伝統では語られることのなかった、独自の「弥陀身土論」を展開していく。すなわち「弥陀報身土」内に「真仏土」と「方便化身土」とを分立・分判するという、いわゆる「報中（の）化」説を次のごとく明示している。

仮の仏土とは、下にありて知るべし。すでもつて真仮みなこれ大悲の願海に酬報せり。ゆゑに知んぬ、報仏土なりといふことを。まことに仮の仏土の業因千差なれば、土もまた千差なるべし。これを方便化身・化土と名づく。真仮を知らざるによりて、如来広大の恩徳を迷失す。これによりて、いま

真仏・真土を顕す。これすなはち真宗の正意なり。

〔註釈版聖典〕「真仏土卷・真仮対弁」三七二頁

ここに親鸞は、「弥陀報身土」内に「真仏土」と「方便化身土」とを撰すとともに、また、それらを「分立・分判」すべき意義を「真仮を知らざるによりて、如来広大の恩徳を迷失す。これによりて、いま真仏・真土を顕す。これすなはち真宗の正意なり。」と明かすのである。そして、より「有的（実有的）」で「来世・他世界」的な浄土表現としての「方便化身土」（仏は『無量寿仏觀經』の説のごとし、真身觀の仏これなり。土は『觀經』の浄土これなり）「懈慢界・疑城胎宮」⁴⁹ — 「權仮方便」なる弥陀身土表現⁵⁰ — に対して、「真仏土」を『顕浄土真実教行証文類』「真仏土卷」の劈頭には、

つつしんで真仏土を案ずれば、仏はすなはちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり。しかればすなはち大悲の誓願に酬報するがゆゑに、真の報仏土といふなり。

〔註釈版聖典〕三三七頁

と説示し、これを「不可思議光如来・無量光明土」「真の報仏土」と明かしていく。また同じく「真仏土卷」結びにも、

真仏といふは、『大經』（上）には「無辺光仏・無碍光仏」とのたまへり、また「諸仏中の王なり、光明中の極尊なり」（大阿弥陀經・上）とのたまへり。以上『論』（浄土論）には「歸命尽十方無碍光如来」といへり。真土といふは、『大經』には「無量光明土」（平等覚經・二）とのたまへり、あるいは「諸智土」（如来会・下）とのたまへり。以上『論』（浄土論）には「究竟して虚空のごとし、広大にして辺際なし」といふなり。往生といふは、『大經』（上）には「皆受自然虚無之身無極之体」とのたまへり。以上

〔註釈版聖典〕三七二頁

と示し、「真仏」を「無辺光仏・無碍光仏・帰命尽十方無碍光如来」、「真土」を「無量光明土・諸智土」と語っていく。

さらに、親鸞は『唯信抄文意』において、『論註』所説「二種法身説」を受容、展開しながら、かかる「真仏土」を次のように詳説していく。

法性すなはち法身なり。法身はいろもなし、かたちもまします。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらはれたまふ御かたちをば、世親菩薩(天親)は「尽十方無碍光如来」となづけたてまつりたまへり。この如来を報身と申す、誓願の業因に報ひたまへるゆゑに報身如来と申すなり。報と申すはたねにむくひたるなり。この報身より応・化等の無量無数の身をあらはして、微塵世界に無碍の智慧光を放たしめたまふゆゑに尽十方無碍光仏と申すひかりにて、かたちもまします。無明の闇をはらひ、悪業にさへられず、このゆゑに無碍光と申すなり。無碍はさほりなしと申す。しかれば阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたちなりとするべし。

『註釈版聖典』七二〇頁

すなわち「如より来生」⁽⁸¹⁾する「還相回向」の「用」⁽⁸²⁾を「この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがた(御かたち)をしめして」と示し、そこにも、その「真仏土」(方便法身)が「尽十方無碍光仏と申すひかりにて、かたちもまします。いろもまします。すなわち法性法身におなじくして」⁽⁸³⁾「阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたち」に他ならないことを語る。同じく『一念多念文意』にも「二種法身説」を依用して、

この如来を方便法身とは申すなり。方便と申すは、かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしら

しめたまふを申すなり。すなはち阿弥陀仏なり。この如来は光明なり、光明は智慧なり、智慧はひかりのかたちなり、智慧またかたちなければ不可思議光仏と申すなり。⁵⁴⁾ 『註釈版聖典』六九〇頁

と説くのである。また『正像末和讃』『御消息』の「自然法爾章」には、「真仏土」の「往相回向」の「用」を

ちかひのやうは、「無上仏にならしめん」と誓ひたまへるなり。無上仏と申すは、かたちもなくまします。かたちもましまさぬゆゑに、自然とは申すなり。かたちましますとしめすときは、無上涅槃とは申さず。かたちもましまさぬやうをしらせんとて、はじめに弥陀仏とぞききならひて候ふ。弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり。⁵⁵⁾ 『註釈版聖典』六二二頁・七六九頁

示し、その「ちかひのやう」が「無上仏にならしめん」との「用」であると共に、かかる「弥陀仏」が「かたちもましまさぬやう」||「自然のやう」を「しらせん」ための「れう(料)」(||「善巧方便」⁵⁶⁾)であること明かす。

右述のごとく親鸞は「真仏土・真の報仏土」を「かたちもましまさず、いろもましまさず」「智慧のかたち」「智慧またかたちなければ」等と示し、晩年にいたってなおも、実有・実体的な弥陀身土観を遮していくのである。そして、従来の日本浄教土にいわれるような来世の有的(実有的)な弥陀身土を、あくまでも「報身土」内の「真仏土」に相對する「方便化身土」(権仮方便・報中の仮)として位置づけ、「真仏土」への「誘引・悲引」⁵⁶⁾の表現形式として「報仏土」内に説示される「方便化身土」の「用」を見つめていくのである⁵⁷⁾。つまり、親鸞は、実体的な「因果論・業論(行為論)」「時間論」に依拠して説かれる「来世・他世界」のような有的な弥陀身土の表現形式を「方便化身土」(権仮方便)と説示し、かかる「方便化身土」への「輪廻転生」「業報輪廻」思想のごとき「願生往生」観―「自力」執心(「信罪福心」||

業報思想) に基づく九品往生義等―を遮していく。これによって、かえって「真仏土」としての「弥陀廻向」の「用」の内に「信知」されていく「無生の生」としての「願生往生」義を強調していくのである。すなわち「真仏土」を「不可思議光如来・無量光明土・諸智土」と説示していく、その独自の弥陀身土論の内に、「願生往生」を「往相の一心を發起するがゆゑに、生としてまさに受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし。すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。ゆゑにすなはち頓に三有の生死を断絶す。」「六道の生を離れたる生なり。六道四生に生るること、真実信心のひとはなきゆゑに無生といふ。」と語る親鸞の「無生の生」義の思想構造が、また露わになってくるのである。

いまいち親鸞の思想的立脚点は、次の『浄土和讃』『讃阿弥陀仏偈和讃』に明確に顕れている。親鸞は、かかる「真仏土」の「如来」する「智恵」としての「用」(「解脱の光輪」)について、

解脱の光輪きはもなし 光触かぶるものはみな 有無をはなるとのべたまふ 平等覚に帰命せよ

(『註釈版聖典』五五七頁)

と明示し、その究竟が「有無をはなる」ことに他ならないことを明らかにする。すなわち「邪見をはなる、なり⁽⁵⁸⁾」と左訓されるように、「有見」∥「恒常性(常)」と「無見」∥「断滅・瞬間性(断)」との不合理的を、大乘空説の「不一不異」として遮していく「用」こそが、「真仏土」の「如来」する「智恵」⁽⁵⁹⁾であることを、親鸞はここに明言する。つまり親鸞は、実有・実体的な弥陀身土観が遮されていくこと、その事態こそが「真仏土」の「如来」する「智恵」としての「用」であると語り、その「用」を「有無(邪見)をはなる」(「有無の見を摧破せん・有無の邪見を破す」⁽⁶⁰⁾) ことに他ならないと説示する。ここにみる「解脱の光輪」(真仏土)の「有無をはなる」といわれる「智慧」の「用」も、親鸞が語る「無生の生」(生即無生)という「願生往生」義と軌を一に主張されているといえる。親鸞が『御消息』に示す

光明寺の和尙（善導）の『般舟讚』には、「信心のひとは、その心すでにつねに浄土に居す」（意）と釈したまへり。「居す」といふは、浄土に、信心のひとのころつねにゐたり、といふころなり。

（中略）信心のひとは如来とひとしと申すころなり。（『註釈版聖典』七五九頁）

との言葉も、そのことを物語っているといえよう。

結…「無生の生」義と「来世また出会える世界」への転生（往生）思想との相違

さて、以上、これまでの当稿の考察を念頭に、親鸞が語る「無生の生」（生即無生）という「願生往生」義を、あらためて見つめなおす場合、かかる親鸞の立場と、なんらかの輪廻主体を想定し「実有的な死後の来世、また出会える世界（俱会一処）」への転生（往生）を主張する立場とでは、思想基軸の立脚点が明らかに異なっているといえよう。にもかかわらず、それでもあえて、「死後の来世のまた出会える世界（俱会一処）への転生（往生）」こそが親鸞の「願生往生」義であり、「来世また出会える世界」が「真の報仏土」であると、もし主張するのであるならば、その論者は何ものを転生・輪廻の主体とみなし、いかなる因果論と時間論をもって、これを語るのであろうか？龍樹が批判するところの実体的「時間論・因果論」すなわち小乗部派「説一切有部・経量部・正量部」の「刹那滅」「相続」「不失法」等のいずれかの「不常不断」義に立脚し、これを語ろうとするのであろうか？その場合、親鸞が「無生の生（生即無生）」と語る「願生往生」の意趣や『論註』『願生問答』説示の引用意図を、いかに説明するのであろうか？そのような主張の論者が、真宗教学者であるならば、そこには、なおのこと、その明確な教学的説明責任が生じてくるようにも思われる。

親鸞は、「真仏土巻」の結びに、「真仏・真土」の説示に続き、「無生の生」である「難思議往生」の証果について、

往生といふは、『大経』(上)には「皆受自然虚無之身無極之体」とのたまへり。

(『註釈版聖典』三七二頁)

と明示している。このような「自然虚無の身・無極の体」(法身如来)⁽⁶¹⁾においては、もはや到底、「実有なる何らかの往生(転生)の主体とその心身が、世間的分別心を持って、世俗の今世で死別した人々と来世に再会できる境涯(俱会一処)こそが真仏土」であるとは言い得ないはずであろう。親鸞思想において、そのような「俱会一処」なる浄土観の表現が成立しうる場合は、「真仏土」への「誘引・悲引」としての「方便化身土」(権仮方便)の説示内においてだけであろう⁽⁶²⁾。

当稿の「序」にも述べたように、親鸞思想にいう弥陀身土への願生往生が、あたかも「来世また出会える世界(俱会一処)への転生」のごとくに語られること⁽⁶³⁾が、近年、一主張として目立っている。このような主張は、明らかに、親鸞の語る「無生の生」義の意趣の忘却であり、また親鸞独自の「弥陀報身土」論の内に語られる「真假(化)の分判」の説示意義の恣意的な亡失であると言えよう。浄土真宗の教学・教化の場において「願生往生」を語る際、教学的整合性のないリスクを抱えながらも、あえて声高に「為楽願生⁽⁶⁴⁾」的な「来世また出会える世界」としての弥陀身土の实在を叫ばなければならない必要性は、一体どこにあるのだろうか。もちろん、娑婆での「愛別離苦」からの解放を「来世での再会」という世間的欲望の充足に求め、その欲望を満足させる場として「来世また出会える世界」を「弥陀浄土」に創造しようとするのかも知れない。けれども、それが親鸞の説示する「真の報仏土」であり「真実証」なのであるか。また、もし仮に、そのような「来世また出会える世界」としての「浄土」が实在するとした場合、

娑婆での「愛別離苦」は解決されるとしても、「怨憎会苦」は、どう解決されるというのであろうか。再会の時は如何なる容姿にて実現されるのか。その再会の場での時間の経過は？―遠い昔に幼くして旅立った我が子は、娑婆で老いてしまった私の姿を、浄土において、我が母だと分かってくれるだろうか、との素朴な不安と問いが思い起こされる―、異宗教間での愛する人々との再会の可否は？―ある真宗者の夫は、クリスチャンの妻との死後の再会が、また出会える世界と説かれる浄土において可能かどうかを、今も問い続けている―、そして、心から深く「愛別離苦」に苦しみ嘆く人々にとって、自身の「死」（臨終）を契機としなければ「来世の世界・浄土での再会」は果たせないとする説教の響きが、後を追うという「自死」への欲求へと転化される危険性はないであろうか？。

私は、このような様々な学問的矛盾への社会からの率直な疑問・問題提起に応じようとする学問的営為に対してまでも、それは単なる「学問を鼻にかけている人」の発言であり「傲慢な姿勢、親鸞聖人が最も嫌われた姿勢」であると公言する批判には、「真宗教学者の説明責任」という一点において深く疑問を感じず⁽⁶⁶⁾。

私たちは、今一度、親鸞の説示する

真仮を知らざるによりて、如来広大の恩徳を迷失す。これによりて、いま真仏・真土を顕す。これすなはち真宗の正意なり。
〔真仏土巻〕・『註釈版聖典』三七二頁

念仏成仏これ真宗 万行諸善これ仮門 権実真仮をわかずして 自然の浄土をえぞしらぬ
聖道権仮の方便に 衆生ひさしくとどまりて 諸有に流転の身とぞなる 悲願の一乗帰命せよ

(以上『浄土和讃』「大経讃」・『註釈版聖典』五六九頁)

との説意を見つめなおさなければならぬ。親鸞が語る「無生の生」という「願生往生」の意趣を了知し

ていかなければならない。「如来広大の恩徳を迷失」し「自然の浄土⁶⁶をえぞしらぬ」「諸有に流転の身とぞなる」事態に陥ってはならない。親鸞は、「願生往生」（ならびに「弥陀身土」という問いへの答へを「無生の生」義として説示してくれる。現代社会・思想に住する人々誰でもが率直に納得し信知することのできる智慧のカタチとして、これを開顕してくれている。常に「無生の生」義（仮名生）への扉が開かれているからこそ、「大乘の至極」としての真宗の普遍性が明らかになってくるのである。親鸞によって一度、開かれた扉は、言論思想の不寛容・偏狭に起因する如何なる世間的圧力をもってしても、決して閉ざされるものではない。その扉は、すべての衆生に「如来」する「本願力廻向」として開示されている。私たち真宗者は、親鸞のいう「無生の生」との説示意趣を再度、深く確認すべきだと思う。

△了▽

〔註〕

- (1) なお、拙稿「曇鸞が説示する「願生往生」の構造とその思想基軸―親鸞が語る「無生の生」義の意趣とは―(その一)」での目次表記には、これを「結」として掲げていたが、当稿では、あらためて第四章をたて、その章題として論述することとした。
- (2) なお「第二十偈」について、青目は、これを龍樹の立場とみている。羽溪了諦訳『国訳一切経・中観部一』(大東出版社、一九三〇年)一六八頁の脚註、三枝充恵訳注『中論(中)』(大三文明社、一九八四年)四五九頁、を参照のこと。
- (3) かかる「説一切有部」も、次に考察する「経量部」も共に「刹那滅」を認め、それに基づきながら現象の変化を説明するが、それぞれの「刹那滅」理解は根本的に異なっている。この理解の相違から「三世実有説」と「過未無体説」との違いが起るのであるが、平川彰氏は、その相違を明確にするために、「有部」の刹那滅を「有利那」とし、また「経量部」の刹那滅を「刹那滅」と使い分けている。以上、詳細は、平川彰氏「有利那と刹那滅」(『印度学仏教学論集』平楽寺書店、一九六六年、所収)を参照のこと。
- (4) 「大聖は二業を説けり、思と思より生ずるとなり、この業の別相中に種々に分別して説く」『国訳』中観部一・一六二頁。
- (5) 「仏所説の思とは、所はゆる意業是れなり、思より生ずるところとは、即ち是れ身口の業なり」『国訳』中観部一・一六二頁。
- (6) 「身業と及び口業と、作と無作の業と、かくの如き四事の中にまた善、また不善あり(第四偈)」・

- 「用より福德を生ず、罪の生ずるも亦かくの如し、及び思を七法となし、能く諸業の相を了せり（第五偈）」以上、『国訳』中観部一・一六三頁。
- (7) 青目は、その註釈に「是れを他を利益すと名づく。また慈善福德と名づけ、また今世後世の楽果の種子と名づく。」と述べている。『国訳』中観部一・一六二頁。
- (8) 奥住毅著『中論注釈書の研究』（大蔵出版、一九八八年）四九七頁。
- (9) 奥住毅著『中論注釈書の研究』四九八頁。
- (10) 『無畏注』ならびに月称は、これを反对者・他者の偈と見るが、青目（羅什訳）および『般若灯論』では龍樹の偈と見る。三枝充恵訳注『中論（中）』四四七頁。
- (11) 奥住毅著『中論注釈書の研究』五〇一頁、月称の註釈を参照のこと。
- (12) 奥住毅著『中論注釈書の研究』五〇二頁。
- (13) 奥住毅著『中論注釈書の研究』五〇八頁、月称の註釈を参照のこと。
- (14) 以上、「正量部」の「業論・因果論」ならびに「不失法」の詳細については、梶山雄一氏「中観哲学と因果論」（『仏教思想三 因果』平楽寺書店、一九七八年、所収）一五八〜一六〇頁を参照のこと。なお、小川一乘氏は、かかる「不失法」を、一種の「輪廻主体」として説明している。また中村元氏も、いまいう「不失法」を「輪廻の主体」と訳している。以上、小川一乘氏「業論に対する龍樹の批判」（『仏教セミナー』第五〇号、一九九〇年）一〇頁・中村元著『龍樹』（講談社学術文庫、二〇〇二年）三五九頁。
- (15) 梶山雄一氏は「経量部の種子相続の概念も、正量部の不失法の概念も、けっきょくは一七・四〜五偈の間に提出された、七法に分類された行為がその果報を生ずる、という有部のもっとも単純な形

に還元される。そしてそれらの諸論理に対する批判も、恒常性と瞬間性という第六偈のディレンマに集約されるといってよい。」と述べる。梶山雄一氏「中観哲学と因果論」一六二頁。

- (16) 「戯論」とは「言葉、言説による虚構性・概念の多様性」をいう。三枝充恵氏は、この「戯論」に關して、「prapañcaを「戯論（想定された論議）」と訳出したが、その原意は、現われる、現わす、広がる、多様性。あらゆる思惟・定義・論述はことばによりながら、本来ことばは多元性をふくんで一種の虚構をはらんでおり、そのような「ことばに不可避の虚構」を用いてなおそのことばをつらねて行く論議を「戯論」という。この「想定」とは、それら不可避の虚構を前提とするの意。すなわち結論からいえば、龍樹は戯論を熟知しつつ、しかもそれのことばによって明らかにしようとして中論を説く。」と述べている。三枝充恵訳注『中論（上）』八五頁。

- (17) 梶山雄一・上山春平著『仏教思想三・空の論理〈中観〉』（角川文庫、一九九七年）九八〜一〇〇頁、小川一乗著『大乘仏教の根本思想』三〇九・三一〇頁、中村元著『龍樹』二一一〜二一六頁、を参照のこと。

- (18) いまいう「四句否定」の論理の詳細については、梶山雄一・上山春平著『仏教思想三・空の論理〈中観〉』九八〜一〇四頁、一三四〜一四〇頁を参照のこと。

- (19) なお、梶山雄一氏は、これに關して『中論』の註釈家たちはここでも、「自身から生ずる」ことをサーンキヤ学派の学説と結びつけて解釈する。（中略）ナーガルジュナは一・一の詩頌で「自身より生ずる」といったときにサーンキヤ学派を念頭においていたではあるうが、例によって、その教義を忠実に再現するよりも、自身からの生起ということをその最も素朴な、原理的な形態に返したうえで批判しているのである。」と述べている。梶山雄一・上山春平著『仏教思想三・空の論理

《中観》九八頁。

(20) 「他からの生起・他因・他生」は、ヴァイシェーシカ学派と解釈することができよう。梶山雄一・上山春平著『仏教思想三・空の論理《中観》』九九頁、を参照のこと。

(21) いまいう定義は、次の『中論』「観有無品・第十五（自性の考察）」「一・二・八・九偈」（『国訳』一五二・一五四頁）からも明らかとなるう。

・「衆縁中に性有りといふは、是の事則ち然らず。性にして衆縁従り出づれば、即ち名づけて作法となす。（実体「本体」が多くの原因や条件によって生じることができない。原因や条件から生じた実体は作られたものとなってしまおう。）」

・「性が若し是れ作ならば、云何んが此の義有らん。性は名づけて無作と為す、異法に待たずして成ずるなり。（けれども実体がどうして作られたものであるうか。というのは、実体とは他のものに依存せず、作られることのないものであるから。）」

・「若し法に実に性有らば、後に則ち無あるべからず。性に若し異相ありといはば、是の事終に然らず。（もし本性「本質」として存在することがあるならば、それが無存在となることはないであろう。本性が変化することは決してありえないからである。）」

・「若し法に実に性有らば、云何が異なるべけん、若し法に実に性無くば、云何が異なるべけん。（もし本性がないならば変化というものは、なにものの変化であろうか。しかしもし本性があるとしても変化というものはなにものの変化であろうか。）」

以上、梶山雄一著『仏教思想三・空の論理《中観》』九三〜九七頁、同氏「中観哲学と因果論」一七〇頁、小川一乗著『大乘仏教の根本思想』（法蔵館、一九九五年）二四八〜二五一頁、を参照

のこと。

(22) 「四不生」と関連する同内容は、以下の偈頌にも確認できよう。

「法は自より生ぜず、また他より生ぜず。自他より生ぜず。云何にして生あらん。」
「観成壞品・第二十一」第十二偈（『国訳』中観部一・一九五頁）。

「自作及び他作、共作、無因作なりと。是くの如くに諸苦を説くは、果に於て則ち然らず。」
「観苦品・第十二」第一偈（『国訳』中観部一・一三六頁）。

(23) 詳細は、梶山雄一氏「中観哲学と因果論」一六七～一七〇頁、同著『仏教思想三・空の論理〈中観〉』九七～一〇四、一四〇～一四五頁を参照のこと。

(24) また、実体が単一であるという前提に立つならば、原因が、「同一」と「別異」との複数の本質を有することも不可能である。複数の本質を有すとすれば、同一の実体において矛盾した二性質が共存することを許してしまう誤りにもなる。梶山雄一氏「中観哲学と因果論」一六九頁、同著『仏教思想三・空の論理〈中観〉』一〇二頁、を参照のこと。

(25) 梶山雄一氏『仏教思想三・空の論理〈中観〉』一〇二頁を参照のこと。

(26) いまいう偈は、いわゆる「空の三態」（空性・空用・空義）の内の、「空用（空の因縁）」「空性における目的（空性が説かれる目的）」を示すものとされる。山口益・横超慧日共著『仏教学序説』一三九～一五三頁、小川一乗著『大乘仏教の根本思想』三四五～三五四頁、を参照。

(27) 「第二十九・三十偈」に対する青目の註（『国訳』中観部一・一七〇頁）。

(28) このような喩えは、「幻の如くまた夢の如く、乾闥婆城（蜃気楼）の如く、所説の生と住と滅とは、その相もまたかくの如し。」（『観三相品・第七』第三十五偈）との偈頌にも見られる。『国訳』中観

部一・一一四頁。

(29) 「第十九偈」に対する青目の註(『国訳』中観部一・一九八頁)。

(30) 『国訳』中観部一・二四三頁。

(31) なお、羽溪了諦氏は『国訳』(中観部一・二四一頁)において、この青目の註釈を「第六偈」に対するものとする。また、三枝充恵氏は、これを「第五偈」に対する註釈と見る。三枝充恵訳注『中論(下)』七三六頁を参照のこと。

(32) 山口益氏は、かかる総説分・作願門「願生問答」について、「この二番の問答は、中論劈頭の帰敬偈の八不の意味が全面的に承用せられているのであるが、それは曇鸞が願生浄土・往生浄土ということを大乘仏教の根本的立場の上に還元して樹立しようとしてせられた意思と察せられる。」(『世親の浄土論』法蔵館、一九六二年、六九頁)と述べている。

(33) 当稿で考察した中から、今その関連する一端を示せば次のごとき『中論』の偈頌をあげることができよう。まず、「観因縁品・第一」第三偈では「諸法は自より生ぜず。また他より生ぜず。共よりならず無因よりならず。この故に無生と知る。」(『国訳』中観部一・六一頁)として「四生」が否定(「四不生」)される。また「観成壊品・第二十一」第二十偈「三世中に有の相続を求むるに不可得なり。若し三世中に無くば、何ぞ有の相続あらん。」(『国訳』中観部一・一九九頁)では「三世(過去・未来・現在)」における「初有」(今世の有)から「後有」(未来世の有)への実体的論的「因果の相続」すなわち「有(有體・生存)の相続」が否定されていく。そして、「観邪見品・第二十七」第三偈「過去世に我れ有るときとは、是のこと不可得なり。過去世中の我れは、今世の我れと作らず。」(『国訳』中観部一・二三七頁)では「過去世中の我れ」(「先世の天」と「今世

の我れ」(「今世の人」とが「即是」となる場合の「常の過」が否定されるのである。

- (34) 当稿では言及しなかったが、このことは『中論』「観去来品・第二(去来の考察)」の説示にもつながってくる。「観去来品」では、「時間(三時)」の「作(用)・動」を対象にした認識にある矛盾が示され、「作(用)・動」の存在性ならびにその「作(用)・動」に伴う時間および因果の自性存在性が否定されていくのである。詳細は、中村元著『龍樹』一七〇―二六頁、梶山雄一著『仏教思想三・空の論理(中観)』一〇五―一〇九頁、中山延二著『仏教に於ける時の研究』九一―九四頁、江島恵教氏「大乘仏教における時間論」二四二―二四五頁を参照のこと。なお、入不二基義氏は、J・M・E・マクタガートによる「時間の非実在性」の証明との関連から、『中論』「観去来品・第二」に言及し解説するとともに、龍樹とマクタガートとの接点を指摘している。入不二基義著『時間は存在するか』(講談社現代新書、二〇〇二年)二八―三四頁、四九―五〇頁を参照のこと。

- (35) 武田龍精氏は、これについて「決定して」とはどういうことか。それは「実衆生」「実生死」の「実」に結がるもので、あるものが「有」といわれるとき、そのものをしてそのものたらしめ定立せしめる自己同一の場として日常的に世俗的に(感性理性の場で)見られているもの、すなわち「実体」(substantia)に外ならない。かかる「実体」が「往」義においても否定されなければならぬというのである。」と述べる。同氏「往生の原理的構造―曇鸞の因縁生義を根拠として―」(『真宗学』五〇、一九七四年)七二頁。

当稿において、すでに引用した『中論』の偈頌では、「観業品・第十七」に「若し業は決定して而も自ら性ありと言はば、果報を受け已って、而も応に更に復た受くべし。(第二十五偈)と示さ

れ、また「観邪見品・第二十七」「第五・六偈」に対する青目の釈にも「但だ五陰の和合するが故に仮に名づけて我となすのみ。決定有ることなし。」と語られているように、ここにいう「決定して」とは「自性・実有・実体として」との意味を指す。

- (36) 山口益氏は、この問答にいう「仮名人」に言及して「さて、いま因果の不一不異の顕わされる事体が、穢土の仮名人、浄土の仮名人として示されるが、その仮名人とは、往生というような人間行為が考えられるときに、その行為が、行為の主体（作者）と、主体が行為を行うプロセス（能作）と、そのプロセスによって行為が行為として成立せしめられる行為自体（所作業）との、すなわち能作者の三態の円環的に関連し合うことによって仮に施設せられる人間存在をいうものである。それは、往生という人間行為の縁起的構造であって、そこに概念的な往生者の主体や往生の行為を考える分別を遮ける。それは、中論劈頭八不の不去不来観である。」（『世親の浄土論』六八頁）と述べている。

- (37) 山口益氏は、「前念と後念」「穢土の仮名人と浄土の仮名人」「前心と後心」それぞれの「因果関係」に「前刹那と後刹那」との概念を付して解説している。『世親の浄土論』六七頁、参照。

- (38) なお、後述するように『論註』では「下巻・解義分・觀察体相章」の「生即無生」義ならびに「氷上燃火」（下下品人の十念往生）義においても、同様の「往生・願生」の原理、理念による釈成と問答が展開されている。『浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）』本願寺出版社・一九九六年・一二三〜四頁、一二五〜六頁。

- (39) いまいう「相続」の意味規定について、山口益氏は「一言したいのは、曇鸞のこの言葉の終わりの場所に、「異ならば相続が否定せられることになる」といわれている「相続」の語である。「相続」

の語には *saṃtāna*, *prabandha*, *saṃbandha* などが考えられるが、「因果の相続」というこの場合に用いられるような意味としては、*connection*, *relation* の意味が主要な態をなす「*prabandha*, *saṃbandha*」であろう。それは因果の関連の問題である。ただの物の持続・継続を指す *saṃtāna* の態をいおうとするものではない。因果の関連の正しいあり方を語ろうとするものが縁起説であって、(中略)それは、見られる如く実体論的因果説の否定である。そして、実体論的因果説は、中論劈頭の八不において遮けられるものであって、曇鸞は、その立場において往生の義を確立しようとするのであるから、この因果の関連を意味する「相続」も、縁起説において因果の関連の正しいあり方が語られる、その縁起説を承用する意図のものであることが知られる。」と述べる。さらに「こういうことを一言したのは、「相続」の語の意味規定の判然としない跡がみられるからである。」と語り、その「註」においては『往生論註講判』(吉谷覺寿著)には、「*saṃtāna*」の「相続」に捉われずに、因果の関連において、実体的因果観を排除する八不中心の説明が明瞭に出ている。」と示している。『世親の浄土論』六九〜七二頁。

(40) 武田龍精氏は、これらのことに関連して「伝統的解釈の最も顕著なる特徴は「不二不異・因果相続」を二元的に把握している点である。先にも指摘した如く、ある一理念内容が二以上の範疇を含むものとして教説される場合、伝統的立場では各範疇自体が他の範疇から独立されてしまい、そのため各範疇は必然的に閉鎖的視点からのみ明かされることとなり、しかもそこでの会通積成が恰も理念内容の総合的意味かの如くに錯誤されているということである」「伝統的立場では「願生」が依然として実生死的場(日常的世俗の場)で把握されてはいなかったであろうか。それは先に論じた問答施設意図・二無生の関係に関する不明瞭な解釈に起因しているように思われる。」(「往生の原理

的構造―曇鸞の因縁生義を根低として―(七一頁)との問題点を指摘している。

- (41) 親鸞は「自力」を、単に「他(者)」に対する「自身」による「主体的な行為・努力」(「自分の力」と定めるのではなく、その概念基底を「信罪福心(罪福を信ずる心)」にあると強調する。すなわち、親鸞は、当稿においても言及した「実体的因果説」にいう「善因善果・悪因悪果」の「業報思想」「運命論」への執心を「自力」であると説示するのである。ゆえに「他力」についても、実有的な「他者」から受持される「善根功德」の「回向(自力)」を「他力」と理解するのではなく、あくまでも「如来(如より来生)」する「(徳)用(方便法身)」を、「他力」(他力回向・往還二回向)と呼ぶ親鸞の了解が自ずと明らかにもなる。詳細は、拙稿「親鸞のいう「自力」とは」(『印度学仏教学研究』六三巻第二号、二〇一五年)を参照のこと。

- (42) 親鸞は「本則三三三の品なれど 一二もかはることぞなき」に「もとは九品の衆生の、報土に生れぬれば、一人もかはることなしとなり」(『註釈版聖典』五八六頁)と左訓する。

- (43) 詳細は、拙稿「曇鸞が説示する「願生往生」の構造とその思想基軸―親鸞が語る「無生の生」義の意趣とは―(その一)」の註記(5)を参照のこと。

- (44) 武田龍精氏は「往生」原理的構造が今まで論じ来たった如き在り方として成立するためには、全構造そのものが「空」の場に立たなければならぬ。かかる場ではじめて、現存在が根元的に現存在となる「往生」という「自己」行為が縁起的構造となるのであり、大乘仏教根本理念としての「往生」が成立する。「(往生の原理的構造―曇鸞の因縁生義を根低として―(七六頁)と示している。

- (45) 曇鸞は、この引文に続き同じ文脈で「問ひていはく、上に、生は無生なりと知るといふは、まさに

これ上品生のものなるべし。もし下下品の人の、十念に乗じて往生するは、あに実の生を取るにあらずや。ただ実の生を取らば、すなはち二執に墮しなん。一には、おそらくは往生を得ざらん。二には、おそらくはさらに生ずとも惑ひを生ぜん。答ふ。たとへば浄摩尼珠を、これを濁水に置けば、水すなはち清浄なるがごとし。もし人、無量生死の罪濁にありといへども、かの阿弥陀如来の至極無生清浄の宝珠の名号を聞きて、これを濁心に投ぐれば、念々のうちに罪滅して心浄まり、すなはち往生を得。またこれ摩尼珠を玄黄の幣をもつて裹みて、これを水に投ぐれば、水すなはち玄黄にしてもつばら物の色のごとくなり。かの清浄仏土に阿弥陀如来無上の宝珠まします。無量の莊嚴功德成就の帛をもつて裹みて、これを往生するところのひとの心水に投ぐれば、あに生見を転じて無生の智となすことあたはざらんや。また氷の上に火を燃くに、火猛ければすなはち氷解く。氷解くればすなはち火滅するがごとし。かの下品の人、法性無生を知らずといへども、ただ仏名を称する力をもつて往生の意をなして、かの土に生ぜん願ずるに、かの土はこれ無生の界なれば、見生の火、自然に滅するなり。」(『浄土真宗聖典七祖篇(註釈版)』一二五〜六頁)との問答を展開し、ここに、いわゆる「氷上燃火」の喩えを示している。

これらに関連して親鸞は、先引の和讃(「無生の生」)の前首に「安樂仏国にいたるには 無上宝珠の名号と 眞実信心ひとつにて 無別道故とときたまふ」と語り、その「無上宝珠」に「如意宝珠のたまなり。この宝珠は濁れる水に入れば、水はすめども身さびあらず。水晶は濁り水に入れば、身さびある。かるがゆゑに水晶をば万行万善にたとへ、宝珠をば名号にたとふ」(『註釈版聖典』五六八頁)と左訓していく。

なお、いまいう『論註』下巻「解義分・觀察体相章」の「生即無生」義・「氷上燃火」(下下品

人の十念往生) 義における「往生・願生」の積成問答と、上巻・総説分「願生問答」に説示される「不二不異」という「往生」原理との関連について、武田龍精氏は、上巻「願生問答」は「往生の原理的構造を述べ」、下巻「生即無生」「水上燃火」義は「かかる原理を根拠として往生が阿弥陀仏救済の躍動の実践にいかにかかわるかを示すものと言えらる。」(「往生の原理的構造―曇鸞の因縁生義を根拠として―」六一頁)と述べる。そして、かかる大乘空説に基づく「願生往生」の原理が、天親菩薩という高位の菩薩だけにではなく、いわゆる善男子・善女人・下下品の凡夫等にも適用されることを、「何も天親菩薩所願の生のみが因縁義だとの主張と見做す必要はなく、むしろ、大乘根本理念たる縁起の哲理に契う「生」の在り方が「往生」の真実相なることの教説と見做すならば、そのことは一切衆生の真実なる「往生」の在り方を開顕せるものと言わなければならぬ。」「因縁生即是不生・不二不異・因果相統」と定義された「往生」理念は論主のみならず一切衆生の「往生」義でもある。」(以上「往生の原理的構造―曇鸞の因縁生義を根拠として―」六四・七三頁)と語る。親鸞は『浄土文類聚鈔』に「証といふは、すなはち利他円満の妙果なり。すなはちこれ必至滅度の願(第十一願)より出でたり。また証大涅槃の願と名づけ、また往相証果の願と名づくべし。すなはちこれ清浄真実・至極畢竟無生なり。」(『註釈版聖典』四八一頁)と示す。

(47) これらに関して、山口益氏は「三論・四論の学流にあった曇鸞は、その生とは、龍樹の諸法不生論によって、遮けられたような「実体としての物が生ずる」という生でないことは固よりであって、その生は、因縁生であり仮名生である、という。(中略) 因縁生であり仮名生であるということ、縁起における生起の次第において認められる生であり、従って因施設としての生であるということである。(中略) 空義の境地とは、戲論寂滅の彼方(空性↓空用↓)に世間的実用としての能所が

建設され・施設せられてある世界であって、そこへ生ずるといふことは、生じながら実体としての生はそこでは否定せられるのであるから、生そのままが生なのである。宗祖の高僧和讃の曇鸞和讃の「如来清浄本願の無生の生」という無生の生である。」(『世親の浄土論』六五―六頁)と述べている。

(48) 親鸞は「信巻」において、これに続き『涅槃經』(師子吼品)を引用し「四暴流」を「また涅槃は名づけて洲渚とす。なにをもつてのゆゑに、四大の暴河に漂ふことあたはざるがゆゑに。なんらをか四つとする。一つには欲暴、二つには有暴、三つには見暴、四つには無明暴なり。このゆゑに涅槃を名づけて洲渚とす」(二五五頁)と示す。

(49) 親鸞は「方便化身土」について「方便化身土巻」冒頭に「つつしんで化身土を顕さば、仏は『無量寿仏觀經』の説のごとし、真身觀の仏これなり。土は『觀經』の浄土これなり。また『菩薩瓔胎經』等の説のごとし、すなはち懈慢界これなり。また『大無量壽經』の説のごとし、すなはち疑城胎宮これなり。」(三七五頁)と明示する。なお、親鸞は『三經往生文類』をはじめ諸処に、「方便化身土」への往生を「觀經往生」双樹林下往生・「弥陀經往生」難思往生と示している。

(50) 親鸞は「権仮方便」について「これによりて方便の願(第十九願)を案ずるに、仮あり真あり、また行あり信あり。願とはすなはちこれ臨終現前の願なり。行とはすなはちこれ修諸功德の善なり。信とはすなはちこれ至心・発願・欲生の心なり。この願の行信によりて、浄土の要門、方便権仮を顕開す。」(「化身土巻」三九二頁)、「聖道権仮の方便に 衆生ひさしくとどまりて 諸有に流転の身とぞなる 悲願の一乗帰命せよ」(『浄土和讃』「大經讚」五六九頁、以上『註釈版聖典』)と示し、これを「要門・真門」「聖道門」の説示であると理解する。

なお、『仏教大辞彙』（龍谷大学編、富山房、一九二二年）の「權假」の項にも、これを「真実に対する。暫用還廢を義とす。真実法に引入する為めに暫く用ひて、還て廢する法門を云ふ。即ち階梯として設けたる法門なり。權法・權教といふは此權假の教法を云ふ。（中略）真宗にて弘願真実の法義に対して真門・要門の法義より、遠く聖道門に至るまで權假方便とするが如きはなり。」（第二卷・一四三〇頁）と、また「方便化身土」の項には「是れ弥陀法が權假方便の為に化現したる身土なれば方便化身土と云ふ。教行信証卷六を方便化身土の卷と称するが如きは是れなり。」と、「方便化土」の項には「仏、其機の為めに此土を化現して誘引す。化現の仏土なるが故に化土と云ひ、權假方便の為にして真実に非ざるが故に方便と稱し、又假の仏土と云ふ。（中略）各、數に限量あり、形に大小あり、相に定相ありて、真仏土の相即無相、無相即相、鎔融無碍の妙境に逍遙すると異なり。」（以上、第六卷・四一五四頁）と説明している。

(51) 親鸞は「如より來生（如來）」について「証卷」には「実相はすなはちこれ法性なり。法性はすなはちこれ真如なり。真如はすなはちこれ一如なり。しかれば弥陀如來は如より來生して、報・応・化、種々の身を示し現じたまふなり。」（三〇七頁）と、また『唯信鈔文意』には「來」はかへるといふ、きたらしむといふ、法性のみやこへむかへ率てきたらしめかへらしむといふ。法性のみやこより、衆生利益のためにこの娑婆界にきたるゆゑに、「來」をきたるといふなり。法性のさとりをひらくゆゑに、「來」をかへるといふなり。」（七〇五頁、以上『註釈版聖典』・『經』（大經卷下）には、「從如來生」とのたまへり、從如といふは眞如よりとまうす、來生といふはきたり生ずといふなり。」（『眞宗聖教全書』・二「宗祖部」）大八木興文堂・昭和四八年、六二六頁）・「來」は浄土へきたらしむといふ、これすなはち若不生者のちかひをあらはす御のりなり。穢土をすてて眞実報

土にきたらしむとなり、すなはち他力をあらはず御ことなり。また「来」はかへるといふ。かへるといふは、願海に入りぬるによりてかならず大涅槃にいたるを、法性のみやこへかへると申すなり。法性のみやこといふは、法身と申す如来のさとりを自然にひらくときを、みやこへかへるといふなり。これを、真如実相を証すとも申す、無為法身ともいふ、滅度に至るともいふ、法性の常樂を証すとも申すなり。このさとりをうれば、すなはち大慈大悲きはまりて生死海にかへり入りてよろづの有情をたすくるを、普賢の徳に帰せしむと申す。この利益におもむくを「来」といふ。これを法性のみやこへかへると申すなり。」(『註釈版聖典』七〇二頁)と説示している。

(52)

親鸞は、「撰取して捨てたまはず。ゆゑに阿弥陀仏(如来)と名づけたてまつると。これを他力といふ。」(一八七頁)・「他力といふは如来の本願力なり。『論』(論註・下)にはく、「本願力といふは、大菩薩、法身のなかにして、つねに三昧にましまして、種々の身、種々の神通、種々の説法を現じたまふことを示す。」(一九〇頁)・「横」はよこさまといふ、如来の願力なり、他力を申すなり」(六七三頁)・「本願力の回向」(二〇五頁)・「往還の回向は他力による」(二〇六頁)・「如来願力回向」(五四〇頁)・「如来二種の回向」(六〇四、六〇八頁)・「この本願力の回向をもって、如来の回向に二種あり」(七二二頁、以上『註釈版聖典』)等と示し、諸処に「阿弥陀如来」||「他力」||「如来の本願(力)」||「本願力の回向」||「如来願力回向」||「如来二種の回向」等が同義であることを述べている。したがって、「往還の二種回向」も「如来」(||他力)の「用」の内に語られていく。なお「如来二種の回向」「如来の本願(力)」等という場合の格助詞「の」には、「如来」を基本とする「所有・所属・名称」と共に「資格・同格」の意がある(『学研全訳古語辞典』学研教育出版、二〇一四年)。

(53) 『真宗聖教全書・二』「宗祖部」六三一頁。

(54) かかる文言の全文は「この一如宝よりかたちをあらはして、法蔵菩薩となりのたまひて、無碍のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆゑに、報身如来と申すなり。これを尽十方無碍光仏となづけたてまつれるなり。この如来を南無不可思議光仏とも申すなり。この如来を方便法身とは申すなり。方便と申すは、かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふを申すなり。すなはち阿弥陀仏なり。この如来は光明なり、光明は智慧なり、智慧はひかりのかたちなり、智慧またかたちなければ不可思議光仏と申すなり。この如来、十方微塵世界にみちたまへるがゆゑに、無辺光仏と申す。しかれば、世親菩薩（天親）は尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまへり。『註釈版聖典』六九〇頁」と示されている。

(55) 「善巧方便」について親鸞は『高僧和讃』（善導讃）に「釈迦・弥陀は慈悲の父母 種々に善巧方便し われらが無上の信心を 發起せしめたまひけり」（五九一頁）と、また『入出二門偈』には「阿弥陀仏正遍知の、もろもろの群生を善巧方便して、安樂国に生ぜん意をなさしめたまふゆゑなり。」（五四六頁）、「真宗に遇ひがたし、信を得ること難し、難のなかの難、これに過ぎたるはなし。釈迦・諸仏、これ真実慈悲の父母なり。種々善巧方便をもつて、われらが無上の真実信を發起せしめたまふ。」（五五〇頁）と示す。また「善巧方便」に同じく「巧方便」も使用する―『入出二門偈』（五四八頁）、『般舟讚』引文（一七〇頁）、『華嚴経』引文（二三九頁）、『論註』引文（三二五〜七頁、以上『註釈版聖典』―。「証卷」の『論註』引文には「巧方便」とは、いはく、菩薩願ずらく、〈おのれが智慧の火をもつて一切衆生の煩惱の草木を焼かんと、もし一衆生として成仏せざることあらば、われ仏にならじ〉と。（中略）その身を後にして身を先にするをもつてのゆゑに、巧方便

と名づく。このなかに〈方便〉といふは、いはく作願して一切衆生を撰取して、ともに同じくかの安樂仏国に生ぜしむ。かの仏国はすなはちこれ畢竟成仏の道路、無上の方便なり。」〔註釈版聖典〕三二六頁〕と説明される。

- (56) 親鸞は、かかる「誘引」について「ここをもつて釈迦牟尼仏、福德蔵を顕説して群生海を誘引し、阿弥陀如来、本誓願を發してあまねく諸有海を化したまふ。すでにして悲願います。修諸功德の願（第十九願）と名づく、また臨終現前の願と名づく、また現前導生の願と名づく、また来迎引接の願と名づく、また至心發願の願と名づくべきなり。（三七五頁）」と、また「悲引」については、「しかればすなはち釈迦牟尼仏は、功德蔵を開演して、十方濁世を勸化したまふ。阿弥陀如来はもと果遂の誓この果遂の願とは二十願なり を發して、諸有の群生海を悲引したまへり。すでにして悲願います。植諸徳本の願と名づく、また係念定生の願と名づく、また不果遂者の願と名づく、また至心回向の願と名づくべきなり。（三九九頁）」と示し、その「方便化身土」の「権仮方便」としての「用」を語る。そして『浄土和讃』には「大聖おのおのもるともに 凡愚底下のつみびとを 逆悪もらさぬ誓願に 方便引入せしめけり」（五七〇頁、以上『註釈版聖典』）と示し、いまい「誘引・悲引」を「方便引入」とも語る。

- (57) 以上、詳細は拙稿「『俱会一処』の浄土観と親鸞の弥陀身土思想」（一九九九年『日本浄土教と親鸞教学』所収）を参照のこと。

- (58) 名畑應順校注『親鸞和讃集』（岩波文庫・一九七六年）一六頁。なお『註釈版聖典』でも、ここに語られる「有無」について「有見と無見。あらゆる事物を、実に有りとみなすことと無しとみなすこと。いずれも誤った見解なので邪見という。」（一四四八頁）と説明されている。

(59) なお、親鸞は、この和讃に続き、「光雲無碍如虚空 一切の有碍にさわりなし 光沢かぶらぬものぞなき 難思議を帰命せよ」(五五七頁)と述べ、その「光沢」について「ひかりのあたるゆゑに智慧の出でくるなり」と左訓し、「真仏土」の「如来」する「用」が「智慧」であることを、すなわち「この如来は光明なり、光明は智慧なり、智慧はひかりのかたちなり」であることを示す。そして、この和讃に続き、さらに「清浄光明ならびなし 遇斯光のゆゑなれば 一切の業繫ものぞこりぬ 畢竟依を帰命せよ」(五五七頁、以上『註釈版聖典』)と語り、その「業繫」については「罪の繩にしばらるるなり」と左訓する。つまり、「真仏土」の「如来」する「用」である「智慧」＝「ひかりのかたち」が、実体的因果論に基づく業報思想の「業繫」からの解放と超克の道理(横超断四流)を信じさせるに他ならないことを説示するのである。

(60) 親鸞は「行巻」の「正信念仏偈」には「南天竺(南印度)に龍樹大士世に出でて、ことごとくよく有無の見を摧破せん。」(二〇四頁)と語り、また『高僧和讃』「龍樹讚」には「南天竺に比丘あらん 龍樹菩薩となづくべし 有無の邪見を破すべしと 世尊はかねてときたまふ」(五七八頁、以上『註釈版聖典』)と示す。

なお親鸞は、同様な大乘空説にいう思想的文脈から、また「即」の論理(「不断煩惱得涅槃」「煩惱菩提体無二・煩惱菩提一味」「かならず煩惱のこほりとけ すなはち菩提のみづとなる」―煩惱即菩提―「証知」生死即涅槃)を諸処に語っていく。

(61) なお、ここにいわれる「みな自然虚無の身、無極の体を受けたるなり」について親鸞は『浄土和讃』「讚阿弥陀仏偈和讃」に「顔容端正たぐひなし 精微妙軀非人天 虚無之身無極体 平等力を帰命せよ」と述べ「虚無之身無極体」に「法身如来なり・虚無之身といふは際もなき法身の体なり」と

左訓する。『註釈版聖典』の注記(三七二頁)にも「自然・虚無・無極は涅槃の異名。浄土における身体は涅槃の徳にかない、あらゆる限定を超えているという意。分別的な限定を超えた無為自然の浄土に生れたものは、色もなく形もない無限のさとり身となることをいう。」と説明されている。(62) 詳細は、拙稿「『俱会一処』の浄土観と親鸞の弥陀身土思想」(『日本浄土教と親鸞教学』所収)を参照のこと。

(63) このような主張は、当然その延長線上に語られる、親鸞の「還相廻向」解釈にも、また影響を及ぼしているようである。今世の娑婆から来世の有的な浄土への生まれ変わりととしての往生が「往相」であり、その往生後、今度は、その往生主体が、この娑婆世界に戻って来るがごときことを「還相」と呼ぶ二種廻向論が展開されているのも事実であろう(詳細は、山崎龍明氏「親鸞の二種廻向論―梅原猛氏の「生まれ変わりと還相」への疑義―」『印度学仏教学研究』第四三卷一号、一九九四年、を参照のこと)。そこには、実有的な来世・他世界への転生・往生と、その実体的な往生主体(および靈魂)が想定されているのであろう。

ただし、親鸞は「還相回向」について、まず『入出二門偈』に「菩薩は五種の門に入出して、自利他の行成就したまへり。不可思議兆載劫に、漸次に五種の門を成就したまへり。」(五四六頁)と明かし、『浄土論』『論註』『説の「五念門行」』「往相・還相廻向」を「往生者の所修」としてではなく、あくでも「法蔵所修の菩薩行」と定める。そして『如来二種回向文』には「二つに、還相回向といふは、『浄土論』にはく、「以本願力回向故 是名出第五門」と。これはこれ、還相の回向なり。このころは、一生補処の大願(第二十二願)にあらはれたり。大慈大悲の誓願は、『大経』(上)にのたまはく、「設我得仏(中略)これは如来の還相回向の御ちかひなり。これは他

力の還相の回向なれば、自利利他ともに行者の願樂にあらず、法蔵菩薩の誓願なり。」(七二三頁、以上『註釈版聖典』)と語り「還相廻向」を「行者の願樂にあらず」、あくでも「如来の還相回向の御ちかひなり・法蔵菩薩の誓願なり」として了解していく。すなわち、親鸞は「還相廻向」を、「三種(本願力)廻向」の一つである「往相廻向」に同じく、「如来」(本願力)の「用」として了解していくのである。なお、その詳細な考察は、また別の機会にゆずることとしたい。

(64) 親鸞は『論註』説示の「もし人、無上菩提心を発せずして、ただかの国土の受樂間なきを聞きて、樂のためのゆゑに生ぜんと願ぜん、またまさに往生を得ざるべきなり。」との「為樂願生」否定の文言を、「信巻」菩提心積ならびに「証巻」還相廻向釈に引文する。『註釈版聖典』二四七・三二六頁。

ところで、最近、宗派機関紙『本願寺新報』(二〇一五年五月二〇日)に本願寺派のある識者による次のような主張が掲載された。娑婆で死にわかれた人々との来世での再会を期待し、それを「樂しみ」として「また会える世界としての浄土(真仏土)」に願生することは、曇鸞・親鸞が否定する「為樂願生」にあたらぬとする見解のようである。それは「信心」の有無によって判断されるものであり、「信心」(剋念)があれば、たとえ死者との浄土での再会を欲求する願生であっても「為樂願生」にはあたらぬとする主張内容である。けれども、本来の「為樂願生」否定の曇鸞の説示・親鸞の引用意図は、そのような娑婆での愛別離苦の解決を来世の再会に求め、かかる世俗的「欲求・樂」の充足を得ようとする「為」の浄土願生をも全て「為樂願生」として否定する、と理解するのが通常であろう。ゆえに「為樂願生」ならびに、その「願生心」をも共に否定していくのである。かかる識者は、「信心」を頂けさえすれば、この「為樂願生」にはあたらぬと了解する

のであろうが、ただし、その場合の願生（心）の内容―「信心の智慧」とは相違する―は、明らかに「為樂願生」そのものであると言わざるを得ないであろう。

なお、その識者は、いまいう主張の論拠として、親鸞が処々に引用する『論註』の「もし人ただかの国土の清浄安楽なるを聞きて、剋念して生ぜんと願ぜんものと、また往生を得るものとは、すなはち正定聚に入る」との文言を示している。これを典拠に「国土の清浄安楽なるを聞きて剋念して生ぜんと願ぜん」とする「信心」（剋念）であれば、「清浄安楽」＝「来世での死者との再会」の願求は「為樂願生」ではないと語るようである。しかし、『論註』所説の「国土の清浄安楽」とは、「真実功德相」である「三嚴二十九種莊嚴」の「総相」として語られる「清浄功德」をいうのである。それは「空・無我」すなわち「法性・清浄平等無為法身・実相」への清浄化の徳用を示す言葉である。ゆえに『論註』には、例えば「菩薩の智慧清浄の業より起りて仏事を莊嚴す。法性によりて清浄の相に入る。この法顛倒せず、虚偽ならず。名づけて真実功德となす。いかんが顛倒せざる。法性によりて二諦に順ずるがゆゑなり。いかんが虚偽ならざる。衆生を接して畢竟浄に入らしむるがゆゑなり。」（『行巻』『論註』引文、一五八頁）、「安楽浄土はもろもろの往生するもの、不浄の色なく、不浄の心なし。畢竟じてみな清浄平等無為法身を得ることは、安楽国土清浄の性、成就せるをもつてのゆゑなり。」（『真仏土巻』『論註』引文、三五九頁、以上『注釈版聖典』）と説示され、これを親鸞は、そのまま引文するのである。つまり「国土の清浄安楽」とは、世俗衆生の生死の苦が「清浄功德」の用として「清浄」化され、涅槃の徳用にかない超克されていく事態をあらわすものである。そして、その生死の超克を、あくまでも出世間的「楽」によせて「清浄安楽」と呼ぶのであり、その「安楽」は決して、世俗の欲求を満足させるような世間的「楽」という意味ではない。

そのことは「真仏土巻」「涅槃經」引文等からも明らかであり、そこに親鸞は「極樂・常樂・安樂」の「樂」を、あくまでも世俗にいう衆生の実有の「諸樂」を断じた「無苦無樂」(不苦不樂)に代表される「四樂」―断受樂・寂靜樂・一切智樂(覚知樂)・不壞樂―という「大樂」であると了解するのである(『注釈版聖典』三四五頁)。法然(および源信)が語るような衆生の世間的欲求を満たすための実有的な「極樂」・「十樂」(『來世安樂』の「樂」ではなく、「滅度・寂滅・涅槃・無為・実相・法性・真如・一如」等と同義であると説示されている。したがって、『阿弥陀經』に「俱会一処」と説示され、源信・法然によって「聖衆俱会の樂」と理解された「極樂」のその内容も、親鸞が明かす「極樂・常樂・安樂」の「真仏土」という真実からは「無苦無樂」として遮され、真仮分別される対象となっていく。すなわち「俱会一処・聖衆俱会の樂」がその得益として強調されていくような実有的な「極樂(浄土)」の概念は、親鸞のいう「真仏土・真の報仏土」とは明確に「真仮分別」されるべきものであり、あくまでも、それは「方便化身土」としての弥陀身土の表現形式であるといえよう(以上、詳細は拙稿「俱会一処」の浄土観と親鸞の弥陀身土思想」を参照のこと)。

(65) いまいう様々な問題・疑問点についての筆者による問題提起(『築地新報』二〇〇九年九月)と、それに対する宗門内の一部からの「また出会える世界Ⅱ俱会一処Ⅱ真仏土(真の報仏土)」と理解しなければならぬ」との批判(『中外日報』二〇〇九年十一月)、さらにその批判に対する筆者の反駁(拙書『親鸞の弥陀身土論―阿弥陀如来・浄土とは―』二〇一三年)など、一連の顛末については、すでに拙稿「曇鸞が説示する「願生往生」の構造とその思想基軸(その一)」の註記(2)に述べたとおりである。

なお、二〇一五年、四月二十日の宗派機関紙『本願寺新報』には新たに、本願寺派の識者による「また会える世界としてお浄土をとらえ」なければならぬ、ここでは「懐かしい方々に再会できる」、そのような「聖人が待つ浄土へ生まれていく」ことが浄土往生である、との主張が明確な文言として掲載された。それとともに、その主張に対する素朴な疑問・問題提起等は「学問を鼻にかけている人」「漢文を読むことのできる自分は次元の高い教えが理解できるといふ傲慢な姿勢」「親鸞聖人が「おほそらごとのかたち」といわれ、最も嫌われた姿勢」であるとの愚民観的な言葉までもが明示されている。―ならば、親鸞による漢文文献の述作の意味・存在意義は？と問うのは私だけであるのか。なお、いまいう主張の根拠は、親鸞の公的な漢文文献はいうまでもなく公的な和語聖教にも見いだし得ないのが事実である。私信である御消息の一部を、その論拠として恣意的に理解しようとしているのであろう。―

けれども、これら『本願寺新報』掲載の主張への反論として、同じく本願寺派の碩学であり勸学寮頭を担われた村上速水勸学の言葉を示すならば、氏は「この如来観こそが、彼（親鸞）の見仏来迎を否定する思想の根底に横わるものではなかったであろうか。」・「親鸞においては、人間の相対知見によって捉えられるものは、いずれにしても如来の真容ではない、と否定する考えがあったのではなからうか。」（『親鸞教義の研究』永田文昌堂、一九六八年、三三七頁）、「彼のよろこびは撰取不捨の利益にあずかったという、獲信の一念にあったことは疑うべくもない。（中略）だから、彼のすくいはそのすでに完結しているといつてよい。（中略）もしそのほかに、さらに望むべき「未来の浄土」があったとするならば、現実には依然として空しいものがあったとせざるを得ないし、真に充実していたとは言えないであろう。」・「第十八願の信樂は、自力欲生心―未来の浄土を希求

する心、の否定の上に成り立っている。」(「親鸞のよろこび」——『続・親鸞教義の研究』永田文昌堂、一九八九年、所収—九七・一〇一頁)と説示されている。

また同じく本願寺派の碩学である上田義文氏も「ひかりの御かたち」が、方便法身の阿弥陀仏の「かたち」であるが、それは色もなく形もないと言われる。この色と並べて言われる形は、我々が日常生活の中で色とともに見る所の形であり、我々の視覚の対象である。阿弥陀仏は光に喩えられ、その本質は智慧であるから、それはむろん視覚の対象になる諸々の物体がもつような形はない。そういう意味で「法性法身とおなじ」と言われるわけである。(中略)方便法身の仏や浄土は「ひかり(智慧)の御かたち」であって、我々が住んでいる生死界の物質の形に比べると、色もなく形もないのである。我々の生きている色と形のある世界に対して、二種法身は、ともに無相である。(二八三頁)「無上仏の本質が真如・法性であることは、自力仏教も他力仏教も変わりはない。しかしその無相に到達する道筋が違う——方便法身の阿弥陀仏の本願力によって撰取されて初めて無相に至ることができると考えるのが他力仏教である。(一八四頁)」「だから阿弥陀仏の本願や名号を信心獲得によって知ることは、そういう自然・他力と一味となり、かたちなき無上仏を知ることになっていくわけである。(二八九頁)」「親鸞が信心と呼んだ心は、(中略)広くて深くて、弥陀仏・本願・名号などという「かたち」を超えて、全く形のない無上仏にまで拡がり、深まっているのである。彼は念仏を称えながら、そのかたち(文字や音声や意味・観念——眼で見る形や心に描くかたち)を超えて、何のかたちもなく働いて働く自然と呼ばれる実在(生きて働く力)の中に生きていたのだと思われる。それで「弥陀仏は自然のよう(無上仏)をしらせんれうなり」と言うことができるのであろう。(一九二頁)」「(同著『親鸞の思想構造』春秋社、一九九三年)と述べている。

同じく本願寺派の山崎龍明氏も、一般社会の方々を対象にした真宗への入門書（同著『ポケット親鸞の教え』中経出版、二〇〇九年）において、同様な弥陀身土観を諸処に解りやすく言及、展開している。

さらに、本願寺派・大谷光真前御門主も「たしかに「浄土で会いましょう」とか、「今この世で別れても、またあの世で会いましょう」と言うときに、この世に生きている今の私たちが目にしたり手で感じるような形や色がそのまま死後にもあってそこで再会できる、という考え方はできないと思います。中国浄土教の仏教書も、そういう説明で終わっているわけではないと思いますね。阿弥陀経などには、浄土には鳥がいて、花が咲いて、美しい音楽が流れているとか、かなりきらびやかな世界が描かれています。それをそのまま、今私たちが見ているようなものと同じかたちで、単純にこの世をあの世にもっていったようなものとして受け取るのは無理ですし、その必要はないと思います。」・「親鸞聖人ご自身の書かれたものを読むと、やはりお浄土に往くということはたびたびおっしゃっていますけど、往くことに定まった今の人生そのものが非常に大事であるということも強調されている。しかも、お浄土に往くということは、単純に美しく楽しい世界に往くということではなくて、仏になる、成仏する、往生成仏ということを親鸞聖人は重要視されている。つまり、仏教の基本だと思えますが、さとりを開くということをおっしゃっているんです。」（同『今、ここに生きる仏教』平凡社、二〇一〇年、八五・九〇頁）と発言されている。

ところで、以前の拙稿にも論究したごとく、「また出会える世界Ⅱ俱会一処Ⅱ真仏土」との主張の典拠は、ただただ限定された一個人に宛てた「高田の入道殿」「有阿弥陀仏」への次のような『御消息』の言葉のみによることとなる。「かならずかならずさきだちてまたせ給候覽、かならず

かならずまいりあふべく候」「かならずかならず一ところへまいりあふべく候。」(高田の入道殿)、
「さだめてさきだちて往生し候はんずれば、浄土にてかならずかならずまぢまいらせさふべし。」
(有阿弥陀仏 御返事) — なお、原典となる『阿弥陀経』所説の「俱会一処」では、あくまでも
「諸上善人」との「俱に一処に会すること」を語る。これらのみを典拠とし、その「限定された
個人に宛てるお手紙・消息」に語られる「一ところへまいりあふ」「さきだちてまたせ・往生し」
「浄土にてかならずかならずまぢまいらせさふら」との表現を「懐かしい方々との俱会一処・再会
の場」真仏土」と主張するのである。けれども、そのような「俱会一処」の明言は、親鸞の意志に
よって公に示されたであろう漢文・和語の聖教には見ることが出来ない。「公的な文書」と「限定
された個人に宛てるお手紙・消息」——とくに親しい人を失った門弟・縁者たちへの消息——とは、
たとえ親鸞であっても表現のニュアンスが異なってくるのは当然であろう。そもそも、いまいう消
息の文言を、あえて法然があらわすような「俱会一処」観によって理解主張しなくとも、素直に、
真実証の無上涅槃という「一ところへまいりあふ」、あるいは世俗的時間論のよせて「さきに往生
成仏の証果を」、無為涅槃界から如来する回向のうちに「さきに浄土の証果にて待っている」と理
解すれば、何も問題は無いはずであろう。なぜ、そこに法然が語った「俱会一処」の得益の概念を、
あえて語らなければならぬ必要性があるのであるのか——『阿弥陀経』原意や源信の説示とは異な
り、法然は「聖衆」のみではなく、先立ち去った「父母・師長・朋友・知識・妻子・眷属」との「俱会
一処」の得益をあくまでも強調しようとする。 (以上、詳細は拙稿「俱会一処」の浄土観と親鸞
の弥陀身土思想」・拙書『親鸞の弥陀身土論—阿弥陀如来・浄土とは—」を参照のこと)

にもかかわらず、いまいう「俱会一処」の弥陀身土観こそが、懐かしい方々に再会できる真仏土

であるとの主張が、近年、ことに強く強調される傾向にある。もちろん、そのような主張にある教
学的リスクを甘受しなくてはならないのは、いつも社会に接している現場・末寺の僧侶であろう。
そのことは、次の『中外日報』（二〇〇八年七月三十一日）の記事が物語っている。

「―「別離苦の救い」で自由討議本願寺派安居―〈本願寺派の安居で、二十五日、「別離苦の救
い―突然死の悲しみを考える」をテーマに自由討議が行なわれた。パネルディスカッション形式で、
肉親や愛する人を突然に失った人々の悲しみや苦悩に僧侶としてどう向き合うかを論じ合った。
「俱会一処」「また浄土で会える」――浄土真宗の僧侶ならば、葬儀などに臨んで一度は口にしたこ
とがあるであろうこのような言葉は、肉親や愛する人たちを突然に失い悲嘆に暮れる人たちの救い
となるのか。「僧侶にとって死は日常的」。発言者の一人は「本当に悲しんでいる人の前で言葉は役
に立たない。ただ沈黙あるのみ」と指摘。『「俱会一処」のような言葉は僧侶の言い訳だ。このよう
な言葉で安易に浄土を語ることで、肉親らの死に接した人たちの中に芽生えつつある聴聞の芽を摘
んでしまう恐れもある」と述べた。抜きがたい僧侶の教化者の意識。無意識のうちに高みに立ち慰
めの言葉をかけてしまっではないか。僧侶はカウンセラーではない。その役割には限界があ
る……。自らを省みて別離苦に向き合う僧侶の姿を模索する中から浮かび上がったのは「伴走者と
しての僧侶」というあり方だ。「別離苦は人によってさまざま。ただ一つ言えるのは、人はこれか
ら先も生きていかねばならないということ。そのためには、不用意な慰めの言葉をかける善意の第
三者ではなく、悲しみに寄り添う伴走者が必要」「聖教には愛別離苦を受け止め乗り越える道が示
されている。僧侶によって立つ基盤は聖教。（中略）これが今回の自由討議の一つの結論だった。」
このような真宗僧侶による真摯な問題提起への学術的対応の必要性は、世俗的な「メンツや対面

議論の勝ち負け」―本願寺派のある識者が述べたとされる―の話だけでは済まされない問題であろう。また「傲慢な姿勢」として切り捨てられるべきものでもないはずである。

河智義邦氏も、かかる「俱会一処」の浄土観に関して「真宗の往生観の核心のように語られることの多い「俱会一処」観に関しては、その浄土観に照らしても慎重な理解の仕方が必要と思われる。信楽峻鷹は（中略）これを「信の世界」における出逢いではなく、それならならぬとしている。その出逢いの「場所」について考えてみると、それは死後の場所的実体界としての浄土で再会するというのではなく、むしろ長谷正當の言葉を借りて言うと、「自己の内面的深み」において生成された「宗教的信の世界」、即ち「情意の世界の深み」において出逢うことを意味するものと解釈するのが妥当と言えよう。（中略）これは、単なる「待ち合わせ」を意味するのではない。その意趣は、自力各別の心（自力のはからい）を捨て、等しく他力回向の信を得て、浄土に往生し、自他や時の違いを超えて一如に溶けあうことを説くための、教化・勸信の言葉と解釈されるべき内容である。」（『親鸞浄土教における還相回向論の特質―その構造と具体性について』三五―頁、武田龍精博士退職記念論集『科学時代における人間と宗教』法蔵館、二〇一〇年、所収）と述べている。

なお、川添泰信氏は「俱会一処」の語句使用について「真宗歴代の覚如、存覚、蓮如においても管見の及ぶかぎり「俱会一処」語句は見ることでできない」（『親鸞における俱会一処の問題』『印度学仏教学研究』四五―二、一九九七年、四九頁）とも指摘されている。いうならば、覚如、存覚、蓮如においても、弥陀身を「俱会一処」として理解する必要性は皆無であったのであろう。江戸期における浄土異流派等からの影響とされる「俱会一処」の強調ではあるが、ただ、私は、現在の真宗教学において、どうしても娑婆で離れなれなくなった人々との再会、また出会える世界を弥陀

身土として説くというのであるならば、その場合は、あえて「方便化身土」（報中の化）の範疇内に摂すべきことを主張したまでである。もちろん、親鸞はじめ覚如、存覚、蓮如にも、「俱会一処」という語句の使用がないことを考えると、「俱会一処」の弥陀身土観それは真宗において問題とする以前の次元であったのかもしれない。

(66)

いまいう「自然の浄土」に関して、親鸞は『高僧和讃』『善導讃』に「五濁悪世のわれらこそ 金剛の信心ばかりにて ながく生死をすてはてて 自然の浄土にいたるなれ」（五九一頁）、「信は願より生ずれば 念仏成仏自然なり 自然はすなはち報土なり 証大涅槃うたがはず」（五九二頁）と、また『入出二門偈』には「この信心をもつて一心と名づく。煩惱成就せる凡夫人、煩惱を断ぜずして涅槃を得、すなはちこれ安楽自然の徳なり。」（五四九頁、以上『註釈版聖典』）と述べ、「自然」を「報土・安楽（如来）」の用と語り、それはまた「煩惱成就せる凡夫人」が「煩惱を断ぜずして涅槃を得」という「念仏成仏」の「徳（用）」であることを示している。

なお、上田義文氏は、この「自然」について「彼は阿弥陀仏をよく知ることによって無上仏を知り、その働きを「自然」という語で表現したのである。（中略）不退に住する人は、他力と一味であることによって、かたち無くして働く「自然」（智慧・大悲）の働きを知り、それと一つとなって生きる。」（一九〇頁）・「信心が發起すると言われる真宗人の宗教的自覚は、「れう」と言われる弥陀の仏心を通して、かたちのない自然につながっている。自然（無上仏）はかたち無くして他力的に働き、行者をして然らしめる。行者から言えば、行者自身の自覚は自然につながりその根柢は無限に開かれている。」（一九八頁、以上『親鸞の思想構造』）と述べている。

書評・紹介…張忠義・張曉翔・淮芳『漢傳因明史論』

後藤康夫

はじめに

中国仏教界における漢訳・漢文文献に基づく因明研究（漢傳の因明研究、なおこの語は後述する）は、一九六六年より一〇年に及ぶ文化大革命^①の一時期中断を夾んで二〇〇年以上の長い歴史を有している。西洋近代仏教学の研究方法論等を取り入れ出した明治期の日本に遅れること数十年、古くは清末民初の時期まで遡り、清末から興る唯識学等の仏教活動復興期とも重なっている。因明文献は、当然のこととして大藏経では清以前から各種大藏経に収載されていたり、清でも雍正帝から乾隆帝の時代にかけて作成されて一七三八年（乾隆三年）に完成した勅版漢文大藏経（龍藏・乾隆版大藏経）に収載されていたにも関わらず、既に世間では非常に入手困難になってしまっていた。そのため因明研究の直接的復興は、慈恩大師基（六三二〜六八二）の『因明大疏』等の日本からの逆将来（“回歸”とも称している）及び一八九八年（光緒二十四年）同書の出版流通を契機として、本格的に因明研究が始められており、初期の段階では右記の出版等に貢献をしている楊仁山（文会）（一八三七〜一九一一）や章太炎（一八六九〜一九三六）・歐陽漸〔竟无〕（一八七一〜一九四三）等の在家の仏教学者たちが寄与している。なお、歐陽竟无と言えば、楊仁山の門下生であって、楊仁山の始めた金陵刻經處（仏教經典出版事業）^②を受け継ぎ、江蘇省南京の

支那内学院（内学院と略称）を創設して活動しており、今一人の学生であった太虚（一八八九〜一九四七）を創設者とした湖北省の武昌佛学院（現在、武昌は省都武漢の一地区）（佛学院と略称）との二学院が、中華民國時代の一時期、中国仏教界における指導的な立場にあった。この二学院ではそれぞれ、王恩洋（二八九七〜一九六四）^③と呂澂（一八九六〜一九八九）を内学院の二本柱、史一如（一八七六〜一九二五）と唐大圓（一八九〇〜一九四一）を佛学院太虚の片腕と称される学者たちがいた^④。二学院間では、殊に一九二一、二二年頃より約十年程は、佛学院の史一如と内学院の聶耦耕との間で論式を立てる場合の因明作法の問題、佛学院の唐慧綸と内学院の呂澂との間で釈尊入滅年代の問題、佛学院の太虚と内学院の景昌極との間で唯識教学における認識作用の四分（見分・相分・自証分・証自証分）中の相分別種子有無の問題で活発に論争をしている。

因明研究の蓄積は、時々の政治情勢によって紆余曲折はあるものの爾来百有余年続いて現在に至っている。この近代因明の事情は、張忠義・張曉翔・淮芳編著の『漢傳因明史論』（河北省哲学社会科学規畫項目成果）や鄭偉宏著の『漢傳佛教因明研究』^⑤等においても言及されている。両書とも近年に出版されているもので、中国仏教における因明展開史を概括的に述べており、外国人にとっても参照に足る書籍と言える。これらは決して新刊ではないものの近年出版された中ではよくまとめられており、一冊で中国因明研究の現在までの概況が体系的に理解できる好著であって、東アジア・中国の因明を理解する一助となる一書であろう。そこで、右記の二書の中から後に出版されている方の張忠義・張曉翔・淮芳編著の『漢傳因明史論』（甘肅民族出版社 二〇一〇年十二月）^⑥について聊か紹介しておきたいと思う次第である。一冊で中国因明研究が体系的に理解できる著作であるため、まずは紹介に先立ち各項目を担当した人々を含め著者や関係する人たちの出版努力に対し心より敬意を表しておきたい。

なお、読み手の便を考慮して原文にはない文章（説明文）や註記、所々に「評者附加」と称する文を加えている。また、中国語文献及び著者等の原文の簡体字使用は避け、日本語と共通しない文字は正字を使用することとして、日本語文献と区別をしておくこととする。さらに、本稿では原文の書籍の性質上、中国仏教におけるインド論理学等インド因明研究には言及しないことも併せて附言しておく。

一

書名に使われている「漢傳」とは中国へ伝来して来たことやその文献等をさすわけであるが、伝来後中国の地で発展してきたものも含むために「漢傳」に「佛教」を加えた「漢傳佛教」と言えば漢訳・漢文文献を中心とした中国仏教と言いつ換えることは可能である。なお「漢傳」に対しては別に「藏傳」と言う言葉があり、こちらはチベットへの伝来をさして、両伝では明確に漢語^⑦文献とチベット語文献とで区別されている。その「漢傳」における因明学分野が本書である。

文革後、再び始まった一九八〇年代以降の因明研究は、漢文因明典籍の研究そのものと西洋論理学との関係等が考究され、今日に至るまで続いている。そういう中で、因明研究が陸統とつづく状況^⑧下での本書上梓を藩劍英（華東師範大学）氏が玄奘の詩とされる「孤峰絶頂万余嶂。策仗攀萝漸渐登。行到目辺天上寺。白雲早伴二三僧」を引用しながら序文を寄せていることは示唆に富むものである。志し高き若い因明研究者に対し「白雲早伴二三僧」にかけて声援をおくことは、研究の頂上をめざし登攀する研究者への惜しめない期待であろう。まさに本書は上述編著者三人だけで成ったものではなく、後記によれば数多くの人が執筆しており、そこに明確に文責を伴う執筆箇所と名前を記し^⑨て、因明研究に関わる多く

人たちの編著の成果であることを示している。

本書は六章構成で、中国への伝来から広く伝播していく時期、衰退時期、復活時期、発展時期と言うように伝来萌芽期から現代までの時間軸に沿って記し、最終章に因明と論理学との関係を述べている。この伝来・発揚・衰退・復活・発展の見方は中国における因明展開のすがたとして認識されていることを反映している。

まず本書の目次構成を挙げれば次の通りである。

目録

第一章	萌芽期―古因明的傳播	1
第一節	古因明傳播史―漢傳古因明概述	1
第二節	古因明理論研究評介―几部漢傳古因明著作簡介	11
第三節	漢傳古因明与《文心雕龍》的關係	24
第二章	弘傳期―唐代的因明	32
第一節	唐代因明傳播史	32
第二節	唐代因明傳播主要人物簡介	39
第三節	唐代因明的東漸―東傳至新羅、日本等地的因明	107
第三章	湮没期―宋明時期的因明	116
第一節	宋明時期因明傳播史	116
第二節	宋明時期人物簡介	123

第四章 復蘇期―二〇世紀的因明

第一節 二〇世紀因明傳播史

第二節 二〇世紀因明傳播主要人物簡介

第五章 發展期―二一世紀初的因明

第一節 二一世紀初因明傳播史

第二節 二一世紀初因明傳播主要人物簡介

第六章 論因明的性質与對象

第一節 因明可以劃歸爲邏輯

第二節 因明不可化歸爲邏輯

参考文献

後記

以上右記原文のままでも十分読み取ることができるとは、強いて贅言ながら日本語に訳しておく
と以下の通りとなる。

目次

第一章	萌芽期―古因明の伝播	1
第一節	古因明伝播史―中国へ伝来した古因明の概略	1
第二節	古因明の理論研究への評価―中国へ伝来した古因明の著作紹介	11

243	239	237	234	234	224	214	214	159	140	140
-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----

	第三節	中国へ伝来した古因明と『文心雕龍』の関係	24
	第二章	弘伝期―唐代の因明	32
	第一節	唐代の因明伝播史	32
	第二節	唐代因明伝播の主要人物紹介	39
	第三節	唐代因明の東漸―新羅、日本等へ東伝する因明	107
	第三章	埋没期―宋明時期の因明	116
	第一節	宋明時期の因明伝播史	116
	第二節	宋明時期の人物紹介	123
	第四章	復活期―二〇世紀の因明	140
	第一節	二〇世紀因明伝播史	140
	第二節	二〇世紀因明伝播の主要人物紹介	159
	第五章	発展期―二一世紀初頭の因明	214
	第一節	二一世紀初頭の因明伝播史	214
	第二節	二一世紀初頭因明伝播の主要人物紹介	224
	第六章	因明の性質と対象を論じる	234
	第一節	因明は論理学に編入できる	234
	第二節	因明は論理学に編入できない	237
参考文献			239
後記			243

このような時間軸上の記述は、仏教研究書に関わらず所謂「通史」という形で上梓されることが比較的多いものの、全体像を叙述する上では極めて有効な描き方である。ただ、評者から見てこれは大きく二つに区分されよう。第一章から第三章までは伝来期から宋明期までの因明関係の僧侶を記しており、一般的に因明学展開を対象とする研究叙述にあたる。一方、第六章を除く第四章以降は近現代の因明研究者の事跡等を記しており、一般的に研究者の事跡・歴史等を記す学界史や研究史等に相当するであろう。日本の唯識研究^⑧に置き換えれば、言うなれば玄奘・基・慧沼・智周等の中国僧から善珠・真興・貞慶・良遍・基辨等の日本僧の教学研究及び南條文雄・佐伯旭雅の明治期より宇井白壽・深浦正文・富貴原章信・結城令聞・武邑尚邦等々各氏の事跡を一冊の書籍で閲読する感覚を得るものである。しかし、この感覚はおそらく著者たちは意識していないのかも知れない。何れにしろ、ここにもまた伝来期から現代までをひとまとまりにして記す中国での叙述方法の一端を垣間見られるものである。

さて、インドでの宗（主張）因（理由）喩（喩例）合（適合）結（結論）の五支作法から宗因喩の三支作法への因明論式を変更した陳那（四八〇～五四〇頃）を境としてそれ以前の古因明と以降の新因明とに区分されるために、まず古因明が伝来したとする。これが第一章「萌芽期―古因明の伝播」で中国への古因明の伝播を述べている。第一節「古因明伝播史―中国へ伝来した古因明の概略」では伝来状況、第二節「古因明の理論研究への評価―中国へ伝来した古因明の著作紹介」では『方便心論』^⑨『順中論』『如実論』『瑜伽師地論』『大乘阿毘達磨集論』『顕揚聖教論』の紹介、第三節「中国へ伝来した古因明と『文心雕龍』の関係」では劉勰の『文心雕龍』への影響を述べている。わたしたちが最初に疑問を持つのが、古因明は何時頃中国へ伝来したのかと言うことである。これに対して、第一節には最古の古因明の伝来を南北朝時

代、劉宋代に慧嚴（三六三〜四四三）・慧觀・謝靈運（三八五〜四三三）により曇無讖（二二八五〜四三三）訳『大般涅槃經』（北本）を【法顯（二三九？〜四二〇？）・仏駄跋陀羅（三五九〜四二九）訳『大般涅槃經』を参照しつつ、「評者附加】改編した『大般涅槃經』（南本）に古因明の論証方法が含まれているとして、最初期に位置付けている。実質的に最初の古因明文獻としては『方便心論』（吉迦夜・曇曜共訳）、及び龍樹の『廻諍論』（毘目智仙・瞿曇流支共訳）・『順中論』（瞿曇流支）を挙げ、『決定藏論』・世親の『思澤論』・『如実論』（真谛訳）等々を示している。ここでは南北朝時代を中心とした因明関連文獻の伝来状況を記しつつ広く伝播しなかった理由として次の五つを挙げている。

（一）古因明の著作及び知識そのものが弘伝に不利な要因が存在している。（二）情報伝達としての仏教諸派の栄枯盛衰が伝来した古因明の命運に影響している。（三）今後も成熟した翻訳紹介をしなければならぬ。（四）相対的に狭い伝播と研究範囲。（五）流動的な社会歴史状況。この五つを挙げていることは古因明が南北朝期の仏教界への影響の小ささという点で理解し易いことができるものである。これを評者が区分すると内在的要因としては（一）（三）、外在的要因としては（二）（四）（五）となる。即ち（一）では古因明理解という点では難解さがある点を示し、一例として『方便心論』『明造論品』での八種の論法を説く中にはその八種の中で誤解を誘発する恐れがある等を挙げている。論理構造の難しさを見ていることになろう。（二）では漢訳者の能力に直結するもので、漢訳の系統性と統一性に欠ける点や同一概念に対して異なる解釈と論証等から古因明の理解が困難であったこと。一方、（二）では古因明の知識伝播・発展の伝達の場合が仏教諸派であるために、その仏教諸派が栄えたり衰えたり、亦は王朝の廃仏政策に左右されるということ。（四）では古因明の翻訳紹介及び伝播は寺院を中心として行われており、社会への影響のない点、たとえ寺院内でも広く論争等に活用されておらず、研究する人々の少なさ、亦広範な地域で

の發展機会がなかった等々、社会等との関わりのないということ。(五)では当時の頻繁な王朝交替と戦乱の状況下にあったということ。このような理由付けをしている点は十分参考になる見解である。ただ第一節では、最も早いインド因明関連文献の伝来について『大般涅槃經』(南本)としながらもこの經典について本節及び後節の文献紹介の箇所でも触れておらず、「最早」とするだけにその内容に全く言及していない点は惜しまれる。

第三節では中国書籍が因明の影響を受けている点を挙げている。このように見ることは既に、われわれにとっても十分注目してよい見解である。劉宋代、劉勰^①のレトリック等文学理論の書『文心雕龍』^②には因明の論証方法及び因明における過失規定の影響が認められると指摘していることである。前者では、一般的に儒学書はたとえ命題を提示してもその論証までは行わないのに対して、仏教書は概ね論証を行っているというその点の影響を得て証明作業をしていると言っているのであって、『文心雕龍』は因明の影響を受けることで論証を試みているとする。具体的には数点取り上げており、幾つか挙げると、(一)「原道」(文学原理)において設問形式によって「文之爲徳也大」の論点を提示して、すぐに天文・人文は「自然の道」「文」であるという重要性を論証することと結びつき、上古の「人文一言」はどのように「自然の道」に符合するのか、これらが仏教の〈宗因喻〉の式と符合することによって推理の緊密性と反駁の余地を留めるという特色を明示している。以後各編において理によって例に到る方法等が用いられているとされている。(二)亦古因明の論式を用いる点は『方便心論』の〈言失〉〈語多〉〈義重〉を援用することであり、更に「正理」「般若」等『方便心論』等の仏教語句を連用すると言う肯定的用法は仏教教理と密接な関係のある古因明の援用とするのである。(三)譬喩について『方便心論』における八種の論理主題の第一の〈喩〉―実例を挙げて譬喩を作り論題を証明する方法、これが『文心雕龍』の譬喩を用いる論証方法

と同様であると言っているのである。一例として喩でも肯定の喩・同類喩として、「文才」と天地とが並存を証す場合には、宇宙・動物・植物を譬喩として論証を示すそのような事物を証することも各々「文才」の異なった表現方法であると見ている。このような比喩法はそれまでの儒学書と比べても描写性が多くを占め煌びやかで美しく音楽美を伴い動きが強いといった宗教文学の典型的特徴であって、これこそが「齊梁仏教界の慣用文章法」であると認じている。(四) 聖教量について、論理主題第五の〈知因〉の中の〈隨經書〉(聖言量)は仏教における經典文による証明に相当するために、『文心雕龍』では「文」は自然の道にはじまり儒家經典は人文の始りであるため、聖人のことば所謂儒学經典が文章の優劣を評価する重要な指標となると述べるのである。即ち、ここは仏典における經論文教証を儒学經典文に置き換えていることになる。

因明の過失規定との関係については、『文心雕龍』はその因明の〈過〉の影響を受けていると言っているのである。これは『方便心論』に言及する謬誤(墮負処・立論者の主張の敗北)―〈似因〉〈言失〉(ことばが理に乖く)等が『文心雕龍』にも示されている。誤った理由根拠による論証というその点を取って、不完全な知覚から誤った推理や比較をするものなので、『經書』の中で斷章取義して成立させることがそのような誤りを齎すことになるとしている。他にも、もともと疑問視される『緯書』に対しては『經書』と協調しない・聖訓等と適応しない・天命の要求と符合しない等々から後世の作であると論じたり(「正緯」)、『史記』記載の引用文に現れる錯誤を分析している。亦「誇飾」では文学とは真实性を重視すべきで客觀的事実に違背することに否定的であるため、文学作品は適度の誇張は認められても事実に違反することは完全にはできない等、総じて論拠に真实性が失われている・理由が不十分であるという誤りが認められるそのことが『方便心論』の〈似因〉(主張のための根拠が成立しない)に相当すると言っているのである。

この二点から『文心雕龍』へは作品理論の解明と論証方法において影響を受けていると断定している。劉勰の時代にはまだ系統だった完全な古因明理論は掌握できていないが、創作実践の中で古因明の方法運用は可能であったとし、『文心雕龍』創作に古因明の要素があることは否定できないという見解が示されている。

この関係について詳細な論述は本書の性格上無理な相談であろうが、それでも更に具体例を提示しつつ内奥に迫ることがあってもよかったのではないかと思う人もいるであろう。しかし、初期中国因明史上『文心雕龍』と因明との関係性を論じていることは、大いに参考になるものであろう。

二

新因明の伝来は、玄奘の漢訳を嚆矢とする。その玄奘によって齎された因明は第二章「弘伝期―唐代の因明」において述べている。この章では第一節「唐代の因明伝播史」で因明の伝来状況、第二節「唐代因明伝播の主要人物紹介」では玄奘・基・神泰・慧沼・文軌・呂才・文備・明覚・定賓・玄応・普光・鑿法師・義浄・智周の紹介、第三節「唐代因明の東漸―新羅、日本等へ東伝する因明」では新羅・日本の状況紹介を行っている。

第一節では玄奘帰国後の因明典籍翻訳事情に触れながら中国因明史上「僧俗の争い」と称されている呂才（六〇〇～六六五）との確執に言及している。事の発端は呂才が神泰の『因明正理門論述記』、『因明入正理論述記』^①・靖邁の『因明入正理論疏』^②及び明覚の義疏^③を手に入れて後、自ら「彼らの書は」執見によって誤っている。所説は矛盾している。……仏は一音によって説き示しているから……僧侶以外の者

を除く必要はない。私は公務以外の時間に註釈を施した^①と序文に記す『因明注解立破義図』^②を著している。このことを慧立は、呂才は仏門の者でない点、神泰等三人の解釈を剽窃したとする点、異端を述べている点、名譽を求めている点等から厳しく糾弾している。双方をそれぞれ支援する人たちまで集まりやがて時の皇帝太宗への上奏にまで事が及び、ついに勅により玄奘に呂才へ問い質させるまでに至ったという騒動である。既に玄奘在世中から正統な因明の護持に腐心していた状況が窺える事件であろう。このようなことは日本では案外知られていない事情であり、事実関係を知るだけでも参考に供されるものである。

ところで具体的な因明事情は第二節で紹介されており、玄奘を初めとして計一四名について述べている。1) まずその玄奘は漢訳については二、三点取り上げている。まず玄奘訳の因明專著、陳那(四八〇〜五四〇頃)の『因明正理門論』(『理門論』と略称)と商羯羅主(五〇〇〜五六〇頃)の『因明入正理論』(『入正理論』と略称)の書名について「因明」の二語が加上されている点である。その理由として次の点を挙げている。(一)因果の繋がりを明確にする「正しい理論」で、これは事物と現象との因果関係についてどのように正しい理論を明確にするのかの全く新しい研究であり、推理形式と規則を講じている理論である。(二)因明は陳那を以て時代を画して古新を分かつが、玄奘は「因明」の語を加えることで古因明との区別をしている。(三)「明因」^③の重要性を説明するためである。と説示している。特に(一)の因果関係の重視とは、因明論式中の〈因〉との混淆に注意して、あくまでも因縁の関係によって万物を理解し万物変遷の過程こそが因果の論証であり因果の推理であると見ている点にある。次に巫白慧氏教示により「因の三相」についての訳語に言及している。第一相〈遍是宗法性〉と第三相〈異品遍無性〉及び第二相〈同品定有性〉の「遍」と「定」の各語を附加している点である。これは既に第二相・第三相には限定詞の“eva”をつけて「定」と「遍」を訳している

と見なされているが、ここではその二字の違いに話が及んでいる。即ち〈同品遍有性〉と訳さない点について、九句因と絡めて説いているのである。九句因が〈因〉と〈同品・異品〉との成不成關係に九種を数えるために、それを用いて〈因〉と〈同品〉の關係から〈同品〉に存在する・存在しない・一部存在するに分けられる。これは〈因〉に存在することが“PAM”（一部のPはMではないことを否定する）、〈因〉に存在しないことが“PEM”（一部のPはMであることを否定する）と言うこととなることから、「定有性」とは一部分の〈宗同品〉は必ず〈所作性〉因の性質を備えていることをさしていると言うのである。即ち九句因の第二句因があらゆる〈同品〉に〈因〉が存在するにもかかわらず、第八句因の、ある〈同品〉に〈因〉が存在し、ある〈同品〉に〈因〉が存在しないことによって、〈同品〉には「確實に」〈因〉が存在することを保証していることにある。換言すれば一部の〈同品〉には必然的に〈因〉が存在することを求めており存在しないことはあり得ないわけで、〈同品定有性〉は「必ず存在する」(定有)——一部分に存在する——であって「あまねく存在する」(遍有)を求めていると言っわけである。これは〈同品〉から〈因〉との關係を捉えていることになる。それでは反対に〈因〉から〈同品〉との關係を見ると、あらゆる〈因〉は〈同品〉の性質を求めること(“MAP”)であるとする。この二つは、前者が「存在する」という基礎の上に「真包含」關係性を排除する——一分のPはMであることを確立すること。後者は第二・八句因の抽象概念を通じて交叉關係を排除して「真包含」關係を確定する——“MAP”——と言う二種の観点があると言っているのである。ここは「定」を加えることで「有」を強調し且つ一部の〈同品〉に〈因〉の性質が有ること、つまりあらゆる〈因〉は〈宗同品〉であるという。換言すれば「定」字を用いることで「一分のPはMである」を「真包含」とする關係を確定していると言うことは「有」字に包含する意味を確定し、因明と

違背する数種の誤りを排除しているというように玄奘が考察していたと云うのである。このようなことからこの一字は値千金であると述べている。ここは十分に玄奘の因明理解を探るポイントの一つとなる点であろう。

しかし、本節ではこのように縷々述べながらも、最後に、玄奘は「定」字を加えるのに必ずしもそのような多くのことを考慮していないが、客観的にみてこのような作用を齎しているのであるという理解に至っていると結んでいる。この最後の一節には「私たちは現在また新しい理解がある」と註記している。上記の叙述について一定の説得力を持つものであると理解できるだけに、これは更なる詳細が強く求められるところである。

これ以外には現代論理学に関係付けて述べたり、『正理門論』のサンスクリット原本に関して李学竹氏考証のチベット・ポタラ宮でのサンスクリット原本の発見に触れたり²⁶、現存する『入正理論』のサンスクリット原本について五カ所の加筆削除の論理傾向、『入正理論』漢訳での「似異法喩」の語順変更等に言及している。この中では、上述との関係から以下のことに触れておきたい。原文に比べて「因の三相」における「定」「遍」二字の増補、「此中所作性或勤勇無間所發性、遍是宗法、于同品定有、于異品遍無、是无常等因」²⁷の原文には「定」と「遍」の言葉の意味を存していないという点である。ここでは三相不同の論理的はたらきによって訳し分けていて「定」は「一定」（必ずの意）「必定」（必ずの意）のことで、「必然的」を意味しており、「遍」の真意はあらゆる可能性を究めていて帰納論理から講じると「遍無」は「全部無」「無一」（ひとつもないの意）で、これも「必然」であるとして、玄奘の演繹的論理傾向が見て取れる（巫白慧氏の見解）とも先述とやや視点の異なる見解も述べている点にある。ここでは語られていないが二字について複数の見解を認める見解を有してい

ると理解できよう。そうであればこそ尚更先述の「新しい理解」の具体像が必要になるものと思われ、今後に大いに期待するところである。

これ以降は玄奘漢訳因明書への一三名の註釈者たちの見解を紹介している。本書の掲載順に従い一瞥しておく、

2) 基の特徴としては(一)因明を概して論じている(神泰・文備・文軌・靖邁の四釈を基礎とし自己の見解を述べる等)。(二)体の三名・義の三名を概括している(《宗》の《前陳》(主辞)と《後陳》(賓辞)を体と義と言うが、前者に《自性》・《有法》・《所別》、後者に《差別》・《法》・《能別》の各々三名があり、それぞれの関係を述べる)。(三)厳格に《宗依》・《宗体》を区別している(《宗依》とは《宗》の《前陳》と《後陳》をさし、二つの《宗依》は接続詞等を用いて《宗体》を構成している。立論対論者は共に認める《宗依》と共に認め合わない《宗体》によって対論が行える点を述べる)。(四)過失論を整理している(三三過失)。(五)簡別語の使用方法を決定している(唯識比量等の比量)。という五項目を示している。(五)に関連して『因明大疏』には《真能立》・《似能立》・《真能破》・《似能破》の四種間の同異関係は《自比量》・《他比量》・《共比量》の三比量論に基づいて判定しているが、一部の偏り誤りからは免れ難く以下の難点が指摘されている。「為他比量」の「唯悟他」の本義を正確に解釈していない、《似能破》の解釈は不正確である、《似能破》の対象は必ずしも《真能立》とは限らず二者の関係は混淆している、《似能破》の対象は《似能立》たり得る、《有法》と《法》とについて相互区別を否定すると《自語相違》となる(《法》を用いて《有法》を区別することはできるが《有法》を用いて《法》を区別することはできない、「差別性故」を積して一切の《有法》と《法》とは相互区別できるといふ点をさしている)等々を挙げている。

3) 神泰については、彼の『因明正理門論述記』に基づき、(一) 論題の説明(「正理」とは諸法の正理をさし方便門に趣入すること、『理門論』は『集量論』への入門知識・基礎と捉える)。(二) 論文を解釈する(一『正理門論』の意義説明・過を非過・非過を過とする混乱を是正、二 四種の「宗」説明・共所許宗・本所習宗・義唯宗・隨自意宗、三 九句因の説明・〈因〉とは「遍宗法性の因」(宗有法の法)から説明、四 〈宗〉〈因〉の寛狭と〈共不定〉〈不共不定〉の説明・寛宗狭宗・寛因狹因と二不定との関係、五 〈喻〉との合離を説明・〈合〉(結合)〈離〉(隔離)と〈喻〉を同一視し〈合〉を〈同喻〉〈離〉を〈異喻〉等と説く)の二点から註釈書の特徴を述べている。

4) 慧沼(六五〇〜七一四)²⁸の特徴としては、(一) 因明への見方(因明の使用範囲・因明の工具性の説明、因明のはたらき・因明の立破説明、因明の地位、因明論式の発展・因明論式の発展過程と個人への貢献への評価)、(二) 〈能立〉〈所立〉の説明(〈能立〉〈所立〉の三積・〈宗〉という所詮釈には〈所立〉の意味が含まれている。自性差別の教・理は〈所立〉。自性差別の所依に包含される意味は〈所立〉)、(三) 〈喻〉の説明(〈異喻〉のはたらきと〈異喻依〉の重要性を指摘)、(四) 「差別為性」と「差別性故」(慧沼は「差別性故」を支持し「差別為性」に変更する呂才・文軌を批判)、(五) 闕支過(闕支過の分析)、(六) 『因明入正理論義纂要』による分析―〈有法〉及び〈法〉における〈有法不成〉―(〈有法〉をもって〈有法を成立させると〈両俱所依不成過〉に陥り〈有法〉をもって〈法〉を成立させると〈両俱不成過〉〈相符過〉に陥る等の説明)。

5) 文軌については、『因明入正理論莊嚴疏』(『莊嚴疏』と略称)に基づき、以下の説明をしている。

(一) 自序(一) 因明の性質・内明は信奉する人が行い因明は信じない人が行うもので、因明を行う者は内明を信奉しているため、文軌は因明とは「悟他門」が重要で誹謗者にこちらの信奉する内明を

信じさせるために使用する工具であるとする・『莊嚴疏』作成動機…当時因明論書は尊重されず語句も混淆し論争の時にも是非を確定する方法がない結果になる・因明の効用…学説が正当であるかどうかを確定し学問を修める環境の中で重要なしである)、(二)〈宗〉と〈能立〉〈所立〉の説明(〈宗〉は〈所立〉〈因〉〈喻〉は〈能立〉で、〈能立〉は〈所立〉を成立させるため等の陳那の所説解(積)、(三)〈同品〉〈異品〉の説明(〈同品〉〈異品〉の解釈に関して「体」なのか「義」なのかにつき「体」にして「義」ではないという見解)、(四)「因の三相」説明(〈遍是宗法性〉…「遍」は〈宗有法〉、「宗法」即ち〈因法〉は〈宗有法〉の〈法〉、あらゆる〈宗有法〉は〈因法〉の性質を具有している・〈同品定有性〉…〈宗法〉の性質を持つ〈有法〉は〈因法〉の性質を有す・〈異品遍無性〉…〈宗有法〉を除き〈宗法〉の性質を持たない〈有法〉は〈因法〉の性質を有さない)、(五)〈同喻〉〈異喻〉の説明(〈同法喻〉…〈因法〉〈宗法〉を有す・〈異法喻〉…〈宗法〉の〈有法〉及び〈因法〉の性質を有さない)。(六)「一四過類の分析解釈」(立論者には過失はなく対論者には過失がある・立論者にはもともと過失があるが対論者には別の過失を齎す)。

- 6) 呂才については、(一) 因明の性質(註釈を著す僧侶たちは内明を学ぶための因明とみるのに対し、彼は因明の工具性の重要さへの認識を持つ)、(二) 因明への注解(因明理論に易学を加えて変更し初学者にも便利に利用でき理解しやすくしている)、(三) 因明の矛盾箇所を提示(神泰・靖邁・明覺の解釈の相違及び玄奘の漢訳と理解への疑問「〈有法〉と〈法〉との相互差別は自相矛盾している」)、(四) 因明述悟に関する認識(「因明」の「因」には多くの意味概念を有するべきでないとして疑問を提示。但し明常により意味の狭義と広義の混乱がみられ「執一体而亡二義」と批判されている旨)、(五) 玄奘翻訳への疑問(「差別故性」を「差別為性」へ改めている点。この点では中国学界では翻訳

は不正確とする呂澂氏の説と翻訳は正確無謬とする韓廷傑氏の説の二つを紹介)、(六) 合理的改善意見(「喩体喩依、去体隆依而為喩」『還述頌』⁸⁾は、一〈喩〉は譬喩の意味、二 玄奘伝来の因明に合致、三 陳那の因明変更の不徹底さを示す)と指摘。都合、工具性・初学入門者への利便性・自相矛盾の提示・因明術語の問題・玄奘翻訳への疑問・因明への改善意見・勝論派の特徴を『易伝』の太極と関係付ける説明により、世界の物質起源を示すという諸点から中国論理学の発展に貢献していると積極的に評価している。

- 7) 文備については、「因体」の有無は表詮と遮詮によると言う藩劍英氏の説を紹介。
- 8) 明覚は『明覚禪師語録』等著作の紹介。
- 9) 定賓は入唐僧栄叡・普照への具足戒授戒や著作の紹介。
- 10) 玄奘については、彼の『正理門論疏』に〈所立法〉と均等義品を〈同品〉とする場合の帰納の四視点(一 莊嚴軌公意〔文軌の積〕〈宗〉を除いて全ての〈有法〉は義品、二 卞固壁公意〔壁法師の積〕〈宗〉を除いて全ての〈有法〉は義品、三 有解〈宗〉のほかに〈有法差別〉と〈宗所立〉は均しく義品、四 基〈宗〉を除いて〈法〉と〈有法〉との不相離性は〈宗同品〉)あることの紹介⁹⁾。
- 11) 普光は、『開元釈教録』に基づく説明と『大因明記』(散逸)の紹介。
- 12) 壁法師は、〈因法〉と〈有法〉との外延関係を示している旨の紹介。
- 13) 義浄は、彼の翻訳した經典紹介と併せて玄奘に先立つ『集量論』(散逸)、及び『因明正理門論』(最初の三〇〇字余以外散逸)の存したことを記している。
- 14) 智周については、(一) 五明(五明の解釈を行い内明は仏家の教義、因明は他論を挫き除いて勝利

するための工具書と見なしており、当時の因明の特徴とも合致しているという旨)、(二) 八能立過の分類(『瑜伽師地論』中の八能立過分類において引喩に〈同喩〉〈異喩〉、闕引喩に〈闕同喩〉〈闕異喩〉を含む等の説明)の紹介。

以上、唐代の諸僧について因明の特徴を簡潔に記しており、簡便に注釈者たちの特徴を知る上では参考に供されるものであろうが、各見解については賛否があり、唐代因明研究のポイントとなる部分が多々まだまだ研究未開拓部分の多いところでもある。この後は東への伝播―新羅・日本等―について述べている。

続く、第三節「唐代因明の東漸」では「東漸期の因明伝播史」を述べるもので、新羅・日本等の半島・列島の因明に関係する人物―円測・智仁・玄苑・元暁・道証・勝莊・太賢・義天、道昭・護命・玄昉・善珠・明詮・春徳・空操・永超・頼信・鳳潭―の紹介を行っている。朝鮮半島では右記の通り新羅の円測から高麗の義天までの八名を取り上げており、円測(六一三〜六九六)の『因明正理門論疏』(散逸)、智仁の玄奘『因明正理門論本』翻訳時筆受役、玄苑(六五〇〜)の『大因明論疏』(散逸)・『因明正理門論鈔』(散逸)、元暁(六一七〜六八六)の『判比量論』(散逸)、道証の『因明正理門論疏』(散逸)・『因明正理門論抄』(散逸)、勝莊の『因明正理門論述記』(散逸)、太賢の『因明正理門論古述記』(散逸)、義天(一〇五五〜一一〇一)の宋・日本からの経論将来及び仏典註釈活動等について簡単に触れている。一方、日本については南寺伝と北寺伝の二伝に触れ飛鳥時代の道昭から江戸時代の鳳潭までの一〇名を取り上げている。そこで日本因明について一言しておく、唯識初伝である道昭(六二九〜七〇〇)の因明伝来への貢献。南寺伝を代表させて護命(七五〇〜八三四)の『研神章』『破乘章』『分量決』⁸⁾の名を出して、このうち『研神章』中の「略顯因明正理門」における因明の義・六因・九句因・因三相・一四過等々

の因明記述を説明し、併せて武邑尚邦氏の説明に触れている。玄昉（〜七四六）では入唐事跡を述べ、北寺伝を代表させて善珠（七二七〜七七九）の『因明入正理論疏明燈抄』（『明燈抄』と略称）を『因明大疏』の解釈を通して基の視点から解釈しているとして法相宗における正統な因明解釈を反映していると捉えている。そこでは「述して作らず」という前代の視点からの創作方式を述べ、散逸した書を多く引用している点から因明研究の重要著作と位置付けている。平安時代では、明詮（七八九〜八六八）は南寺伝因明研究の学者として『因明入正理論疏導』『因明大疏裏書』『因明四種相違私記』の名を挙げ、これ以降日本人僧侶による因明研究について中国の影響を受けない独立へ向かう分類研究を行っている」と評価している。次いで春徳（〜八七〇）の『因明入正理記』、空操（八四九〜九〇四）の『因明入正理論記』、永超（一〇一四〜一〇九五）の『東域伝灯目錄』・『因明入正理論記』、頼信（一〇一〇〜一〇七六）の『因明入正理論記』の各因明関係書名を列記し、続く中世期は触れず江戸時代では鳳潭（一六五四〜一七三八）の『因明入正理論疏瑞源記』（『瑞源記』と略称）を取り上げて同書巻末付録の「因明本支経論疏記総目」に記載されているインド・中国・日本の因明書の目録を重要な参考価値のあるものと見なし鳳潭の同書を高く評価している。鳳潭の同書は中国では比較的早い時期から出版されていて、既に戦前に上海の商務印書館から一九二八年に出ており、今回の本書でも台南の知者出版の二〇〇二年出版本を使用している。鳳潭の書に唐代から清代までの中国では既に散逸してしまった書も引用するなど、長期に亘る因明伝承と発展の意義が認められる点に注目している。この点で本書では『瑞源記』より以前の書『明燈抄』・『大疏抄』（評者付加…著者は蔵俊）及び『瑞源記』より以後の書『融貫抄』（評者付加…著者は基辨）よりも評価している。殊に今日参考に供する資料例として、他に玄応の『因明入正理論莊嚴疏』にある唐代の四人の同品解釈を輯録している例を示し紹介している（上述玄応の箇所でも彼の特徴として言及している）。また

原文の引用に関しては、原文通りの引用と異なる引用の仕方をしている点にも触れており、そこには鳳潭の潤色がみられ、鳳潭の因明解釈の一端が示されているともしている。このような潤色点を批判する向きにも触れながらも総じて参考文献の多さに高い評価を与えている。

以上、日本の僧侶紹介では奈良期四名・平安期五名と江戸期一名のみで、特に江戸期の鳳潭を比較的詳しく紹介しており、ここで中国散逸書を含めた資料的価値の観点から叙述していることが理解できよう。ただ、あくまでも中国における因明展開という観点から叙述している中での東漸に触れているため、日本の叙述箇所でも中国で散逸した書を含めた資料的価値から記述していると見られる。そのために鎌倉期に触れるべき僧侶がないわけではないものの敢えて理由を述べずに触れていないのは、因明東漸の様相を示すには少々偏りがあると見られてもしかたがないかも知れない。しかし、上記観点からの叙述である点を考慮すると、やむを得ないと言いうことも可能である²⁶。

三

玄奘による新因明伝来によって新たな展開を経た後には、研究停滞期を向かえたとして第三章に「埋没期―宋明時期の因明」と題し九世紀から一七世紀までの宋・明期を取り扱っている。ここでは沈滞する中でも活動していた諸僧を示す第一節「宋明時期の因明伝播史」並びに何人かを紹介している第二節「宋明時期の人物紹介」の二節を置いている。

第一節では宋から明への因明伝播史としての事情は、中国では唐等の仏教弾圧を経ることで情報量が少なかったために鳳潭の『瑞源記』により智周以後から唐末までの一六書・宋代での一七書等を知ることが

できるようなったと述べているが、実際に眼にすることができるのは永明延寿（九〇四〜九七五）の『宗鏡録』一書のみと言う。このように今日まで実物が残らないような停滞を招いたのは、外圧としての仏教弾圧もさることながら、そもそも因明自身の特徴とその捉え方に原因があるとしている。即ち玄奘の二書はあくまでも思弁のための工具として成立しているため、中国人は因明を掴みにくく捉えにくい学問と見なし、あまつさえ玄奘の弟子内でも呂才との論争で明らかになってきたように因明の軽重度の違い―生死・解脱・成仏等の問題ほど重要事項ではないという認識が広く存していたことを示している。

因明学の背景となる時代状況として語られるのは明代からで、明時代に入ると王学運動と古学（経学）復興運動の二大学術潮流が生まれ、中後期に至ると「経世致用」を核心とする新しい実学思潮が生じて学術範囲を儒学經典から自然・社会・思想文化へと拡大させ士大夫の視野を広げるはたらきを齎し、この時期の仏教も新しい発展の時期を向かえてたとしている。これは後漢から続いた主要な仏典翻訳事業が終り、またインド仏教の滅亡とも重なることで、新たな流入がなくなったことから外来の刺激が失われたことにより、中国伝統学術思潮の制約を受け、それとの矛盾が先鋭化することで儒学との対立が激化していると分析している。この中で因明文献を六種、明昱『因明入正理論直疏』・『三支比量義抄』、智旭『因明入正理論直解』・『真唯識量略解』、真界『因明入正理論解』、王肯堂（一五四九〜一六一三）『因明入正理論集解』を挙げている（真界・王肯堂と智旭との解釈の相違にも触れている）。明代の人は実学の影響下に因明の「証真の力」を見出し、漢伝因明本来の「立破を以て宗と為す」という立論が中国伝統の発展に溶け込み、彼らの因明術語と概念理解への誤解すらも決して品位を下げないように変化した、というような言説によって肯定的に評価している。特に万歴年間（一五七三〜一六一九）に進士及第した非仏門の馮夢禎の『因明入正理論題辭』（一五七七）では正理の理解に重点を置き、因明を学ぶことは「証真の

人」を育て、その人の「実事求是」^⑧の態度が明代後期の政治的混乱や官吏の腐敗が横行した当時の社会的弊害を改革し、社会秩序を恢復することにつながるという理解していることに触れている。

上記の伝播史の中から具体的には以下の人物を紹介しているのが第二節「宋明時期の人物紹介」で、延寿・王肯堂・明昱・真界の四名を取り上げている。

延寿については、彼の著『宗鏡録』（同書を構成する問答章（一卷〜九三卷）は言葉は簡潔であるが意を尽くしているとしている）を盛唐以降から明末復興期に到るまで先人の後を受け新しく発展する端緒となる意義ある書とする見方を取っていて、その書には本宗（一心を宗と為す）を証明する仏教教理の目的等を包括する因明が列挙されており、しかも元代前後に散逸した唐宋時期の因明疏を数多く残している明代の因明研究者にとっては主要な参考文献となっていると指摘している。このうち巻五一にある〈真唯識量〉について論式に文軌・基・慧沼等に説かない〈合〉を加えた「宗・因・同喩・合・同喩・異喩」とし、〈合〉には〈自許〉の二字を用いていない点を挙げている。この二字は〈真唯識量〉の真正の因を構成しておらず〈合〉に立対両者共許の論式を記し、両者が論難する時にはじめて作用が現れると言っているのである。その場合の〈自許〉解釈は基本的に基等の解釈を承け〈真唯識量〉の不共許の弊害を避けて対論者の主張を防ぎ勝ちを制するはたらきのあることも指摘している。

王肯堂については、万歴一七（一五八九）年に進士及第し明代の医学書分野に貢献した人であるが、因明については呂才以来因明を集大成しようとした非仏門人で、『宗鏡録』等因明書を参考にして専ら注を付けることに関心を向け教理を詳しく説き明かす方向にはなかったと見ている。ただ、これは当時の社会的文化的な傾向であるとも言える。彼の『因明入正理論集解』にもとづき（一）因明の基本理解（書中の「今藏寥寥止此二三種」）について玄奘訳の『正理門論』『入正理論』以外に義浄訳の『正理門論』を指すのか、

他の梵本を指すのか等々の問題点)、(二)『正理門論』著者の混淆(龍樹と誤解していた点と陳那の原本が明代まで存していたかも知れないという点)(三)、〈宗体〉への誤解(当時の他因明学者と同様に〈宗体〉を〈宗後陳〉「法・能別」と誤解していた点)、(四)〈因〉に対する解釈(鄭偉宏氏の見解「因の三相」解釈の誤り)の提示)、(五)〈真唯識量〉への研究(『宗鏡録』に順じつつ〈宗〉中の「眼識」と〈喩〉中の「眼識」との区分等を示す点)、(六)〈同品〉〈異品〉への解釈(〈宗同品〉と〈同喩依〉とは混じらないが、後者は〈宗同品〉〈因同品〉とが同時に現れつつその外延は〈宗因同品〉の外延ではない等彼の解釈を示す点)の六つの特徴を挙げている。彼の著作は、当時深刻な社会政治・歴史・文化の状況・因明書の散逸・因明学者の捉え方等々から沈滞期を迎えているというこの時期の研究の「面」を示す一例となっていると指摘している。停滞期にあっても注目すべき因明研究であるという意味合いで理解していると思われることができる。

明昱については、万暦年間(一五七三〜一六一九)王肯堂に唯識を学んだ講義録『成唯識論俗詮』を著し数多くの唯識書を記しているが、因明については『因明入正理論直疏』(一六二二)にもとづき(一)八門二益についての順序(因明を重んじる人の少なさ・唐代註釈の影響力の消失から『入正理論』等と異なり〈能立〉〈似能立〉〈現量〉〈比量〉〈似現量〉〈似比量〉〈能破〉〈似能破〉の順に八門を積す点)、(二)「多言」に対する解釈(書中の「此中宗等多言名為能立。由宗因喩多言開示諸有問者未了義故」の「多言」について、「言」字に正確に〈宗〉〈因〉〈喩〉の状況が示されるため「多」字に諸者の解釈の食い違い等の困擾を防ぎ合理的解釈をしていると見る点)、(三)〈宗〉に対する解釈(玄奘の解釈と異なり〈宗前陳〉を〈宗依〉、〈宗後陳〉を〈宗体〉と積している点)、(四)〈喩〉に対する理解(〈同法喩〉と〈異法喩〉との区分を唐代註釈よりも詳細に解釈している点)の四つの特徴を挙げている。ここに明代の

独自の解釈変化を読み取るうとしていく。

真界については、『因明入正理論解』にもとづきその特徴を（一）『入正理論』に対する独特な解釈（『入正理論』中の「論」が中心の言葉であって、因明の正「義」は「論」により顕彰され二者は有機的に統一されている・「因」は方法生起の因等と解釈する点）、（二）〈能立〉に関する二義の解釈（〈能立〉には広義・狭義があり、前者は八門中の〈能立〉をさし〈似能立〉と相對し〈宗〉〈因〉〈喻〉を含んでいる・後者は因明論式をさす「〈宗〉」を論証の主題である〈所立〉とするのに対し〈因〉〈喻〉をその根拠とする〈能立〉とする」点。これは基の誤りを正す明代の解釈の好例と論じる鄭偉宏氏の見解に賛同している）、（三）〈宗体〉に対する誤った理解（陳那によって〈宗前陳〉〈宗後陳〉の二つの〈宗依〉を〈宗体〉と改めていたのを再び〈宗後陳〉を〈宗体〉「〈宗体〉は〈宗〉の主体で立論對論者双方の論弁主題である〈宗依〉は双方共許の弁論主題で立宗の標準とし〈宗体〉は立者が認め對論者は認めないもので、そうでないと〈宗過〉を犯す」と〈宗体〉〈宗依〉を嚴格に区別している点）、（四）〈同品〉〈異品〉に対する解釈（〈能立法〉を〈同品〉と見なす等〈同喻依〉〈因同品〉〈宗同品〉を混淆している点）、（五）「因三相」に対する誤った理解（〈遍是宗法性〉では〈宗前陳〉には〈因〉を有し、〈因法〉と〈宗〉上の〈有法〉の順序を逆転させる点・〈同品定有性〉では〈因〉と〈宗〉とは齊しく〈宗〉は〈因〉によって有すとする点・〈異品遍無性〉では〈宗異品〉には〈因法〉を有さない点等）の五つ挙げている。上記五つ以外にも探求する箇所は多く、たとえば王肯堂等々参考資料から誤った説に基づく所があるにしても正しい理論を伝承しているため、漢伝因明の伝承と發展過程途上における位置付けとそれはたらしきを存するという理由から肯定的な価値を見出している。

上記のように明代の四名については、誤訳はあるものの独自の見解を有していて、この時期の因明研究

としては注目に値するものであることが理解できよう。日本ではこの時期の書は全く研究が進んでいないため参考になるものであろう。

四

明までの沈滞期を経て二〇世紀の因明回復期を叙述しているのが第四章「復活期―二〇世紀の因明」である。ここでは第一節に「二〇世紀の因明傳播史」、第二節に「二〇世紀の因明傳播の主要人物紹介」を行っている。まず前者では日本等から中国は因明の「第二の故郷」とまで言われたものが会昌の仏教弾圧等による因明文献の散逸や唯識宗派の衰退に随って沈潜期に入り、やがて清末に一部因明典籍が齎されて二〇世紀の起伏のある研究と発展の回復期を述べている。端緒は楊文会（仁山）がイギリス滞在中に南条文雄と知己の間柄となることで、三〇〇余の隋唐代の仏典を將來し、その中に基の『因明大疏』・神泰の『正理門論述記』や慧沼・智周の疏記が含まれていたことによる。一八九六年に『因明大疏』が出版され楊文会の提唱の下で歐陽竟无・梁啓超・謝無量・章太炎等の学者が因明研究に着手し出して因明の復活と高揚に重要な貢献をはたしている辺りを述べている。後者では伝播史のうちから何名かの因明研究者を紹介している。ただし、清代の因明研究については前章・今章でも触れられていない。

まず第一節では「一 世紀の交わり、因明の復活と高揚」・「二 二〇世紀前半、因明研究高潮の出現」・「三 二〇世紀五〇年代から七〇年代までのゆっくりとした発展」・「四 二〇世紀後期、因明研究高潮の再盛り上がり」と、時系列に沿って因明研究の推移を述べている。この辺りの事情は日本では殆ど知られていないために、多くが近代の研究者とその著作に費やされているものの、少々一瞥しておくこととする（なお書名は原

題のまま(すなわ)。

一では、嚆矢として一九〇二年梁啓超の『論中国學術思想變遷之大勢』により弁論学・西洋論理学・因明の三者の比較研究を行い、中国において因明と西洋論理学とに関心が向けられる端緒となっている。一九〇六年日本留学の胡茂如による大西祝『論理学』を翻訳出版して中国へアリストテレスの演繹論理・帰納法を紹介し三支作法と三段論法との比較検討を行い、これが因明の普及と研究及び因明と論理学との比較研究への重要なはたらきとなっている。一九〇九年章太炎の『原名』によりインドの因明・西洋の論理学・中国の『墨經』の論式比較を行い、因明の復活及び研究に重要な役割をはたしている。

二では、1「因明研究の開始と多くの学校の教室」、2「大量の通論著作の出現」、3「世に問う研究者作」、4「因明典籍の訳注整理と突破」の四項目で示している。1は多くの学校(院校)で研究が始まり因明典籍の訳注整理へと進んでいる時期。即ち、一九二二年歐陽竟无と章太炎の支那内学院及び太虚の武昌佛学院設立により因明・唯識の伝習等や人材育成(呂澂・熊十力・湯用彤・梁漱溟等)が行われている。これ以外にもとからある佛学院―中国佛学院の王森・閩南佛学院の虞愚・蘇州覺社の王季同・常熟淨光佛社の慧三・北平三時学会の清浄によってそれぞれの学校での因明学課の設置、高級学校である高等院校―太虚による武昌中華大学・王森による私立中国大学及び清華大学・熊十力、周叔迦、熊紹堃による北京大学・周叔迦による民国大学・陳望道による復旦大学での因明授業が行われるようになり、多くの学者への因明認知・因明研究等が進み、今までの僧侶のみの因明研究から一般の人にも因明研究の機会が拡大されて、ますます仏教における論理思想の研究等が進んでいる状況を記している。これを承けて2では謝無量『佛教論理学』・太虚『因明概論』(一九三六年)・呂澂『因明綱要』(一九二六年)・虞愚『因明学』(一九二六年)・陳望道『因明学』(一九三一年白話文因明通論の嚆矢)・許地山『陳那以前中觀派与瑜伽

派之因明』(一九三二年・因明史・古因明の研究の嚆矢)及び講經式通俗書として周叔迦『因明入正理論
釈』(當時未出版一九八九年初出版)・王季同『因明入正理論摸象』(一九三〇年)・史一如『因明入正理
論講義』(一九三二年)・清淨『因明入正理論釈』(一九四三年)等、通俗書として虞愚『因明入正理論科
文』(一九三三年)・周叔迦『因明新例』(一九三六年)・熊紹堃『因明之研究』(一九三九年)・虞愚
『印度論理』(一九三九年)等々大量の書籍が現れている。この通俗書と併せて3では研究書でも歐陽竟无
『因明正理門論叙』(一九二七年)・『正理門論』法称『正理滴論』の比較研究の嚆矢等)・陳大
齊『因明大疏蠡測』(一九三八年)『因明入正理論悟他門淺釋』『印度理則学』(一九三九年)龔家驊『邏輯
与因明』(一九三五年)等及び一部の通俗書内の章節にも因明と論理との比較研究があると言う。そして
4では因明典籍の漢訳注として呂澂『因輪抉擇論』王森『正理滴論』等々、因明を含む大藏經の出版と
して一九二七年歐陽竟无による『藏要』出版を始め日本の『續藏』影印出版・『宋藏遺珍』出版等が行わ
れ因明研究への資料を提供しているという状況を提示している。

3では、文革等の影響がある五〇年以降三〇年間のあまり活発な展開が見られない時期である。しかし
その中で、虞愚の『現代佛学』『哲学研究』両雑誌への発表、上述陳大齊の『印度理則学』、石村の『光明
日報』乃至丁彦博の『文匯報』への発表等が行われている。文革期大陸では総じて停滞している間、台湾
では上述陳大齊の書や李正傑『因明学概論』の出版、水月法師・李潤生の活動がなされている。文革終了
後漸く徐々に正常な研究軌道に戻りつつある中で、霍韜晦『佛家邏輯研究』(一九七八年)・附録「陳那以
後佛家邏輯的發展」は陳那と法称の論式の比較研究)・『陳望道文集』(一九七九年)・周文英『中国邏
輯思想史稿』(一九七九年)が出版されていると言う。

4では、八〇年代以降の二〇年は経済が発展し始めそれに連れて社会科学も発展し因明学の分野でも種々

の成果を得たと述べている。即ち1「因明分野の人材育成」、2「因明学会議の開催」、3「文献資料の収集と出版」、4「学術成果の出現」の四項目を挙げている。1では一九八二年中国社会科学院哲学研究所と中国邏輯史研究会が因明座談会を開き「因明遺産」への応急処置（保護）及び因明の発展が学術界出版界の差し迫った重要な任務という認識に到って党中央や国務院へ報告し、陳雲の指示を得て動き出している点。具体的には一九八三年中国社会科学院哲学研究所に因明講習クラスが設置され虞愚による因明伝播・発展史や因明基本教理の教授。一九八五年同所に因明・中国西洋論理史講習クラスが設置され潘有鼎・虞愚・劉培育等による論理と因明との相関理論の講義（この時の学生に張忠義・鄭偉宏らがいる）。更に復旦大学・南開大学・中央民族大学・チベット大学・華東師範大学等に因明関連学科が設置され、中国社会科学院・復旦大学・中国人民大学・華東師範大学等には大学院博士課程が設置されている。2では一九八三年八月甘肅省敦煌・酒泉で全国因明學術討論会が開催されインド因明・中国名弁・西洋論理の根源等・因の三相問題・因明は仏教論理か否か等々が討議され、會議論文集『因明新探』の出版（一九八九年）された点。一九八九年一〇月北京で中国論理史研究会・中国社会科学院南アジア文化研究センター・中国佛教文化研究所・中国チベット学研究センター合同でチベット中国因明學術交流会が開催され、新中国誕生四〇年の因明研究成果の回顧・国内外の研究状況・チベット因明の發展特徴・チベット因明の論式規範等・チベット因明と中国因明について三支論式の性質と構造、因の三相、同品異品は宗有法かどうか等々の討論・サンスクリット語チベット語英語古代中国語相互对照方法・現代中国語への翻訳の討議があり、劉培育編『因明研究―佛家邏輯』の出版（一九九四年）された点。3では一九八二年甘肅人民出版社から呂澂・虞愚・石村・丁彦博・周文英・潘劍英の論文等を収録した劉培育・周雲之・董志鉄編『因明論文集』の出版された点。更に一九八九年・一九九四年上記二学界の論文集の出版のこと。台湾では『現代

学術叢刊』に『佛教邏輯与辯證法』『佛教邏輯之發展』が編入されたり水月法師の『因明文集』第一集（一九八九年）・第二集（一九九二年）出版や一九七七年から一九八七年まで因明専門雑誌の創刊のこと。これ以外にも一九九一年に『中国邏輯史資料選現代卷下』・『中国邏輯史資料選因明卷』が出版され『因明概論』等過去の著作・因明文献が収録されているといった諸点である。4では一九八〇年から一九九九年出版までの学術専著及び学術論文が個々の年代は記載されていないものの列挙されている。ここでも現代の研究成果紹介の意味合いで、敢えて煩雑さを顧みず以下に概ね列挙してみることにする（但し論文には収録雑誌名等は記されていないので、そのままとする。また通し番号は評者が便宜上附加する）。

前者では、

- 1) 通論書に、石村『因明述要』・虞愚『因明学』・呂澂『因明入正理論講解』・宋立道『因明入正理論』・中国文化研究所編『因明入正理論釋』・李潤生『因明入正理論』・鄭偉宏『因明入正理論直解』・潘劍英『因明正理門論詳解』（『佛家邏輯』下篇）・慈航法師『相宗十講』、論理史に楊百順『比較邏輯史』・張忠義『中国邏輯史研究』・李匡武編『中国邏輯史』等。
- 2) 研究書に、水月法師『古因明要解』・呂澂『入論十四因過解』・潘劍英『佛家邏輯』上篇『因明学研究』『唐玄奘与因明』・鄭偉宏『佛家邏輯通論』上篇・巫寿康『因明正理門論研究』・許地山『道教、因明及其他』・林崇安『佛教因明的探討』・吳汝鈞『佛教的概念和方法』。
- 3) 訳書に、宋立道舒曉煒『佛教邏輯』（ツェルヴァキー）²⁸・張春波『印度邏輯学論集』『印度邏輯学的基本性質』（梶山雄一）・孫中原『東方的合理思想』『現代邏輯学問題』（末木剛博）・吳汝鈞『陳那之邏輯』（北川秀則）・黄宝生、鄭良鋈『印度哲学』（トゥハパタティヤ）。
- 4) 因明関連に、熊十力『佛家名相通釋』・吳汝鈞『佛教的概念和方法』・『基本漢、藏、梵、英佛学術

語』・湯用彤『印度哲学史略』・巫白慧『印度哲学与佛教』（英文版）・黄心川『印度哲学史』・姚衛群『印度宗教哲学百問』『印度哲学』・劉培育編『虞愚文集』等である。

後者では、

- 1) 因明書の中国語訳及び対校に、巫白慧「論初期佛教邏輯及其有關文献」（杜芝）・孫中原「新因明的邏輯」〔因明邏輯的謬誤論〕（末木剛博）・瀋劍英「陳那的因明」〔正理門論〕〔入正理論〕与欧洲及印度度的学者」（宇井白寿）・姚南強「中国与日本的佛教邏輯」及「西藏和蒙古的佛教邏輯」〔ツェルヴァキー〕²⁸⁾。

- 2) チベット語からの翻訳に、王森、楊化群『正理滴論』（法称）・楊化群、宋曉嵒『入因明階梯』（波米強巴洛卓）・楊化群『因明学啓蒙』（普覺強巴）。

- 3) 因明概論に、瀋劍英「因明学簡論」・羅炤「因明概述」・鄭偉宏「因明概論」・胡曉光「因明概観」・李大平「過論述評」・宏度「試釋」七因明」・水月「成唯識論述記序淺釋」等。

- 4) 因明理論に、瀋劍英「因明三論」・瀋劍英、姚南強「陳那邏輯体系簡說」・姚衛群「印度古代邏輯的理論」・徐東來「注重言說的邏輯学——因明」等。

- 5) 『入正理論』の簡訳に、鄭偉宏「因明入論初頌悟他門講解」・惠莊「因明入正理論」淺釋」等。

- 6) 因明呼称に、楊化群「爲「因明」——詞翻譯的辯解」・水月「正名」。

- 7) 国内因明状況に、劉培育「因明和中国」・瀋劍英「因明古籍整理芻議」等。

- 8) 因明史に、虞愚「因明在中国的傳播和發展」・巫白慧「印度邏輯及其源流」〔国外因明学研究〕・劉培育「因明三四年」〔因明研究取得的進展〕〔四〇年因明論著索引〕・劉延寿「我国近二〇年的名辯、因明研究——從甘肅人民出版社的有關著作看」・水月「近五年中土因明研究概説」・周文英「印度邏輯史略」

・瀋劍英「因明學的產生、發展和東漸簡論」・姚南強、徐東來「佛教邏輯的淵源與沿革概念」・鄭偉宏「現代因明研究概論」「現代因明研究概論」・姚南強「因明研究四〇年述要」「因明史略」「百年來的中國因明學研究」「因明發展史梳理」・範成存、張忠義「漢傳因明在中國的傳播與弘法」・袁淑真「因明在中國的三階段逆述」等。

9) 因明教理に、瀋劍英「論因明之三種比量與簡別方法」・鄭偉宏「因明三種比量探討」・繆元全「世間現象與出世間之分岐」・黃志強「論因明比量」・呂激「真唯識量」・瀋劍英「真唯識量」略論」・羅炤「應當實事求是地對待“真唯識量”——與瀋劍英同志商榷」「有關“真唯識量”的幾個問題」・張春波「玄奘的“真唯識量”」・鄭偉宏「玄奘唯識比量新解」・水月「“真唯識量”是典型的共比量」等。

10) 〈因三相〉には、瀋劍英「論因明三相」「關於“因”的三相可以缺——嗎？」・周雲之「因的“三相”可以缺——嗎？」・鄭偉宏「論因三相」・徐東來「也談因三相——與黃志強同志商榷」・阿旺丹增「關於九句因和因相的邏輯問題探討」・黃志強「因三相二題」「因三相管見」「再論因三相」・曹飛「因三相是保證因、喻真實的規則」等。

11) 因明論式には、張忠義「試論因明的三義論式」「因明論式只有第一格A A A式嗎？」・鄭偉宏「略談陳那新因明的推理性質——答姚南強同志」・姚南強「論陳那三支式的邏輯本質——兼與鄭偉宏商榷」・曾祥雲「因明三支作法辨析」「論因明三支作法的實質」「關於三支式的表述形式——與張忠義先生商榷」・曾慶福「因明三支式的邏輯性質尚需探究」「論因明三支式的邏輯性質」・阿旺丹增「陳那新因明的論式支分探究」等。

12) 因明の論理性質に、周文英「印度邏輯推論式的基本性質」・瀋劍英「印度古典論證式的邏輯本質」・宋立道「因明三支作法的邏輯性質」・鄭偉宏「陳那新因明是演繹論證嗎？」・張忠義「對新因明邏輯的

理解——与日本末木剛博教授商榷」「對日本專家“新因明邏輯”的商榷」·水月「喻支證成」「宗的差別」「九句宗法」·巫白壽「論四句義的哲學內涵」·黃心川「印度正理論的認識論和邏輯思想」·瀋劍英「論因明之有体与無体」「論因明之四種相違」「論因明之喻」「九句因論分析」·劉培育「因明研究中的幾個主要爭論問題」·張忠義「從“定有”看“同品定有性”」「因明的“合離”与“分離”規則」·「玄奘加譯“因明”与“定”字的意義」「從現代邏輯看“四句否定”」「“四句否定”新解」·巫寿康「因明正理論門論」論式中的歸納成分」「論〈因明正理論〉体系内部的矛盾及解决矛盾的新途徑」·鄭偉宏「論因明的同、異品」·「陳那新因明喻体的邏輯形式」·姚南強「論因明的“除宗有法”——再与鄭偉宏商榷」·「因明爭論之我見」·吳汝鈞「印度中觀學的四句否定」·曹德錚「因明演“有”」·徐東來「論因明的爲他、爲自」·魏德東「唯實的因明論證」等。

13) 三大論理的比較研究に、孫中原「印度邏輯与中国、希臘邏輯的比較研究」·董志鐵「東西方邏輯三源交匯与比較研究」·張盛彬「論因明、墨辯和西方邏輯學說推理理論之貫通」·吳志雄「古代三大邏輯學說證理論的簡單比較」·「因明、墨辯」·垂里士多德邏輯比較研究」·谷振指「東西方邏輯探源与比較」·陳克守「墨辯、因明与垂里士多德演繹邏輯比較」·「三大古典邏輯論辯理論比較」·「三大古典邏輯概念論比較」·趙夙珠「試論因明、墨辯和西方邏輯傳統非演繹推理之異同」等。

14) 因明と西洋論理の比較研究に、崔清田「三支作法与三段論辨析」·楊百順「印度邏輯論式的演變及其与西方推理式略論」·「印度邏輯与西方邏輯比較舉隅」·巫寿康「三支論式和三段論是互相独立的兩種推理形式」·鄭偉宏「因明三支作法与邏輯三段論之比較」·李延錚「因明三支作法与巫氏三段論」·劉春傑「因明三支論式与垂里士多德三段論比較」·尹智全「因明三支論式与垂氏推論式」·王漢「因明三支論式与三段論辨析」·康偉、馮曉民「因明三支作用与三段論規則之比較」等。

- 15) 因明と中国論理の比較研究に、崔清田「試論〈隅辯〉の“故”与因明的“因”、“喻”」・周山「因明与名辯」・曾昭式「論因明之喻与墨辯之理類」等。
- 16) 因明体系内の比較研究に、孫中原「日本学者末木剛博對因明比較研究」・鄭偉宏「陳那法称因明邏輯体系之比較」・姚南強「墨辯与因明的邏輯比較」・徐東來「論法称与陳那邏輯思想之差異」等。
- 17) 因明と仏教の比較研究に、高振農「因明与佛学」・孫志成「試論因明与佛家邏輯的關係」・方廣錫「因明不等于佛家邏輯」等。
- 18) 比較研究への解説評論に、彭漪漣「中国近代中外邏輯思想對比研究的成就与不足」・曾祥雲「中国近代比較邏輯研究的貢獻、局限与啓迪」・翟錦程「比較邏輯研究述介」「比較邏輯研究的几个問題」・範成存「西方邏輯和印度因明在中国」等。
- 19) 因明学者の思想研究に、袁野「研究因明的学者及其学說的概述」・潘劍英「唐代諸師在因明研究中的岐見与論難」。
- 20) 玄奘因明思想には、温公顧、崔清田「記念玄奘研究因明」・虞愚「玄奘因明的貢獻」・水月「玄奘三藏對因明的學習与弘傳」・張春波「玄奘對唯識学說的發展」・楊百順「玄奘与因明」「玄奘是東方邏輯学的傳播者」・潘劍英「玄奘与唐初的因明研究」「唐三藏与因明」「玄奘是中国邏輯史上的一块里程碑」・崔清田「玄奘是唐代漢傳因明」・劉培育「玄奘在中国邏輯史上的貢獻」・韓廷傑「玄奘對唯識学的發展」「玄奘對因明学的發展」・高振農「試論玄奘学說在近代中国的復興」・張忠義「玄奘對因明研究的發展与貢獻」・鄭偉宏「論玄奘的因明学成就」・袁揚福「我国因明開山祖師——玄奘」・蔡惠明「玄奘大師對因明学的貢獻」・馬全智「玄奘与佛教及因明、論辯之關係」・解志敏「玄奘大師与因明学」等。
- 21) 印度の新因明論師に、虞愚「法称在印度邏輯史上的貢獻」・楊百順「法称邏輯思想述評」・巫白慧、

- 巫寿康「陳那和他的因明」·姚南強「法称因明探析」「論法称對陳那因明的改造和發展」·徐東來、姚南強「法称及其後的佛教邏輯學家」等。
- 22) 唐代因明研究者に、崔清田「呂才的因明研究」·蔡伯銘「呂才与因明」·瀋劍英「略論神泰与文軌的因明研究」「論呂才的邏輯思想」「呂才与因明」·姚南強「略論慧沼的因明貢獻」「慧沼的因明思想探析」·徐東來「義淨對因明學的貢獻」等。
- 23) 近代學者の因明思想研究に、樓宇烈「太虚与中国近代佛教」·水月「孫文學說採用因明方法」·彭漪漣「試論章太炎的邏輯思想及其成就」「章太炎對西方邏輯、印度因明和墨家邏輯的對比研究」·李先焜「章太炎、梁啓超、章士釗的中西邏輯的比較研究」·董志鐵「試論虞愚因明与邏輯的比較研究」·周雲之「章炳麟的邏輯思想」·張忠義「妙辯于餘〈虞愚〉處」·鄭偉宏「別開漢傳因明學研究的新生面——呂激前期因明思想評介」·曾祥雲「梁啓超比較邏輯思想述評」·瀋海波「章太炎与因明」「宋恕与因明」·彭汶「試論梁啓超對墨家邏輯、印度因明和西方邏輯的對比研究」等。
- 24) 近代国外因明學者の思想研究に、水月「日人中村元的因明見解」·孫中原「末木剛博對東西方邏輯和文化的比較研究」等。
- 25) 著述の書評·研究及び因明著作の研究に、巫白慧「因明学在我国的復興——評〈因明論文集〉」〈因明論文集〉評介」「中国因明学研究的最新成果——簡評〈因明研究〉」·瀋劍英『墮負論札記』『誤難論』「〈遮邏迦本集〉的論議原則」·虞愚「“因明入正理論”的内容特点及其傳習」「“因明正理門論”簡介」·水月「古因明要解序」·劉培育「介紹几種有關因明的書」·張家龍「〈因明正理門論直解〉序」·楊化群「關於法称的〈正理門論〉」·巫寿康「〈因明正理門論〉研究二題」·周雲之「喜讀張忠義著〈中国邏輯史研究〉」·張忠義「〈因明大疏蠡測〉的蠡測」·鄭偉宏「陳大齊對漢傳因明的卓越貢獻——〈因明大疏

蠡測》評介」「熊十力〈因明大疏刪注〉評介」「法称〈正理滴論〉評述」「略論〈因明正理門論〉の邏輯體系」・姚南強「〈正理門論〉探微」「法尊法師因明著述略介」等。

- 26) 因明関連論文と學術活動に、水月「寂寞の因明」「因明不寂寞」「因明教判芻議」・巫白慧「耆那教的邏輯思想」「印度古代辯證思維」「佛教哲學與精神文明」・黃心川「印度正理論的哲學和邏輯思想」・劉培育「二氓同志提倡學習邏輯和因明——記我接觸到的幾件事」・宋立道「因明的認識論基礎」・瀋劍英「因明的語用學」・孫昌武「論『儒釋調和』」・林傑、段一平「因明思想起源初探」・晁連成、張忠義「佛家邏輯的若干問題探討」・姚南強「略論佛家辯學的現實意義」・顏華東「簡論因明研究的現代意義」・胡曉光「對大乘佛教一些重要問題的思考」・曾祥雲「因明研究中邏輯主義評述」・歐陽楨人「淺論佛教精神與戲劇的內在聯系」等。

- 27) 因明と『文心雕龍』との關係には、黃廣華「〈文心雕龍〉與因明學」・張一平「也讀〈文心雕龍〉結構框架的形成——與孫芙蓉同志商榷」・普慧「〈文心雕龍〉與佛教成實學」・孫芙蓉「再談〈文心雕龍〉結構框架的形成——與張一平先生再商榷」等。

- 28) 関連學術活動の解説・紹介に、中国社会科学院哲学研究所舉辦因明學和中国、西方邏輯史進修班・孫中原「全國首屆因明學述討論會」・張忠義「藏漢因明學術交流會綜述」「玄奘國際學術討論會述要」・殷銘「全國首屆因明學述討論會綜述」・元金「全國藏漢因明學術交流會綜述」・黃夏川「第二屆國際玄奘學術研討會」「玄奘國際學術討論會綜述」等。

以上、二〇世紀を幾つかの發展段階を經ているとして、上述の通り四つに分けて述べている。初期は、有志の人たちが推進した因明の復活と弘揚。二〇世紀前半は、因明研究の高潮。五〇年代より七〇年代は、因明發展の緩慢・停滯。二〇世紀後期は、党中央による「因明を守れ」の呼びかけに應じて、因明學者た

ちの推進の下で因明の研究の再高潮を向えていると指摘している。この後、第二節では二〇世紀に活動した研究者を一九名取り上げて説明を加えている。ここではその名前のみを挙げておくことにする。

第二節「二〇世紀因明伝播の主要人物紹介」と称して、一楊文会（生没年無記載）、二宋恕（一八六二～一九一〇）、三歐陽竟无（一八七二～一九四三）、四章太炎（一八六九～一九三六）、五丘檠（生没無記載）、六熊十力（一八八五～一九六八）、七謝無量（一八八四～一九六四）、八陳大齊（一八八六～一九八三）、九太虚（一八八九～一九四七）、十陳望道（一八九一～一九七七）、十一許地山（一八九一～一九七七）、十二持松法師（一八九四～一九七二）、十三呂澂（一八九五～一九八九）、十四常惺法師（一八九六～一九三九）、十五周叔迦（一八九九～一九七〇）、十六虞愚（一九〇九～一九八九）、十七羅時憲（一九一四～一九九三）、十八齊思貽（一九一八～一九八六）、十九石村（生没年無記載）、が挙げられている。何れも一九世紀から二〇世紀の初頭に誕生し、概ね二〇世紀に活躍した研究者たちである。この一九名の中には上述の著作・論文の例示に名前の挙がっていない人もおり、因明研究復活期から以降、急激な因明研究の高まりの一端が垣間見られるようである。

今章で二〇世紀の因明研究史を述べた後に、二二世紀の現在の因明研究を記すのが次章である。

五

第五章では「発展期―二二世紀初頭の因明」と題して、第一節「二二世紀初頭の因明伝播史」と第二節「二二世紀初頭因明伝播の主要人物紹介」を行っている。本書出版年までの十年余を扱う章である。

第一節の二二世紀初頭の因明としては一 因明会議の相次ぐ招集、二（因明）資源配置の増加、三 学

術組織と研究機構の相次ぐ成立、四 因明課題の申告と研究、五 因明学術論文、六 因明專著の出版状況、七 因明人材の育成、の各項目に分けて説明している。少々箇条書き的に紹介しておくこととする。

一の学会とは、1)二〇〇六年六月一五日～一六日 第一回国際因明学術研討会(于杭州。中国社会科学院哲学研究所・中国論理学会・玄奘研究センター・中国チベット学術研究センター・燕山大学・中山大学・杭州佛学院連合開催)―近年の因明研究の進展、因明精神と現代社会の發展關係の討議。2)二〇〇六年九月二〇日～二二日 第三回玄奘國際學術研討会(于成都。玄奘研究センター・中国人民对外友好協會・四川省仏教協會・成都市仏教協會共同開催)―會議テーマに玄奘と現代社会。仏教訳書と因明理論の新機軸と發展領域、玄奘の學術成果の討議、内外研究者の研究状況への客観的評価、玄奘の歴史的評価と玄奘精神の社会的評価。3)二〇〇七年六月一四日～一七日 第三回中国因明学術研討会^⑧(于西寧。中国論理学会因明専門委員会・中国チベット研究センター・杭州仏学院・燕山大学・青海民族学院・青海仏学院共同開催)―チベット因明研究の新成果、チベット因明教学状況、チベット因明と中国因明の比較研究、因明研究の回顧と展望。4)二〇〇八年一〇月一三日～一五日 第四回全国因明学術研討会(于蘭州。中国論理学会因明専門委員会・西北民族大学連合開催、西北民族大学チベット言語文化学院・杭州仏学院共同運営)―仏教文化と因明の關係の研究、中国因明とチベット因明の比較研究、文法学と文学における哲理と因明論理の關係の研究、チベット因明僧侶の事跡研究、中国因明僧侶の事跡研究、西洋論理学と因明の比較研究、チベット因明とチベット民族伝統文化の關係の研究、形式論理と因明論理の比較研究。5)二〇〇九年七月三〇日～三一日 第五回全国因明学術研討会(于フフホト。中国論理学会因明専門委員会開催、内蒙古師範大学・内蒙古警察職業学院・杭州仏学院運営)―虞愚先生一〇〇周年誕生記念。6)二〇一〇年四月二四日～二五日 第六回全国因明学術研討会(于洛陽・宜陽。中国論理学会因明専門委員会開催、洛陽師

範学院・宜陽県人民政府共同運営)―無記載。計六つ挙げている。

二の因明資源の配置とは、因明探求に関わる新たなツールを作成することを意味していて、これに五つ明記している。1) 燕山大学因明文献センター―因明文献の検索機構となり、因明の伝播・発展・教理、国内外関連文献の収集・整理等、随時最新研究の動向・成果の蓄積。2) 玄奘研究サイト―玄奘研究センターが開き、因明研究専門のページを持ち、因明学界の最新動向の報道・最新研究成果の収集。3) 戒幢仏学院教育サイト―因明研究專輯を開き、因明典籍を収集(現代の仏教学者の研究成果)。4) 中国因明サイト―分かり易い通俗的解釈の提供。5) 因明専門雑誌の創刊―『因明』(中国論理学会因明専門委員会刊・甘肅民族出版社出版)、第一輯―二〇〇七年二月刊第三回全国因明学術研究会論文収録、第二輯―二〇〇八年一月刊第四回全国因明学術研究会論文収録、第三輯―第五回全国因明学術研究会論文収録(評者…第五回全国因明学術研究会が七月末に開かれ、その論文が同年一月発刊予定に収録されるのであろう)。

三の学術組織等の成立は、因明研究者達自身の組織である中国論理学会因明専門委員会の成立³⁰及び燕山大学の世界論理史研究センターの成立がある。

四の因明課題の報告等とは、公的機関への研究報告と言うことで、燕山大学張忠義教授による『中国因明的語用学思想研究』(黒龍江省教育庁人文社会科学研究項目)・『从語用学觀點看藏漢因明』(河北省教育庁人文社会科学研究項目)・『漢傳因明史論』(河北省哲学社会科学規劃研究項目)・『因明義理研究与争鳴―以三大邏輯的比較研究爲視野』(国家社会科学基金後期資助項目)・『因明三支、名辯三物与證成』(教育部人文社会科学规划研究項目)。復旦大学鄭偉宏研究員による『佛教邏輯研究』(教育部人文社会科学研究基地重大項目)・『漢傳佛教因明研究』(国家社会科学基金項目)・『因明大疏』研究』(上海市社会科学基金項目)、広西師範学院黄志強教授による『佛教邏輯的現代研究』(国家社会科学基金項目)、

剛曉法師による『量理宝藏論』講記』『集量論』解説』（杭州佛学院課題）を挙げている。

五の因明学術論文では、前章と異なり具体的な主要論文名は出さず、梗概（出家在家者・八〇才代から二〇才代研究者・二〇〇余篇等）を述べるに止めている。

六の因明專著では、中華書局刊行の「真如・因明学叢書」出版（陳大齊・呂澂・虞愚・許地山・陳望道・石村・水月・瀋劍英・巫寿康・劇宗林・鄭偉宏等書を出版）に触れ、近年のものとして張忠義・光泉・剛曉主編の『因明新論—首屆國際因明学術研討會文集』、杭州佛学院主編『吳越佛教』第二輯、黃明信『藏学文集』、一二での再掲張忠義・光泉主編『因明』第一輯第二輯、及び王森『藏傳因明』、楊化群『藏傳因明学』等中国・チベットの因明研究書を挙げている。これ以外に二〇〇三年からの五年間に刊行した剛曉の『正理滴点論解』『漢傳因明二論』『正理經解說』『佛教因明論』及び五での前掲二書の計八冊を高く評価し、姚南強主編『因明辞典』、姚南強『因明学說史綱要』、瀋劍英『敦煌因明文獻研究』、前掲の李潤生『佛学論文集』・張忠義『因明蠡測』・鄭偉宏『漢傳佛教因明研究』等を挙げつつ、その意義・内容を評価している。

七の因明人材育成では、1)第一回因明後備人材培訓班（二〇〇七年一月一五日〜二〇日于広東省南雄市大雄禪寺。中国論理学会因明専門委員会・中山大学論理と認知研究所・中山大学佛学研究センター・広東禪文化研究会・大雄禪寺連合開催。劉培育・鞠實儿・鄭偉宏・祁順来・張忠義・剛曉・肖平による学生教師への教授）、2)第一期梵文培訓班（二〇〇八年三月二四日〜四月二日于燕山大学。中国論理学会因明専門委員会・燕山大学連合開催。韓廷傑によるサンスクリット語・文献等の教授）、3)高等教育機関での因明研究人材の培育（復旦大学・燕山大学・中央民族大学・南開大学・貴州大学・西南民族大学・青海民族大学学院・広西師範学院等の事情）、の三つを説明している。

このように二一世紀に入って十年余の段階でも既に研究の質・量俱に盛んな状態にあることを十分理解でき、当局からの指示とは言えこの勢いは残念ながら日本では見られないほどの活況さを呈している。欧米での、中国因明を含めた東アジアの因明研究と比較してもその質・量で凌駕していると言わざるを得ないであろう。高等教育機関での組織的な研究体制の構築がなされつつある中、出家・在家の研究者から好事家まで含め、研究成果の「玉石混淆」という見方もないわけではないが、確実に「玉」が増えているのは確かであると思われる。この後、主要な研究者を紹介しているのが次節となる。

第二節では「二一世紀初頭因明伝播の主要人物紹介」と称して、二〇世紀から二一世紀の現在まで活動している或いは活動していた研究者を二二名取り上げて事跡を説明している。その名前のみを挙げておくことにする。一巫白慧（一九一九）、二周文英（一九二八）、三黄心川（一九二八）、四水月法師（生没無記載）、五潘劍英（一九三二）、六楊百順（一九三三）、七張曼濤（一九三三）、八李潤生（一九三六）、九巫寿康（一九三七）、十孫中原（一九三八）、十一劉培育（一九四〇）、十二霍韜晦（一九四〇）、が挙げられている（なお没年は出版当時までのもの）。何れも現在まで活動しているか或いは活動していた研究者たちで、現代中国における代表的な因明研究者を一覧に提示しており、中国仏教界が誰に注目しているのかもある程度理解できるものであろう。

六

最後に第六章で「因明の性質と対象を論じる」と題して、第一節「因明は論理学に編入できる」と第二節「因明は論理学に編入できない」との、因明と論理学との関係それぞれの考え方を示している。ただし、

これは曾祥雲『因明研究中的邏輯主義評析』の一文の再掲載である。要点は、前節では既に一九二六年謝蒙の『佛学大綱』で因明と論理学との比較研究を先駆けとし、龔家驊『邏輯与因明』を経て今日まで主張されており、高等教育機関の文科教材『普通論理』には「『因明』は論理である…『因』は推理の根拠、『明』は通常所謂、学説である。『因明』は古代インドの推理についての学説である」との説明を引き、更に同教科書ではアリストテレスの三段論法と因明の三支論式との比較から推理形式上基本的に一致するとしている点を挙げている。しかし併せて一九一八年のオランダの学者等々以来の異議も記している。また五〇年代以降新たな記号論理学等の研究の進展もあり、共通の研究テーマでもあると言う。今日、因明は論理であると主張する人たちは、論理用語を用いて因明用語を注解する・論理の原理を用いて因明の義理を解析する・論理推理形式を用いて因明論式を証するという手法を用いていると言う。ただそれでも因明の〈過失〉と論理学の〈誤謬〉には必ず関連があるけれども本質的な区別があることや因明の〈表詮遮詮〉・〈全分一分〉命題を解析する方法等々問題が多いと指摘している。即ち、因明は論理学に編入できるといふ観点は相手からの攻撃を避けられないと締めくくっている。一方、後節は仏教研究の学者や仏教界の高僧たちが主張していると言う。その主張は二つに区分される。一つに、因明は実際の弁論の必要性から立論される弁論体系であるため西洋の形式論理と同等にできないと言うのである。弁論は立破を核心として勝負を決する一種の直接対話で、正確な思惟法則を立てる西洋論理学とは大きく区別されると説いている。二つに、弁理論と論理学とに区別されると言う。弁論は言語行為であって関わっている要因は多く、論理学・言語学・修辞学・哲学・心理学・倫理学・コミュニケーション学^⑧・美学等多くの学問領域に関わっているため多くの知識の綜合運用であると、論理学の範囲に収まりきれない旨の主張をしている。あくまでも因明への研究は因明の弁論特徴に着目する必要がある、弁論の本質を離れ度を超して論理学用

語・原理と推理形式を使って因明用語・原理と推理形式を解釈すると種々の誤解を招くと言うのである。ただそうであっても弁論研究の立場に立脚し、狭隘な形式論理の立場を離れて現代言語学・哲学・倫理学・心理学等々の知識を工具として多方面に研究を進め多層的分析を行えば正しく因明を認識でき新たな進展が得られると、広範囲な知的交流から因明研究が進むはずであるとしている。因明は古代インドの日常の弁論の基礎の上に発展してきたもので宗教の実践目標の制約を受けるために因明の中の論理思想は日常を分析する実際の論証を基本的特徴としていると説明を加えている。あくまでも因明と西洋の正統論理学とは大きな区別があるということである。即ち、因明については、因明中に含まれる形式論理の要素はこれまでの因明研究者等によって関連する分析を得ており、その一方で否定できないのは因明中にも多くの非形式論理の内容が含まれており、それは生じた目的と対象とは分割できない関係を有していると言う。このように両者の考えを引用しているのは、因明と論理学とは複雑な関係を有している事実を認識する上で効果的であると理解できる。その一方で、単純に因明は論理学であるとも論理学ではないとも言い難い、重層的な相関関係を持っているという印象を強くするものである。

まとめ

如上、第一章の古因明の伝来から第六章の因明と論理学との関係まで、古因明伝来・南北朝・唐・宋明・二〇世紀・二一世紀の今日までの教義の歴史的展開及び研究史と因明・論理学関係の問題へと続く広範囲に亘る内容を一冊の書籍に収め、読者に因明の全体像を俯瞰させることができる構成となっている。これは外国人研究者にとっても中国因明の内容や展開及び教理上の問題点を概観できる所謂「ポータルサイト」

的なはたらきを齎し、加えて二〇世紀以降の二章では、たとえ十分でない点があるとしても研究者たちの研究データベース的要素もある著作となっていて活用が図られるものである。かつて一九世紀末から二〇世紀初頭日本から基の『因明大疏』等々の因明典籍を逆将来して以来、開始された因明研究はこの一〇〇年程の間に質・量俱に膨大な蓄積をはたしており、学界へ貢献していると言えよう。真摯にこの辺りの事情を直視しておく必要が認められるものであろう。翻って日本では近世まで一定の因明研究が続いてきたが、明治期以降、少数の研究者を除いて、漢文文献の因明研究は非常に少なくなっている。ただ、それに比ベインド論理学研究は国内外の研究者により今日に至るまで盛んに行われ重要な研究成果を齎していることは周知の事実であらう。

中国因明であれ日本因明であれ日本では漢文文献研究が少ないため、機会があれば、直接本書を繙くことによって改めて漢文文献にもとづく因明―中国因明―に接することができるであらうし、必ず何がしかの得るところがあるものと思われる。

註記

①広範囲に大衆を動員した、権力闘争の側面を持つ革命運動。この時期、工業・農業等生産力は著しく低下し、教育・生活・倫理面等は深刻な影響を被っている。毛沢東（一八九三―一九七六）の死去・江青等四人組逮捕により終息、その後共産党は誤りを認め失脚・糾弾された多くの人々の名誉回復がなされている。ただし、平野聡（東京大学）氏によれば、今日の社会の風潮は文革期の精神的荒廃により「人々が信じられるのは、ただ単にモノとカネのみとなった」（平野聡『反日』中国の文明史』一五八頁 筑

摩書房 二〇一四年七月)として今日まで文革の影響が尾を引いている旨を述べている。ただ、これには賛否両論がある。

②楊文会は日本の南條文雄(一八四九〜一九二七)との交流で入手困難な仏典を日本から逆将来したり、江蘇省金陵(南京)で刻経處を創立して仏典出版活動に従事したりと、中国における仏典不足の状況に對して基盤事業に着手する等、仏教復興の初期において重要な活動を行っている。

③拙稿「書籍紹介・書評 王恩洋『中国佛教与唯識学』(宝慶講寺叢書)」「『仏教文化』第一六号 二〇〇七年三月)。なお、再掲に際し部分的に改めた箇所がある。

④東初法師『中国佛教近代史』(東初出版社 一九七四年)(東初老人全集一)。

⑤鄭偉宏『漢傳佛教因明研究』(中華書局 二〇〇七年一〇月)。なお、別途機会があれば何れ『漢傳佛教因明研究』を取り上げることには吝かではない。

⑥出版データは、作者張忠義・張曉翔・淮芳、責任編輯陳曉蕊、表紙デザイン春雨彩虹、出版甘肅民族出版社、發行甘肅民族出版社發行部、印刷甘肅天河印刷有限責任公司、書籍の大きさ八八〇mm×一二三〇mm・三二分一(B六判に相当) 印張八、字数二〇万字、版次二〇一〇年二月第一版二〇一〇年二月第一次印刷、定価二八元。なお、本書掲載文(出版当時)に基づき著者の紹介をしておく、張忠義氏は山東省平度出身、燕山大学論理と認知研究所所長。張曉翔氏は山東省臨沂出身、臨沂大学法学院講師。淮芳氏は河北省邢台出身、南開大学哲学院博士課程学生。何れも主要な研究分野は因明研究。

⑦ここでの「漢語」は日本語に借用語として入ってきた中国語の意味というよりも漢字で書かれた文献の意味として日本語で言うところの漢訳や漢文と言う意味合いで使用する。なお現代中国では中国語をさす言葉として「漢語」が使われるが、「漢語」には学術的分野での使用、少数民族に対して漢民族の用

いる言葉及び話し言葉・口語と言うニュアンスがあり、別の言葉「中文」には諸外国語に対する中国語及び文章語・書き言葉のニュアンスがある。更に他に「中国話」もあり、一般的にくだけた意味合いがある。また「普通話」とは広東語・上海語等々の諸方言に対し北京語（北京官話）を基礎とした作られた標準語である。

⑧張曉蕊（責任編輯）、張忠義・淮芳・張曉翔（原稿整理）、張穎（第一章第一節、第二節）、高文（同章第三節）、張敏（第二章第一節）、張忠義（同章玄奘の箇所）、張曉翔（同章窺基、呂才、鳳潭の箇所）、淮芳（同章神泰、慧沼、文軌、智周の箇所）、賈旭・高承珊（同章第三節）、侯玉娟（同章その他）、張敏（第三章第一節、延壽の箇所）、張曉翔（同章王肯堂、真界の箇所）、淮芳（同章明昱の箇所）、張曉翔（第四章第一節）、楊文華（同章楊文会、宋恕、歐陽竟无、章太炎、梁啓超の箇所）、淮芳（同章陳大齊、虞愚、周叔迦の箇所）、侯玉娟（同章その他）、張曉翔（第五章第一節）、刑傑（同章第二節）、張漢生（第六章）の各氏文責によって書かれている。

⑨ここで「日本唯識」を例示しているのは、そもそも因明と内明（唯識）の二明が東アジアでは俱に玄奘漢訳論書によって発展している点から、両者は密接に関係し合っているため内明として唯識を挙げている。

⑩伝承では龍樹と伝えられているが、宇井白寿氏の考証により龍樹以前の小乗論師とする見解に立っている。従来、小乗を奉じる者という説と龍樹に関連する説との二説中、小乗を奉じる者・論師説が認められているが、論法の相似から龍樹伝承説が再評価されつつある。この点については残念ながら本節では触れられていない。

⑪彼は『出三蔵記集』編纂者の僧祐（四四五〜五一八）の下で育てられ、僧祐の仏典目録作りも手伝って

いたと本節において示されている。

- ⑫ 仏典漢訳との関係では、北村彰秀「仏典漢訳史における劉」と文心雕龍」(Web版『翻訳研究への招待』第九号 [http://honyakukenkensyu.sakura.ne.jp/shotai_vol9-kitamura.pdf] 二〇一三年四月)がある。また早くから『出三蔵記集』と『文心雕龍』の類似性の存在する点は指摘されており、興膳宏『文心雕龍』と『出三蔵記集』―その秘められた交渉をめぐって―(『中国の文学理論』筑摩書房 一九八八年九月)、『新版中国の文学本書理論』(中国文学理論研究集成一)清文堂出版 二〇〇八年一月)等がある。ただ、古因明文獻の『方便心論』との関係を述べる本節も十分注目に値するものであろう。ただし『文心雕龍』研究書は戸田浩曉『中國文學論考』(汲古書院 一九八七年七月)、門脇廣文『文心雕龍の研究』(創文社 二〇〇五年三月)等々の通り、文学面からの研究が中心である。
- ⑬ 大正四四卷(一部分現存)。
- ⑭ 散逸。
- ⑮ 散逸。
- ⑯ 散逸。
- ⑰ 『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』卷八(大正五〇・二六三上)。なお、本書原文では経論文の引用はC B E T A 電子佛典(台北)を使用している。
- ⑱ 散逸。
- ⑲ 前後の文脈から「明因」は「因明」の誤植と思われる。
- ⑳ ただし、筆者たちは現物をまだ披見していない旨も述べている。
- ㉑ 本書原文中の「遍是宗法、于同品定有、于異品遍無、是无常等因」の「于」は「於」の意味であるが、

大正蔵経では「性」とあり脚注に「性_レ於」（前者は宋元明三本・宮内省本）（後者宮内省本）とある。文脈の意味上は「性」が正しく、「遍是宗法性、同品定有性」と〈因三相〉の二つをさしている。故にここは「此中所作性或動勇無間所發性、遍是宗法性、同品定有性、異品遍無性是無常等因」（大正三二・一一中）となる。なお「異品遍無性」に「性」を付してあるが、上記本書原文では付していない。

②②本書原文では六五〇年誕生説であるが、根無一力「慧沼の研究」（『唯識思想の研究』所収 百華苑 一九八七年七月）による（六四八〜七一四）の年代説に順じることとする。

②③『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』卷八（大正五〇・二六五中）。

②④この四視点は『瑞源記』にも引用しており、本書の鳳潭の記述箇所でも『瑞源記』の重要性を示す例として触れている。

②⑤『破乗章』は本来『大乘法相研神章』内の一章であるが、敢えて並列している。また『分量決』は『唯識分量決』を指すと思われるが、もし『分量決』が他の書ではなく『唯識分量決』であればこれは善珠の著作であるため、おそらく事実誤認の可能性が考えられる。

②⑥現在の中国人による日本仏教研究についての傾向を記したものに、王頌（柳幹康訳）「中国大陆における日本仏教研究の動向」（『日本仏教総合研究』一二号 二〇一四年五月）と林韻柔「台湾における日本仏教研究について」（同上）がある。両編にはそれぞれ附録に「中国大陆地区日本仏教研究文献目録（一九七八〜二〇一三）」と「台湾における日本仏教研究の研究文献目録」が附されている。

②⑦『中日辞典』（小学館・商務印書館 二〇〇三年一月）によれば、事実に基づいて真実を求める、実際に即して正確な方法を見いだす、実際に基づいて正しく行動するという意味。もともと、清代の儒学者たちが思弁的な朱子学に飽き足らず、幅広く歴史学や言語学に裏付けされた考証学を打ち立てるのに用

いた標語であったが、後に毛沢東によって正しい工作方法として高く評価され、文化大革命以後観念的な極左派を追い出すためのスローガンにも使われた政治的意味合いを有す言葉でもある。また『現代漢語大詞典』（上海辞書出版社 二〇〇九年十二月版）によれば、実際の状況に基づき過大・過小にならず正しく対処・処理するとある（評者訳）。ここでは事実に基づいて真実を求めたり、実際に基づく正確な方法・正しく行動するそのような「証真の人」の態度をさしている。

⑳ 原文は「大秦」。これは本来ローマ帝国領やその東方領土の呼称のため、ここではギリシャを含めた西方をさしている。故に西洋と訳しておく。

㉑ 宋立道、舒曉煒訳『佛教邏輯』では「徹尔巴茨基」、姚南強訳「中国与日本的佛教邏輯」及「西藏和蒙古的佛教邏輯」では「舍尔巴茨基」と、両書の冒頭音写語が“Che”・“She”で有気音等少々異なっている。

㉒ 本書原文は「中国第三届因明学术研讨会」であるが、このみこのような形であり、他では回数次が前に来ているため、ここは誤植と判断して「中国」と「第三届」を前後逆にして訳しておく。

㉓ もともとは一九八三年の全国因明学术研讨会開催中の提言による因明研究工作小組（中国論理史研究会「後に中国論理学会中国論理史専門委員会に名称変更」所属）。所属者の高齢化に伴い新組織設置。

㉔ 原文は「人際傳播学」。直訳すると、人と人との間に広く伝わることを学問することになり、本文のように訳しておく。

补记（这儿用简体字）

给不熟悉日语的中国研究者一些话。

我认为这本书有五个优点。

1. 21世纪网络对因明传播影响的研究情况。
2. 唐代因明致密的叙述。
3. 关于汉传因明研究成果的课题。
4. 象门户网站一样，信息丰富。
5. 兑的说来汉传因明研究的体系化。

執筆者一覽

河 智 義 邦 (本学教育学部准教授・本研究所兼任研究員)

後 藤 康 夫 (龍谷大学文学部非常勤講師・本研究所客員研究員)

渡 邊 了 生 (龍谷大学文学部非常勤講師・本研究所客員研究員)

編 集 委 員

讓 西賢 河智 義邦

城福 雅伸 蜷川 祥美

仏教文化研究所紀要 第15号

平成27年5月24日 印刷
平成27年5月31日 発行

編集・発行

岐阜聖徳学園大学

仏教文化研究所

代表者 讓 西賢

〒501-6194 岐阜県岐阜市柳津町高桑西一丁目1番地
岐阜聖徳学園大学内
TEL 058-279-0804 (内線131)
FAX 058-279-4171

印 刷 日 本 印 刷 株 式 会 社

岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要投稿内規

(目的)

第1条 この内規は、仏教文化研究所（以下「研究所」という）規程第4条第3号に基づいて、紀要への投稿に関する必要事項を定めることを目的とする。

(編集委員)

第2条 『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』の原稿の採否、その他編集等にかかる諸事項を決定するために編集委員会を置く。

2 編集委員は、研究所長及び研究所長が任命した若干名とする。

(投稿者)

第3条 投稿者は、次の各号の者とする。

- (1) 研究所研究員（客員研究員・嘱託研究員を含む）
- (2) 本学園の教育職員
- (3) 編集委員会から依頼を受けた者

(投稿原稿の内容)

第4条 投稿原稿は、研究所の研究テーマ及びそれに関連する諸分野における未発表の学術論文・書評・報告等とする。

(投稿原稿の書式・形式)

第5条 投稿原稿の書式・形式は、次の各号とする。

- (1) 原稿は日本語とすること。
- (2) 縦書・横書自由。註記は後註とし連番を付すこと。
- (3) 末尾にキーワードを5語程度付すこと。
- (4) 400字程度の日本語要旨を付すこと。
- (5) 氏名、所属を明記すること。
- (6) 原稿はワープロソフト「一太郎」、「ワード」のファイル、若しくはテキストファイルでのフロッピーディスクによる提出が望ましい。

(保存)

第6条 掲載論文は、デジタル化し保存する。

(掲載論文のネットワーク上での公開)

第7条 掲載論文の公開については、別紙「紀要掲載論文公開同意書」に公開の可否を記入し、提出する。

(著作権)

第8条 掲載論文の著作権は著作者が所有するものとする。

附 則

この内規は、平成15年4月1日から施行する。

BULLETIN
OF
INSTITUTE OF BUDDHIST
CULTURAL STUDIES

GIFU SHOTOKUGAKUEN UNIVERSITY
NO.15

【PREFACE】 Sachiyoshi Ninagawa … 1

【ARTICLES】

Understanding Shinran's Use of the Amida Sutra (1) :
Practical Meanings of Establishing the True Gate
in the Kyogyoshomonrui

Yoshikuni Kochi …… 5

Jokei's Interpretation of the 'Four of Contradictory Reasons in
Buddhist Logic' (inmyō shishu sōi) : An Annotated Edition and
Study of the Section on 'A Reason that Contradicts the connotation
to Be Proven' (hōsyabetsu sōiin) in the shisōitanzaku (Brief
Exposition on the Four Contradictory Reasons) II-②

Yasuo Goto …… 43

The Structure of Tanluan's Teaching of "Aspiration for Birth"
and Its Doctrinal Foundations :

The Significance of Shinran's Discussion on Tanluan's Idea of
"Birth that is No-birth" (mushō no shō) (Part 2)

Norio Watanabe …… 87

【BOOK REVIEW】

Book Review and Introduction : Zhang zhongyi ·
Zhang xiaoxiang · Huai fang 《Hanchuan Yinmingshi Lun》

Yasuo Goto ……153

INSTITUTE OF BUDDHIST CULTURAL STUDIES
GIFU SHOTOKU GAKUEN UNIVERSITY
2015