

唐代における『因明入正理論』についての一論争

— 中国・日本での理解 — 下

後藤康夫

はじめに

前稿^①では玄奘（600（2）～664）訳『因明入正理論』（以下『入論』）における唐代の論争問題を取り扱った。これは論証式の〈宗〉（主張・論証主題）定義となる「此中宗者。謂極成有法。極成能別～」^②を説く文の末文「差別性故」或いは「差別為性」を巡る箇所である。後者「差別為性」に立ち、非出家者の呂才（600～665）が神泰・靖邁・明覺の三疏に対してそれぞれ受容する箇所と排除する箇所とを取捨選択しながら自著『因明立破義圖』を記しており、玄奘門下では文軌が『入論』註釈書『因明入正理論疏』（以下『莊嚴疏』）を著している。この点について文軌は上記訳語にもとづき釈しているが、〈宗〉義解釈自体には大きな齟齬を来していないように見受けられるが、後述する基によって激しく批判されており、文軌疏当該箇所による後世の因明解釈へは影響を及ぼしていないように見える。呂才に対しては著作公表後直ちに慧立や明浚（明璿）が激しく反発し、僧俗に亘って呂才支持不支持の両者に分れ、遂には大慈恩寺において玄奘と対質に及び、見解に道理がないとして呂才は謝罪している。このような歴史的展開に対し日本では言及されていないが、中国では戦前の陈大齐氏や戦後・文革後の呂澂氏・李潤生氏・郑伟宏氏・虞愚氏・沈劍英氏・郭良鋈氏等々直接間接を問わず、蘭菊競うように多くの人たちが各々見解を表明していて今日でも未決択の状況にある。ただ現行サンسكريット本の玄奘訳正誤の観点から呂澂氏のように玄奘・文軌共に正しくないと見なす見解と、韩廷杰氏のように玄奘訳は正確であったと見ている見解が代表される見解として存在していると見てよいであろう。

このような展開を踏まえ、本稿では唐代文軌解釈に対する解釈及びその後を窺うことにする。即ち基（632～682）や同法系である慧沼（648～712）・智周（668～723）の対応、また一定の距離を置いていた定賓の見解等中国での解釈。更に中国解釈を承けて日本では善珠（723～797）・顔暁（～874）等どのように捉えているのか、順に窺うこととしたい。則ち文軌解釈は勝手に「差別性故」を「差別為性」へ改訳したとして基が『因明大疏』において厳しく批判し、同法系慧沼や智周に至るまで繰り返し批判している点。一方、定賓によれば文軌・基の二人は玄奘から各々稟承し各自「差別性故」・「差別為性」により解釈していて、梵本には二人の両本に異なりがあるとしている点。日本では顔暁と善珠とでは異なった註釈を行っている点などである。

一

文軌の解釈は、唐代、中国の事情とは別に基や文軌の書が伝来した日本では当初から彼の『莊嚴疏』が排除されていたわけではなく、奈良・平安期には単独の註釈書として大安寺の慶俊（688～778）『因明入正理論文軌疏記』（散佚）や元興寺の願暁『因明義骨』（散佚）等があり、興福寺伝系統の善珠『因明入正理論疏明灯鈔』（以後『明灯鈔』）や明詮（789～868）『因明大疏裏書』等及び蔵俊（1104～1180）『因明大疏抄』にも引用されている。また江戸時代、鳳潭（1654～1738）の弟子覚州（～1756）の所持本として一八世紀中頃までは確実に『莊嚴疏』の完本が存在していたと言われている^③。必ずしも両者の存在は俱に等しく活用されていたことを意味しないが、少なくとも俱に読了することは可能であったと言えるであろう。

しかし、中国では基たちの批判以降文軌疏を積極的に活用・容認する方向に向かっていないと言える。基は『因明入正理論疏』（以下『因明大疏』）において玄奘漢訳文「差別性故」を文軌は勝手に「差別為性」に変更したとして、以下のように述べている。

或るひと、此れに於て所由を悟らず。遂に論を改めて差別を性と爲すと云ふこと有り。直ちに因明の軌徹に違すのみに非ず。亦乃

ち唐梵の方言に闇し。輒く論文を改む。深く爲に責むべし。^④（前稿同様、紙幅の都合により古典中国語（漢文）引用文は訓読文とする。なお下線部筆者記す、以下同様）

文軌はそもその由縁への無理解及び因明規範への相違・中国語サンスクリット語両語への理解不足の点に問題があるため容易く改悪してしまったと強く批判されている。特に翻訳に際しては漢訳基準を記している道安『摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序』内^⑤の五失三不易中の第二不易・第三不易の取意^⑥を挙げて、このような漢訳基準に背いているため、

豈に痛まざらんや。況や翻經の侶にも非ず。但だ是れは膚受の輩なり。後徒の幼識を誑はし初學の童蒙を誘く。妄りに胸襟を率し、聖教に迴換す。當來の慧眼も定めて永く生ぜず。現在の智心も斯れに由りて自ら滅せん。諸の有學の者、應に此の義閑ひて舊の正しきに依りて差別性の故にと云ふべし。^⑦

と八つ程の理由を挙げて恰も憎悪の対象と言わんばかりに激しく誹っており、もともとの「差別性故」に戻すべきであると記している。如何に「差別為性」を採る人に強い反発を抱いていたかが分かるものである。果して基にそこまで言わしめている理由は何なのかと言えば、因明理解の差に繋がっている「故」（「差別性故」の「故」）の字の有無にあったと言える。

そこでこの点を窺うために、まず前段階として「差別性故」という意味について基は一体どう見ていたのであろうか。彼は、

述して曰く、宗の體を出せり。差別とは謂く一切の有法と及び法とを以て互ひに相ひ差別す。性とは體也。此は二つが中に互ひに相ひ差別して相ひ離れざる性を取りて以て宗體と爲す。色蘊は無我なりと言ふが如き色蘊とは有法也。無我とは法也。此の二種の若しくは體若しくは義互ひに相ひ差別す。謂く、色蘊を以ては、無我は色蘊の無我にして受の無我には非ずと簡別す。及び無我を以ては色蘊は無我の色蘊にして我の色蘊に非ずと簡別す。此の二種の互ひに相ひ差別するを以て、之を一處に合して相ひ離れざるの性、方に是れ其の宗なり。……但、應に互ひに相ひ差別する不相離性の許不許有るを以て宗の體と爲すべし。^⑧

と言うように、論証式の、前陳の〈有法〉と後陳の〈法〉とが相互に区別し合う関係にあって両者は不相離性であることが〈宗〉であると規定している箇所である。しかも体義相互に限定し合う例として色蘊の無我を取り出して、色蘊からすれば受蘊無我等々諸蘊無我を簡別し、無我からすれば我の色蘊等を簡別して色蘊無我の不相離性を示している。これらは文軌『莊嚴疏』の青蓮華喩のような譬喩を出しながら声と無常とは相互に区別し合いながら不相離性である解釈と表面的には異なっていない。つまり〈宗依〉である主辞（前陳）と賓辞（後陳）とが相互に区別・限定し合いながら一塊の〈宗体〉となる関係を有していることを指し、更にそれが対論者が認めない立論者の主張となることを示すこととなる。なお『因明大疏』「此之二種若体若義互相差別」^⑧という〈有法〉の主辞を「体」、〈法〉の賓辞を「義」として相互に区別し合う関係にある箇所は、その〈有法〉・〈法〉が相互に「体」（事物）となり「義」（属性）となることが互相差別であると見て、所謂二重互相差別の旨を説かない文軌とは明確に異なるとする沈氏の見方がある^⑨。実は、この箇所は体義相待して能所に通じるとみる次文とも繋がっている。次文は〈能別〉を〈法〉と言えるなら何故互相差別と言えるのかを問うて、

答ふ、立敵相形すれば法を能別と爲し、體義相待すれば互ひに能所に通ず。對望に異有り。亦相違せず。^⑩

として、立論対論関係は〈法〉は〈能別〉と見なせ、主賓辞の体義関係は相互に〈能別〉となり〈所別〉になると言い、本来の問答の、両者は對望相違のみで本質的に不相違と会通する箇所の後半部分に繋がっている。後者の「体義相待互通能所」は、体（〈有法〉）と義（〈法〉）とは相待して相互に差別し合うため换位できるという意味で、これは体義互相差別と同意であると見ることが可能となっており、これは後述する典籍でも肯定している捉え方である。但し、基の先輩、玄扈（～649～）（逸文）には興味深い見解を記している。

差別性故とは此れ宗體を明かす。謂く有法の聲は、自他共許なり。無常の能別も他自に亦成ず。故に但宗依のみにして宗體と爲すには非ず。唯だ聲は無常なりといふ二法の和合は相ひ離れざる性に

して之を以て宗と爲す。敵者は我の所立を究めざるが故に。宗體を顯さんが爲に差別の言を説く。謂く立論者は聲は無常なりと説き、無常の言を以て有法を簡別す。是れ無常の聲にして常性に非ざるが故に。即ち無常と聲と和合し相ひ離れざる性の宗體を顯す也。諸人釋して云く、聲と無常と互ひに相ひ簡別するが故に差別と名づく。喩を引きて之を顯すことは前に已に説くが如し。若し青蓮花の如きは、互ひに相ひ法と有法とを簡別す。爾らば宗を立つには、應に説きて無常は是れ聲なり言ふこと有るべし。或いは應に是れ聲は無常なりと言ふこと有るべし。既に此の事無し。故に但前に依る。問ふ、若し爾らば但聲は是れ無常なりと言はば豈に已に色等の無常を簡ばざらんや。答ふ、此の表詮の名には必ず遮と用有り。故に定で能く色等の無常を簡ぶ。立者は但無常を以て聲を別つのみ。故に聲は無常なりといふは互ひに相ひ簡ぶに非ず。此に由りて能別は唯だ無常に在るのみ。爾らざらば便ち應に相濫の失有るべし。^⑩

抑も「差別性故」とは〈宗体〉を明らかにする箇所、「声無常」の〈法〉（「無常」）が〈有法〉（「声」）を限定して常声を簡別して無常声とし、「声」と「無常」の和合不相離性が〈宗体〉であると示しているが、「諸人釈云」として「声」「無常」の主辞〈有法〉・賓辞〈法〉とが互相簡別するならば、「無常是声」と「是声無常」と言うように主賓辞が交替して真反対となる二つの〈宗〉が成立してしまう解釈があるものの、そのようなことはない、「諸人釈」を排している。あくまでも「無常」を以て「声」を限定するのみでその逆はなく互いに簡別するのでないと捉えている。もしそうでなければ、相濫の過失（互相簡別）の誤謬に陥るとしている。猶、この互相簡別が批判される「諸人釈」を基たちの見解と考える人がいる^⑪。何れにしる体義相互に区別し合う関係に与しない立場に立つ見解も存したことは注意しておいてよいであろう。

それでは、基本的な主辞・賓辞間の関係性を理解していた文軌・基の両者にとって決定的な相違点はどこにあったと彼は認識しているの

かと言え、次の問答に見られる。

問ふ、互ひに相ひ差別す、即ち宗の性と爲す。何に假りて此の中
に故の字を説くことを須んや。答ふ、故とは所以なり、此に二義
有り。一には古説を簡ぶ。但能別を以て或いは但所別のみをもつて
或いは雙へて二つを以て而も其の宗と爲す。陳那之を簡ぶ、皆
宗とし諍ふに非ず。此の二つが上に互ひに相ひ差別し相ひ離れざ
る性の諍ふ所の義を取りて方に宗と成ずが故に。其の能別等は彼
れ先より共許せり。兩り諍ふ所に非ず。皆是れ宗に非ず。古師を
簡ばんと爲して遂に故の字を説けり。二には所依を釋す、先の有
法と及び能別とに極成といふ之の言を釋す。但有法と及び法と
互ひに相ひ差別して相ひ離れざる性の一許一不許を以て而して宗
と爲すが故に宗の所依の有法と能別とは皆極成するを須ゆ。此に
由りて宗の中に其の故の字説く。爾らずんば所依を更に成立す須
きが故に。^④

ここでは相互に区別限定し合う関係にあるものを〈宗〉の本質と見る
ならば、どういう理由によって「故」字が必要であるのかという核心
を提示している。つまりこの「故」字を使用する理由には二義があり、
一には古説・古因明師説を簡別するためであり、二には所依を解釈す
るためと述べている。前者では古説の言う〈能別〉・〈所別〉や二つ
の並列をもって〈宗〉とすることへの簡別であるとする。もともと立
論者対論者双方が認めていて論争点ではない〈宗依〉の〈有法〉と
〈法〉においてその主辞賓辞間での相互区別・不相離性の関係をもつて、
それが〈宗〉であると規定するために、〈宗〉の理由を明示して
古説の〈宗〉把握を否定し、「故」字を置くというのである。後者では
〈宗依〉の〈有法〉（主辞）〈能別〉（賓辞）の二つは、一つの主張
として互相差別・不相離性の〈宗体〉として立論者が認め対論者は認
めない一許一不許にあるものだが、その〈宗依〉の〈有法〉〈能別〉
各々は立論者対論者双方が認めるという「極成」であるからそれを解
釈するためという。即ち言わんとするところは、〈極成有法〉と〈極
成能別〉と「極成」字を付す〈宗依〉が、不相離性にあつて〈宗体〉
の所依となつたので、この所依の解釈する必要から「故」字を置くと

いうのである。このような所以—〈宗体〉所依の〈宗依〉釈—を明示するか明示しないかが〈宗〉定義には必須条件であると基は理解していたと言えよう。それ故に「差別為性」は「故」字を含んでおらず上記二義を明確化できない言葉であって、改悪以外の何ものでもない変更と見ていたからこそ、先述のような激しい言葉によって批判を展開していることを了解できよう。

このような基の見解はその法系の人たちによって繰り返し現れている。慧沼は『因明入正理論義断』（以下『義断』）にて

有る人云く、論に差別を性と爲すと云ふ。差別性の故にと言ふは非也。其の義云何。答ふ、此れ亦然らず。三藏の本譯に差別性の故にと云ふ。後に呂才と文軌法師とは改めて差別を性と爲すと云ふ。豈味識を以て誠言と爲し、靈哲を謾語と爲すや。若し是の翻譯の輩、義正しきを以て之を改むるを許すべし、彼解の疏尚之を破すべし。論を改むるに那ぞ宜しく遂に之を許すべきや。又故と言ふとは、結定の詞なり。此の宗を顯すとは、要ず法と有法とに依り共に相ひ差別し他に違し己に順じ方に宗と爲すが故に。故に有法と及び法とは、皆極成を須ゆ。所以に宗の中に此の故の字有り。具さに顯す所以は本疏に明かすが如し。^⑤

と述べて、もともと玄奘が「差別性故」と訳していたところを呂才や文軌が「差別為性」に変更したことを否定しており、「故」字があることも〈宗〉が主賓辞を区別し合い対論者の主張に相違して立論者の主張に随う「違他順己」であるからこそ〈宗依〉は双方認め合う意の「極成」であるために用いているとして、全く基に準じて述べている。この同趣旨は『成唯識論義灯』（以下『了義灯』）巻二本においても触れられている。

後に文軌法師、輒く論文を改めて差別を性と爲すと云ふ。爲の言、作なり。言く差別を以て宗の體性と爲す。若し爾らば前に此の中の宗とはと標して釋して差別を性と爲すと云ふ。即ち宗を顯し訖る。何ぞ更に是れを名づけて宗と爲すと説くべきや。文言煩重なり。^⑥

と述べている。そもそも「為」とは相互の差別を〈宗〉の体性と作するという意味であるが、わざわざ〈宗〉の定義箇所「此中宗者……」において「差別為性」と改訳して〈宗〉を示すのであれば、更にこれを〈宗〉となすことつまり区別し合う関係にある〈宗体〉を示すことは、ことばが煩重になると言うのである。少々こじつけ感がしないでもないが、下記でも触れるようにこのような問題点を含む「為性」であれば困ることであり、本意からすれば、改訳前の「差別性故」であればこそ二義ある点から首肯できるとしている。即ち『因明大疏』所説に準じつつ、

元より本論に差別性の故にと云ふは其に二義有り。何を以ての故に。差別を以ての故に宗體とす。随自下は過を簡ぶ。今故とは意は、古師、有法と及び法とを以て俱に名づけて宗と爲すを簡ぶ。今古師を簡ぶ。差別の性を以ての故に互ひに乖反す、是れ其の宗體なり。若し性と爲すと言はば古失を簡ぶこと無し。二に云く、古師宗過に五有り。今陳那菩薩更に後の四を加ふ。極成の有法と及び法と俱に極成を以て宗と爲すべし。差別の性は是れ宗體を以ての故に彼の有法と及び法との上に依りて立つ。是れを名づけて宗と爲す。方に始めに之を結す。¹⁷⁾

と。本意は「性故」であればこそ、古師の過失（〈有法〉〈法〉各々が〈宗〉）を簡別できる点。〈宗依〉の〈有法〉〈法〉とに依って差別性である〈宗体〉を立てられるとする点があり、もし「為性」とすればその点を解決できないということになる。慧沼の『義断』と『了義灯』でも少々異口同音に〈有法〉〈法〉との古師解釈の否定とこの主賓辞の二つに依って〈宗体〉が立てられるという二点から「差別性故」であるべきであることを述べていることが分かる。加えて彼は「故」には「決定之詞」「方始結之」の結びの意味合いがあるとしている。また『因明入正理論義纂要』では少々異なる観点から

有るひと云く、差別性の故にとは青花の如く更相差別に非ず。但
他宗に別るが故に差別と言ふ。他に違し己に順ずるを以て宗義を
成ずが故に。今謂く、爾らず。他に差別すと何ぞや。若し他常に
別ると言はば何の常に別るや。若し声常に別るといはば先釈に異

ならず。若し他の声常等の宗に別れずば差別を成ぜず。⁸
と言うように、他に対して区分されるという意味での「差別」であるとの語義解釈を誤る者に対してもその解釈を退ける言及をしている。「差別性故」を巡っては文軌等の解釈以外にも単なる誤解か或いは別の見方が存在したのをかも知れないという可能性を窺えるものである。

慧沼の弟子にあたる智周には、『因明大疏』語句を註釈する『因明入正理論疏前記』・『因明入正理論後記』⁹（以下『前記』『後記』）に数ヵ所程註釈している。その『後記』の中で「故」について

第一解の中、但だ古師或いは有法を將って或いは但法を取りて……皆宗諍に非ず、此の二つの上の不相離を取りて方に宗を成ず。故に古師を簡ばんが爲に遂に故の字を説く。第二解とは、故の字其の宗に屬すと雖も意は極成の語に依るを擇ばんと欲す、且く互相差別不相離性を以て他に違し己に順じ而して宗と爲す。故に其の宗の所依必ず兩つ共に成ず。若し極成にあらずば更に成立を須ゆ。既に成立せずば故の字を説くとは深意有るのみ。¹⁰

と前述同様の解釈を踏襲しつつそこに深意を認めている。このように基・慧沼及び智周によって文軌・呂才の改訳を批判しているが、彼らはみなサンスクリット語原本がどのようなであったかについては全く言及していない。彼らの捉え方によれば、あくまでも玄奘が原本を「差別性故」と漢訳したものを一部の者が勝手に「差別為性」と変更したとして、これが古師簡別等の二義に背くために批判対象としているわけである。ところが、批判当事者以外では原本に関して興味深い見解が残されている。それは文軌・基が等しく玄奘の教えを承けているにも関わらず見解を異にするのは、抑も所釈論本が異なるのだろうかという疑問について、定賓が『因明理門論疏』卷二（逸文）に残している見解である。

然れども軌法師は本より親しく三蔵に稟承し譯論に差別性を性と爲すと云ふ。後に慈恩法師有り。亦三蔵に親承して論本には應に差別性の故にと言ふべしと云ふ。今梵本を詳にするに蓋し兩異有り。前の本の義ならば差別性を性と爲すとは、宗の一體なることを明して疑を釋すなり。有法と其の能別と相ひ離れて別に説くかと疑ふ

こと勿れ。應に須く了知すべし、但是れ一體にして差別を性と爲すなり。後の本の意ならば、良に論に由るが云く「此の中に宗とは謂く極成の有法と極成の能別とは差別性なるが故に」と。必ず標句を待って標句有り。既に標して「此の中に宗とは」と云ふこと有り。即ち有るひと疑ひて云く夫れ意を標するは必ず是れ總標なり。「此の中に宗とは」といふは何の別義に依りて攪りて總宗と爲して標を爲すやと。故に即ち釋して云く極成の有法と極成の能別との二種の義の別に依りて互ひに相ひ差別するを一性と爲すが故に。攪りて總宗を成ず。故に總標して云く「此の中に宗とは」と云ふを得るなり。兩本會通して相違せず、と。^①（括弧は筆者記す）

と記している。ここでは玄奘は、先に彼の下にいた文軌と後に弟子となった基とでは別々に彼らに講義している状況が語られており、サンスクリット本にも両異が存したことを述べている点である。文軌使用本ならば、〈宗〉の一体性を示すのが「差別為性」でありそこでは〈宗依〉の〈有法〉〈能別〉とは不相離という。一方で基使用本ならば、眼前にある『入論』通りであってしかも立論対論兩者認め合う〈有法〉〈能別〉の二種の意味する所によって互いに区別し合っ一性の一つとするのであるという。この両本は一体・一性と言葉を異にするように見えても不相離性及び互相差別それぞれの理由から一つという意味であり、その点からも會通相違しないと結論付けている。これは基及び同法系の人々と異なる解釈を採っている。定賓の二種サンスクリット本への言及は興味深く、二本別々に存在したのかも知れない可能性を惹起させる。この点を同逸文の解釈文では、

若し賓の意に依らば二の梵本有りて、軌師は即ち一の梵本に依りて差別を性と爲すと言ふ。今基師の意には舊より兩本は無く唯一の梵本に差別性の故と云ふ。軌師は故の字の意を解せず故を改めて爲と作す。^②

引用者（善珠）によれば定賓は二種のサンスクリット本の存在認識があったと見てとれて、しかも文軌はその中の一本に依拠して「差別為性」を釈し、基は唯だ一種の原本しか存せずそれに依拠して「差別性

故」を釈したと説明している。しかも先述のように文軌は「故」を理解していなかったので「為性」に変更したとも言うのである。果たして何れであったのであろうか、或いは文軌の時期に二つのサンスクリット本あったとしてそこから一つサンスクリット本を選んだ理由や基の時期に唯一のサンスクリット本しか存しなかったのかとか、玄奘の訳場でどういう講義がなされどういう経緯で翻訳されたのか等々新たな疑問が生じてくる。訳場内の様子は伝わっておらず本当に別サンスクリット本が存在したのかも現時点では不詳である。また上記逸文の「然軌法師本親稟承三藏譯論云差別爲性」について抑も定賓は文軌が玄奘の下で試みに『論』を訳して「差別為性」にしたと見ていなかったのか否かという別の疑問も生じてくるが、逸文だけでは断定し難いものである。但し、定賓は「差別性故」「差別為性」の両異の存在に言及している点は十分注意しておかなければならないであろう。

四

所謂「南都六宗」と称される諸宗派が成立したきた奈良時代以降、唯識伝来後の拠点として興福寺と元興寺とがありそれぞれを代表する僧侶が活動している。平安初期「天長の六本宗書」として法相宗を代表して朝廷に『大乘法相研神章』を提出した護命（750～834）と因内二明に造詣の深い善珠（723～797）等がいる。前者には『因明正理門論』の註釈書『因明正理門論解節記』（散佚）・『因明正理門論十四過類記』（散佚）等があり、後者には現存日本最古の因明註釈書『因明入正理論疏明灯鈔』（以下『明灯鈔』）や『唯識分量決』等がある。『明灯鈔』は基『因明大疏』の註釈書であり、南都にはこれ以外に前述文軌『莊嚴疏』註釈書に大安寺の慶俊（688～778）『因明入正理論文軌疏記』（散佚）や元興寺の願暁（～874）『因明義骨』（散佚）等がある。奈良・平安時代には必ずしも基系統解釈だけが註釈されていたわけではない一例となり、現存する文軌註釈書（逸文）は文軌側に立って解釈がなされている。但し慶俊の解釈は逸文すら見出せず現時点で不詳であるが、願暁逸文は以下の通りである。即ち『明灯鈔』と著作時期は少々

前後するものの『莊嚴疏』註釈書として『因明義骨』には、

義骨上に云く、問ふ、論に差別を性と爲す意何ぞや。答ふ、此れ體を明かす也。²³

とまず述べて、『莊嚴疏』所説の古師簡別・陳那破釈等の文を引用²⁴した後、更に

問ふ、基云く論に差別性の故に乃至或ひと此において……有り○深く呵責と爲す、と云云。此何を會通するや。答ふ、論文を改むと言ふは此妄語なり。何ぞ、論本に二有りや。莊嚴は差別を性と爲す本を牒し本解釋の如し。改釋と言はず。故に賓法師の理門論疏第二卷に云く、軌法師は○兩本會通して相違せず、と云云。又因明の軌徹に違すと言ふは此未だ其の明かな所由を見ず。何ぞ、基云く、差別性の故に述して曰く、○之を一處に合して相ひ離れざるの性方に是れ其の宗なり、と云云や。此莊嚴と異なること無し。又次に疏に云く、問ふ互ひに相ひ差別す○更に成立するや、と云云や。今案ずるに、基疏の文末だ持す所以を見ざるが故に。即ち文求むべき也と云云。全文を見るべし。²⁵

と言う。ここでは『因明大疏』の「言改論文」を妄語に過ぎないと一蹴し、「違因明軌徹」を明かな理由を述べていないと退け、「互相差別……更成立耶」をその所持する理由を示していないとして基の見解が全く理を得たものでないと捉えている。しかも論に二本（サンスクリット本二本に基づく漢訳二本）あるのかという点に関し文軌『莊嚴疏』が「差別為性」としたことは改釈ではないと見ている。その理由として定賓『理門論疏』を引き合いに出し基疏も文軌疏も俱に相違しないとしている。即ち定賓疏の見解を肯定しているわけであるからサンスクリット本二本を認めながら「差別性故」を「差別為性」へと改釈したわけではないものの、意味内容は両者異ならないと見ているわけである。但『因明大疏』「論差別性故。述曰……合之一處不相離性方是其宗」²⁶部分については〈有法〉と〈能別〉の〈宗依〉を一纏まりとして不相離性の〈宗体〉であるとしていることが、基と文軌の両者は全く異ならないという見解を有している。以上、換言すれば『義骨』逸文は基の文軌に対する批判が正鵠を射ていないという理解をしていたと言え

る。

しかし、善珠は願暁ともまた異なる見解を持っていたものとみられる。日本因明学展開上、基疏と文軌疏に対し善珠の註釈後に願暁の註釈が記されていて当該箇所について両者異なる解釈をしていたわけである。但慶俊・願暁の書は散佚し、善珠の書が後世に影響を及ぼしているという事実だけが存しているのみである。

善珠の『明灯鈔』は、その書名（『因明入正理論疏明灯鈔』『因明論疏明灯鈔』）からも分かる通り『論』へ灯火を灯して、読解する上で多くの引用文献から構成されつつ自らの見解を示しており、善珠以後の諸僧にとっての因明指南書性格を持っている。ここからどのように引用しているかで善珠の意図が読みとれよう。以下『明灯鈔』と『因明大疏』を照らし合わせてみると、当該の件では

- 一「論差別性至方是其宗」－（『因明大疏』卷二本（大正44・100上9～16））
- 二「即簡先古至以爲宗體」－（『因明大疏』卷二本（大正44・100上16～21））
- 三「問前陳能至亦不相違」－（『因明大疏』卷二本（大正44・100上21～24））
- 四「問互相差至遂説故字」－（『因明大疏』卷二本（大正44・100上24～100中1））
- 五「二釋所依至須更成立」－（『因明大疏』卷二本（大正44・100中1～5））
- 六「或有於此至深爲可責」－（『因明大疏』卷二本（大正44・100中5～7））
- 七「彌天釋道至差別性故」－（『因明大疏』卷二本（大正44・100中7～14））
- 八「問何故但至差別性故」－（『因明大疏』卷二本（大正44・100中14～19））
- 九「理門唯云至此論獨言」－（『因明大疏』卷二本（大正44・100中19～22））

と九カ所になる。殊に「差別性故」「差別為性」の問題は（六）を中心

に説かれているが、順に見ていくこととする。猶、内容上繰り返し述べる箇所もある。冗長さを感じる向きには、寛恕を請う次第である。

まず（一）では以下の対応関係にある（凡例「ゴシック体」中略の「……」及び「下線・破線・分ち書き」等々を行う。猶ゴシック体（大疏）や破線（諸書）は対応関係、波線は注意喚起、下線は人名・論語、中略の「……」は紙幅の関係上行うものである。亦書き下し文等は紙数の都合で割愛する）。

明灯鈔卷二本^㉔

（『因明大疏』はゴシック体）

文。論差別性至方是其宗者。謂以一切等者。以者所以也。所以一切有法與法。互相差別也。即兼釋論故_{ト云フ}。

宗互相差別中。沼義纂、大乘經部。……………亦無違自。纂主質云。今謂。……………今立有豈非過耶云云。

差別者。法及有法。相簡別也。如言色蘊無我等言色蘊無我等者。且示一作法也。若依_{テイハ}、聲無常_{トイフニ}。謂_ク聲是何聲。爲常_カ無常_カ。是無常聲。即簡常聲。無常是何無常。爲色_カ爲聲_カ。是聲無常。簡色無常。故云差別。如云白蓮花。白是何白。爲衣_カ爲花_カ。是蓮花白^㉕。即簡衣白。蓮花是何蓮花爲黃_カ爲白_カ。是白蓮花。即簡黃花。白與蓮華。相差別也。性者體也。法及有法。更相差別。不相離義。是其宗體。故云性也。玄應師云。差別性故者。此明宗體。謂有法

対応文

『因明大疏』卷二本（大正44・100上9～16）

『因明入正理論義纂要』（大正44・161上～中）

有問云。大乘經部。……………亦無違自。今謂。……………今立有豈非過耶。

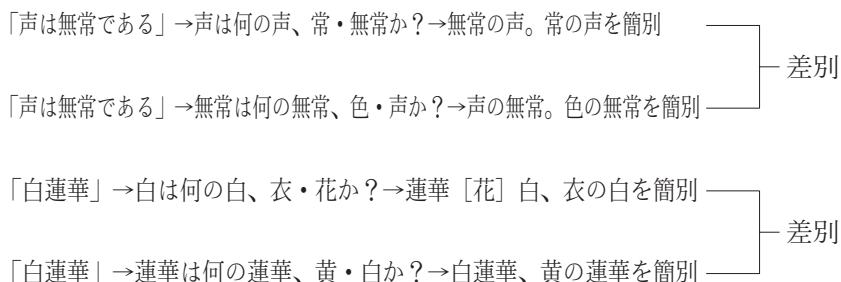
上記『因明大疏』卷二本の文

『因明入正理論疏』^㉖ 散佚

聲。自他共許。無常能別。他自亦成。故但宗依。非爲宗體。唯聲無常。二法和合。不相離性。以之爲宗。敵者不究我所立故。爲顯宗體。說差別言。謂立論者。說聲無常。以無常言。簡別有法。是無常聲。非常性故。即顯無常與聲。和合不相離性之宗體也。諸人釋云。聲與無常。互相簡別。故名差別。引喻顯之。如前已說。若如青蓮花。互相簡別法有法。爾者立宗。應有說言無常是聲。或應有言是聲無常。既無此事。故但依前。問。若爾但言聲是無常。豈不已簡色等無常。答此表詮名。必有遮用。故定能簡色等無常。立者但以無常別聲。故聲無常。非互相簡。由此能別。唯在無常。不爾便應有相濫失。

善珠は、基が「互相差別」と「不相離性」によって〈前陳〉〈後陳〉二つの〈宗依〉が一処となって〈宗体〉を明示するものと捉えている箇所に対し、一切の〈有法〉と〈法〉とが互相差別する理由を明らかにし併せて「故」字を解釈していると見て、慧沼の『因明入正理論義纂要』（以下『纂要』）や上述した玄応の書⁹を引用している。先の『纂要』では「互相差別」に関連して大乘と有部との相違を示す箇所を挙げ、その相違の明示を引用している。これは能・所に異体を認めない大乘だからこそ違他順自の自である故に「互相差別」等と述べられる点を発端として説一切有部の説く四相中の滅相の無常の事例にまで及んでいる。また差別とは〈有法〉と〈法〉とが簡別し合う関係と捉え、『因明大疏』「色蘊無我」等の例を一作法としている。これを声無常等

で下記に図示すると



と示すように互いに簡別し合う関係が「差別」であると解して更に白蓮華も例示している。これは善珠が認めている解釈となるが、この後に玄応も引用している。玄応は「差別性故」^⑧とは「無常」（能別・法）を以て〈有法〉（声）を簡別し〔しかし「声」（有法）を以て〈法〉（無常）を簡別するとは述べていない〕「声」と「無常」の二法和合する不相離性を〈宗体〉と見なして、そこでは「互相差別」ではなく「二法和合」と述べている。この後に「諸人釈云」^⑨を引き、「声」〈有法〉「無常」〈法〉の互相簡別として「無常是声」「是声無常」の両〈宗〉が成り立つ〈宗依〉の相互交換可能性を説いているとして、これを否定した上で〈宗〉の表詮には遮と用とがあり、色の無常は遮し声の無常を用ちいるもので、ここを誤ると相濫過失に陥ると述べている。但し玄応は「諸人」が誰を指していたのか言明していない。少々贅言になるが前述のように一つの考え方^⑩としては、基たちの見解と見なし彼らは相互に体・義となる〈有法〉「声」と〈法〉「無常」の换位性を述べている見解であると理解して、その箇所を玄応が批判している箇所と見ている。しかも既述『因明大疏』卷上本「若体若義」^⑪に依拠している説であるが、『因明大疏』後続文において〈能別〉を〈法〉と言えるならば何故互相差別と言えるのかを問う問答には、

答ふ、立敵相形すれば法を能別と爲し、體義相待すれば互ひに能所に通ず。對望に異有り。亦相違せず。^⑫

とあって、立論者対論者関係では賓辞の〈法〉は〈能別〉と見なせて、

主賓辞の体義関係では相互に〈能別〉〈所別〉になると述べている後者に繋がっていると考えることも可能である。後者の「体義相待互通能所」は、体（有法）と義（法）とは相待して相互に差別し合うため换位できるという意味で、これが体義互相差別と同意であると見ることも可能となってくるが、暫時この見解には更なる検討を要しよう。何れにしる善珠は玄応の解釈をも引用しており、この箇所での異釈を示す形を取っている。玄応に対する直接の態度は示していないものの善珠自解と異なるため間接的な批判をしていることになる。但、玄応引用の「諸人釈云」を含めていることは玄応解釈とも異なる釈の存在をも明示する結果を齎していることになろう。

(二)では「所作性故」の「故」における古因明師を破す箇所であって、次のように

明灯鈔卷二本[®]

(両書と同じ部分を波線で示す)

文。即簡先古至以爲宗體者。先古諸因明師等者。沼義斷云。有云。古因明師。或有以聲爲宗。以成立聲爲無常故。或有以無常爲宗。以不許聲有無常故。或有以聲無常。合以爲宗。以聲無常別非宗故。相傳雖有此分別。理恐不然。所以知者。古師有異說。應有論文。檢如實等。並無此文。何得異說者。其義云何。答亦不然。說古師非。誰言有指瑜伽等論。說爲餘人。又不可云瑜伽等中。不作是說。故今古同。不得言異古因明。古因明師。豈但伽等。諸釋因明者。名爲古因明師。

対応文

『因明大疏』卷二本（大正44・100上16～21）

『因明入正理論義斷』（大正44・145中）

有人云。古人解云。古因明師。或聲爲宗。或無常爲宗。或合爲宗。乃至云相傳。雖有此分別。理恐未然。所以知者。古師既有異說。應有論文。檢如實等並無此文。何得異說者。其義云何。答亦不然。說古師非。誰言即指瑜伽等論。說爲餘人。又不可云。瑜伽等中。不作是說。故今古同。不得言異古因明師。古因明師。豈但瑜伽等。諸釋因明者。名爲古因明師故。故理門云。又於負

故理門云。又於負處。舊因明師。諸有所說。或有墮在能破中攝。或有極麤。或有非理。如詭語類。故此不錄。又云。又此方隅。我於破古因明論中。已具分別。故知。有古說非者。即破之。不言瑜伽等。已上

此皆先共許何得成宗等者。此述陳那新正義也。陳那破云。聲及無常。元來共許。何得爲宗。既立已成。無果利故。故我但取聲及無常。不相離性。以之爲宗。以敵論者。不許不相離故。

處。舊因明師。諸有所說。或有墮在能破中攝。或有極麤。或有非理。如詭語類。故此不錄。又云。又此方隅。我於破古因明論中。已具分別。故知。有古師說非者即破不言瑜伽等。

下記『因明大疏』文取捨（大正44・100上）。

此皆先共許。何得成宗。既立已成而無果故。但應取互相差別不相離性。有許不許以爲宗體。

ここでは〈宗〉の定義において新因明師である陳那以前等の、別に因明を積する人たち（古因明師）等を破斥する『因明大疏』の箇所、二つの〈宗依〉は不相離性であるけれども古因明師たちの各見解を示し一括して否定している。『明灯鈔』は慧沼の『義断』を引用する形で説明を加えているが、『義断』は「有人云」の見解を否定して別の見解を表明するものの『明灯鈔』では「有人云」の「古人解」を省略せず記すために『義断』より少し詳しく記していることになる。慧沼は、「声」と「無常」を「声無常」と合して〈宗〉とする古因明師の見解があるが、典拠はないためそのように言えないとする有人積に対し、『理門論』を引きながら諸処に出ている古因明師の見解を全て破す旨を述べて破斥している。この『義断』を引用した後に、善珠は『因明大疏』を取捨しながら見解を纏めて、対論者同士が個々の〈宗依〉を認め合いつつ、立論者が認め対論者が認めない「違他順自」の〈宗依〉同士の繋がり「不相離性」が〈宗〉の性質を示すという点を記し、至極妥当な解釈となっている。

(三) では「互相差別」関連の一つの問答が取り上げられている。

明灯鈔卷二本^⑧

文。問前陳能至亦不相違者前陳者。非是有法。三重名中。先陳名也。指陳疏中前所說也。疏前文中。陳說能別。唯在法中。有人云。前陳之能別。唯在法中者。非也。此問意云。聲與無常。既相差別。何故能別。獨在法中。答意云。如其名也。簡法實齊。對敵申宗。便爲能別。何者敵論。但疑聲常無常。立者卽以無常。簡別常聲。云聲是無常。故無常爲能別。不疑無常。是聲非聲。不可以聲簡無常。云無常是聲。故聲但是所別。設有此疑。其聲亦別。是能別也。雖以後述者爲能別。然名必遮故。但云聲是無常。其聲卽簡色等無常。故聲無常。相差別也。此說立敵相形。法爲能別義意也。體義相待。互通能所者。如言色蘊無我。色蘊者有法。卽體也。無我者法。卽義也。此之二種若體若義。互相差別。謂以色蘊。簡別無我。色蘊無我。非受無我。及以無我。簡別色蘊。無我色蘊。非我色蘊。如言青蓮花。青是何青。爲衣爲花。是蓮花青。花是何花。爲白爲青。是青蓮花。青與蓮花。互相差別。

対応文

『因明大疏』卷二本（大正44・100上21～24）

下記は『因明大疏』文取捨（大正44・100上）。

此取二中互相差別不相離性。以爲宗體。如言色蘊無我。色蘊者有法也。無我者法也。此之二種。若體若義。互相差別。謂以色蘊簡別無我。色蘊無我。非受無我。及以無我簡別色蘊。無我色蘊。非我色蘊。以此二種互相差別合之一處。不相離性方是其宗。……何故今言互相差別。答立敵相形法爲能別。體義相待。互通能所。對望有異亦不相違。

是即體義相待。互通能所也。

ここでは『因明大疏』「互相差別」に関連する一問答で、問答自体は先述した通り、〈能別〉が賓辞の〈法〉にあたるのであれば「互相差別」は言えるのかという問いに対する立敵相形と体義相待とでは視点の違いのみと答える箇所である。まず善珠は因明用語の混乱を防ぐ意味から「問前陳能〔別〕」の「前陳」とは主辞である体の三名（自性・有法・所別）を指すのではなく「前に能別と陳ぶ」の「前+陳」（方位名詞+動詞）であると注意を喚起している。仏教用語と因明用語間や因明用語内では同名異義語が重複していて混同してしまう恐れがあるためである。抑も漢字には語尾変化がなく同一文字に異なる意味があり区切り方でも意味が変わるといふ文の性質ならではの問題である。

善珠は『因明大疏』の件の意味の前半（立敵相形）を対論者は声の常無常のみを問題とするが、立論者は「無常」によって常住の声を簡別するために〈能別〉とは「無常」であって「声は是れ無常である」と結論付けている、と見ている。それ故に無常の声非声を問題とするのではないため「声」によって無常を簡別して「無常は是れ声である」とは言わないとしている。即ち主賓辞間の互換性を否定していることになる。そこからは「声」は〈所別〉と導かれる。だが、「声」を〈能別〉と見なす場合も無いこともないのであるが、その場合も名称だけは遮されると但し書き的記し方をしている。但「声は是れ無常である」と言う場合、「声」は色等の無常を簡別するために「声」と「無常」とは区別限定され合うと説明している。これは「互相差別」を指していると言えよう。一方、後半（体義相待）では『因明大疏』「色蘊無我」等の前文を使用して、色蘊は〈有法〉・「体」、無我は〈法〉・「義」で、この二つは互相差別してそれぞれ色蘊は無我を簡別して「受無我」等を否定し、無我は色蘊を簡別して「我色蘊」を否定する、これが「体義相待互通能所」の意味であると説明している。ここには必ずしも主賓辞間の交換性を認める意味合いを説くのではなく、あくまでも賓辞が主辞を限定し、主辞が賓辞を限定する関係を述べているだけである。相形・相待何れも主賓辞が交替し合う関係（無常は声である・無

我は色蘊である)にはないと見ることは可能であろう。これは暗に玄
応引用の「諸人釈云」に与しない[※]ことでもあると言えよう。

続く(四)でも「故」関連の一つの問答が取り上げられている。

明灯鈔卷二[※]

文。問互相差至遂說故字者。一
簡古說等者。古因明師。宗有三
釋。一云以聲爲宗。以成立聲是
無常故。二云以無常爲宗。以不
許聲は無常故。三云以聲無常雙
取爲宗。以聲無常。別非宗故。
陳那破云。若取別二總一爲宗。
有相符過。以聲、無常、先共許故。
不得名宗。故我唯取更相差別。
不相離義。一爲宗性故。故知古
師、別二總一、宗體、非也。沼略
纂中。更加解云。非唯破古。亦
簡古宗。謂何以知。陳那慈氏。
所立有異。差別性故。得知有異。
謂慈氏等所立無諍。自性差別。
立敵成故。陳那所立。一向違他。
以取差別不相離義。是宗性故。
故知。古今所立異也。

対応文

『因明大疏』卷二本(大正44・100
上24~100中1)

『因明入正理論略纂』(散佚)

ここでは『入論』の〈宗〉定義をする中の「差別性故」文に「故」を
使用している点に関して、『因明大疏』における「互相差別」を説く場
合に何故「故」字が説かれるのかという問答に対する前半部の答文第
一釈(古因明師の見解を廃す義)までである。ここで善珠は、幾度も
説かれてきた古因明師所説の〈宗〉の三義(一:声が〈宗〉、二:無
常が〈宗〉、三:声無常の双取が〈宗〉)を挙げ、前二者(別二)・

後一者（總一）俱に相符過失に陥るとしている。更に慧沼の『略纂』を引き、古因明師を遮すだけでなく〈古宗〉をも採らないとしている。これは慈氏菩薩を〈古宗〉と見なし、〈古宗〉の所立は論諍とならない自他俱に認め合う「自性・差別」、所謂仏教用語として使用される「自性差別」を立てるが、陳那の所立は他不共許、所謂対論者の認めない主張を説く点に〈所立相違〉があるとするのである。ここには因明と仏教との違いという視点を加えていることになる。

次いで（五）では、前の（四）で説明した問答の後半答を取り上げている。

明灯鈔卷二^④

文。二釋所依至須更成立者。釋所依者。即釋上極成者法。及極成能別也。何故有法能別。皆置極成。即釋義云差別性故。天主等云。差別宗性。敵者不容。所依若無。即闕違順能依宗體差別性故。故宗所依。言極成也。極成有法。極成能別。以為宗依。方有差別宗體性故。因中故字。釋成宗義之所以也。今云故字。其義亦爾。釋成宗依之所以也。所依須更成立者。有法與法。敵若不許。更以因喻。成立彼已。得為宗依。

対応文

『因明大疏』卷二本（大正44・100中1～5）

不詳^④

上記『因明大疏』卷二本の末文（ゴシックの箇所）

何故「所作性故」の「故」字を使用しているのか、その後半部の答文第二積（所依の義）に関して説明する箇所である。善珠は、〈有法〉と〈能別〉とは立論者対論者双方が認め合う極成でなければならないために「差別性故」を説いていると説明するのである。この理由とし

て、もし〈宗〉の所依が極成でなければ能依の〈宗体〉に違順（違他順自）する「差別性」そのものを闕くことになって〈宗〉自体が成り立たなくなると見る商羯羅主等の見解（同文がないため取意の可能性はある）を挙げている。こうして更に「故」字は論証式「声無常。所作性故。如瓶等」における〈因〉中の「故」字が「所作性故」という「作られたものであるから」の「～であるから」ということ、つまり理由性を例示して、それに準えて「差別性故」の「故」の意義が〈宗依〉を成立させる理由を示すというように締めくくっている。ここでも妥当な説明を示していることが理解できる。

（六）では、件の「差別性故」と訳さずに「差別爲性」と変更する人たちを批判する『因明大疏』についての箇所であり、以下の通り記している。

明灯鈔卷二本^④
 文。或有於此至深爲可貴者。言
 或有者。文軌師也。問此兩大德。
 同承三藏。何故所釋。論本不同。
 或差別爲性。或差別性故。答賓
 云。然軌法師。本親稟承三藏。
 譯論云差別爲性。後有慈恩法師。
 亦云親承三藏。論本應言差別性
 故。今詳梵本。蓋有兩異。前本
 義者。差別爲性者。明宗一體而
 釋疑也。勿疑有法與其能別。相
 離別說。應須了知。但是一體差
 別爲性。後本意者。良由_{ルニ}論
 云_ヲ。此中宗者。謂極成有法。極
 成能別。差別性故_ト。必待標句而
 有釋句。既有標云此中宗者。即
 有疑云。夫標章者。必是總標。

対応文
 『因明大疏』卷二本（大正44・100
 中5～7）

定賓『因明理門論疏』（散佚）^④

『因明入正理論』（大正32・11中の
 「差別爲性」は[高麗藏]と異なる）

此中宗者。依何別義。攬爲總宗而爲標也。故即釋云。依於極成有法。極成能別。二種義別互相差別爲一性故。攬成總宗。故得總標。云此中宗者也。兩本會通。不相違也。已上。沼義斷云。有人云。論云差別爲性。言差別性故者非也。其義云何。答此亦不然。三藏本釋。云差別性故。後有尚藥奉御呂才。與文軌法師。改云差別爲性。豈以昧識爲誠言。靈哲爲漫語。若是翻譯之輩。可許義正以改之。彼解疏法與尚破之。改ルコト論那宜遂許之。又言故者。結定之詞。顯此宗者。要依法與有法。共相差別。違他順己。方爲宗故。故有法及法。皆須極成。所以宗中。有此故字。違因明之軌轍者。論體等七。皆名軌轍。然今此指宗立之法。以號軌轍。言故者所以也。謂立宗之法。不得一向極成。亦不得一向不極成。要須非極成。非不極成。和合所以。方始名宗。是以稱故。言非極成。即簡合說也。非不極成。即簡別說。由如此所以。宗義方立。亦可具簡別所以。同性所以。其宗方立。是以稱故。今違斯轍。故云違因明之軌轍。闇唐梵之方言者。呂才軌師。唯知

慧沼『因明入正理論義斷』(大正44・145中～下)

有人云。論云差別爲性。言差別性故者非也。其義云何。答此亦不然。三藏本譯云差別性故。後呂才與文軌法師。改云差別爲性。豈以昧識爲誠言。靈哲爲謾語。若是翻譯之輩。可許義正以改之。彼解疏尚破之。改論那宜遂許之。又言故者。結定之詞。顯此宗者要依法與有法。共相差別。違他順己。方爲宗故。故云有法及法者。皆須極成。所以宗中。有此故字。具顯所以。如本疏明。

上記『因明大疏』卷二本の末文(ゴシック以下も同様)

簡却古師之過非。未知釋成所依之所以。是以不解故字之意。謬言爲性。故云闍唐梵之方言也。輒改論文深爲可責者。若依賓意。有二梵本。軌師即依一梵本。言差別爲性今基師意。舊無兩本。唯一梵本。云差別性故。軌師不解故字之意。改故作爲。故云輒改論文。深可責也。

ここは『因明大疏』において所由を理解せずに勝手に「差別爲性」へ変更した人たちの批判が中心となっている所である。抑も文軌と基とは同じ玄奘門下として時期的違いはあるものの等しく教えを承けているにもかかわらず、何故このように異なっているのであろうかと言う問題意識を有している。前述でも触れたことであるが、元々ここで引用されていたため再度述べておくと、定賓の『因明正理門疏』⁴⁴によれば文軌も基も俱に玄奘に稟承して各々「差別爲性」と「差別性故」の文を得て解釈をしており、梵本に両本異なりがあると述べている。前者は〈有法〉〈能別〉一体として限定するものとし、後者は「この中で〈宗〉とは〈極成有法〉が〈極成能別〉に区別限定される」⁴⁵と現前の『入論』にある通りという。但、後者は『因明大疏』に添えば二つの異なる主賓辞が互相に区別し合うことを一性一つとして総合的に論じているが、上述（一）の通り互相区別か否かについては少々認識に異なりがあるものがある。最終的には両本には会通解釈して相違はないと結論付けている。この定賓を敢えて引用していることは善珠の手元には二本の漢訳は存在していないが、定賓に準拠すれば異なる二本があったかも知れないものの両者は不相違であったという見解を示して問題ないため、一見善珠は支持しているように見える。

ところが、続いて、慧沼が文軌を批判する『義断』該当箇所を引き、元々玄奘が「差別性故」と訳していたのを後に文軌・呂才が改訳したと指摘し、本来は翻訳者であれば正しい意味となる場合に改訳は認め

られるものの、彼らは恰も昧識（道理に暗い）を誠言（真実に明るい）と、靈哲（道理あること）を漫語（傲り高ぶり）と見なすようなもので断じて許すことはできないと厳しく批判している。

抑も「故」字は結びの詞であるため〈極成有法〉・〈極成法〉とが互相に区別限定し合うために〈宗〉に「故」字が定置されるとしているのが『因明大疏』等の解釈である。このように定賓引用後に正反対の慧沼見解を引用しているわけで、善珠は直接文軌疏を引用せずに、不相違を説く定賓と批判する慧沼を相互に引いている。これは間接的に文軌解釈を支持していないことを意味していると見る事が可能である。しかもこの後も該当する『因明大疏』の文章（文軌批判）を順に註釈している。即ち、列挙すると「違因明之軌轍」では、一向極成一向不極成でない点や簡別・同性の所以等々の因明の規範等に相違していること。「闍唐梵之方言」では、文軌・呂才は基の説く「故」字の二釈ある中で、前者の古師過失のみ挙げて後者の所依の件は知らないこと。これが中国語サンスクリット語不案内なために「為性」と謬ってしまうこと。「轍改論文深爲可責」は、定賓に準ずれば二種類のサンスクリット本があって文軌は一本により「差別為性」とし、基は唯一のサンスクリット本により「差別性故」とするものであって、文軌は「故」を理解せずに改訳して「為」としたこと。文軌たちは因明の道理規範に背き、言語に闇く、やみくもに改訳していると言う諸点である。特に最後の点は、善珠にとって中国では定賓が二サンスクリット本の存在を言明している本にもとづき文軌は解釈しているが、基は唯一のサンスクリット本にもとづき解釈していると理解していることになろう。定賓の書は既知なことであるが、結果的にはその見解を採り入れていない。ここに善珠の態度が明確に出ていると言っても過言はないであろう。

（七）では 改訳した文軌たちを批判する文脈上、中国仏教史上最初の漢訳基準を設定した道安について『因明大疏』所引箇所を説明している箇所である。

明灯鈔卷二本⁴⁶

文。彌天釋道至差別性故者 此引例而況破。即舉勝以況劣也。彌天釋道安者。高僧傳云。釋道安至。習鑿齒造。謂既坐自云。四海習鑿齒。安應聲答云。彌天釋道安。時人以爲名答已上。安法師者。本在晋襄陽檀溪寺。後至京師。習鑿齒亦襄陽人也。鋒辯天逸。……指世世而不_{シヤ}度_セ等云云。廣如彼傳第五⁴⁷卷述。商略於翻譯者。舒羊反。廣雅商度也。說文以外知內也。量度之義。名曰商略。五失三不異者。異^{以志反}易^{以翹反}二同去聲。正可爲易。今借音耳。其本緣者。道安法師。在晋襄陽檀溪寺。造波若抄。彼抄序云。昔在漢陰。十有五載。講放光經。歲常再遍。後至京師。漸四年矣。亦恆歲二遍。未敢墜息。然後每至滯句。首尾隱沒。釋卷深思。恨不見護公又羅等會也。建元十八年。西國沙門鳩應摩羅跋提。來朝其國。獻胡大品一部四百二牒。言二十千失盧。失盧三十二字。胡人數經法也。……凡四卷。其一紙二紙異者。出別爲一卷。合爲五卷。緣多落失。作五失三不易。道安每稱。譯胡爲秦。有五失本也。一者胡語書倒。而使從秦。一失本也。二者

対応文

『因明大疏』卷二本（大正44・100中7～14）

慧皎『高僧伝』卷五（大正50・351下～352下）

釋道安。姓衛氏。常山扶柳人也。……即往修造。既坐稱言。四海習鑿齒。安曰。彌天釋道安。時人以爲名答。

僧祐『弘明集』卷一五（大正52・76下）費長房『歷代三寶記』卷八（大正49・76下）

上記『因明大疏』卷二本の文（上記下記ゴシックの箇所同様）

道安『摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序』（僧祐『出三藏記集』卷八、大正55・52中～下）

昔在漢陰十有五載。講放光經歲常再遍。及至京師漸四年矣。亦恆歲二。未敢墜息。然後每至滯句首尾隱沒。釋卷深思。恨不見護公又羅等。會建元十八年正車師前部王。名彌第。來朝。其國師。字鳩摩羅跋提。獻胡大品一部四百二牒言二十千失盧。失盧三十二字。胡人數經法也。……凡四卷。其一經五卷也。譯胡爲秦。有五失本也。一者胡語盡倒而使從秦。一失本也。二者胡經尚質。

胡經尚質。秦人好文。傳可衆心。非_ム文_ニ不合_セ。二失本也。三者胡經悉。至於嘆詠。叮嚀反覆。或四或三。不嫌其煩。而今裁序。三失本也。四者胡有義說。正似亂辭。尋說向語。亦無以異。或千或五百。列而不存。四失本也。五者事已全成。將更傍及反騰。前辭已乃後說而悉除。此五失本也。又三種不易也。何者然。般若逕三達之心。覆面所演。聖必因時。時俗有易。而那雅古。以適今時。一不易也。愚智天隔。聖人叵階。乃欲以千載之上微言。傳使合百王之下末俗。二不易也。阿難出經。去佛未久。尊者大迦葉。令五百六通。迭察迭書。今離千年。而以延意量截。彼阿羅漢。乃兢兢若此。此生死人。平平若是。豈將不知法者勇乎。斯三不易也。涉茲五失。逕三不易。譯胡爲秦。詎可不慎乎已上。今此文。舉第三不易。標勝況劣。以破也。兢兢九升反。標敬也。平平皮丘反。遲緩意也。說文語平舒也。書題文云。銜箭遊高的逐兔平平。案平平者遲緩意也。膚受之輩者。膚側領受之輩。有本作容字非也。初學之童蒙者。周易蒙卦之辭。言擊蒙也。能擊去童

秦人好文。傳可衆心非文不合。斯二失本也。三者胡經委悉至於嘆詠。叮嚀反覆。或三或四。不嫌其煩。而今裁斥。三失本也。四者胡有義記正似亂辭。尋說向語文無以異。或千五百刈而不存。四失本也。五者事已全成。將更傍及。反騰前辭已乃後說而悉除。此五失本也。然般若經。三達之心覆面所演。聖必因時時俗有易。而刪雅古以適今時。一不易也。愚智天隔聖人叵階。乃欲以千歲之上微言。傳使合百王之下末俗。二不易也。阿難出經去佛未久。尊者大迦葉令五百六通迭察迭書。今離千年而以近意量截。彼阿羅漢乃兢兢若此。此生死人而平平若此。豈將不知法者勇乎。斯三不易也。涉茲五失經三不易。譯胡爲秦。詎可不慎乎。正當以不開異言。傳令知會通耳。何復嫌大匠之得失乎。是乃未所敢知也。前人出經。支讖世高。審得胡本難繫者也。

蒙。以發其昧者也。故曰擊蒙。
蒙昧也。率勸也。換胡段反。代
也。閑習也。

善珠は『高僧伝』等により道安(312~385)の事跡を簡単に紹介した後、彼の漢訳基準を記した『摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序』〔『出三藏記集』八〕(以下『經抄序』)⁸⁾を引用している。『因明大疏』では全文引用されていないものをここでは「五失三不易」の全てを引いている。即ち原型を崩すことを許容する項目として、(一) 翻訳すれば語の配列は胡語と漢訳文では逆になる。(二) 胡經は質朴(内容を重視する「質」)を旨とするが、秦人(中国人)は文(美文)を好むから中国では美文でなければ合わない。(三) 胡經は反復が多いから翻訳に際して省略せざるを得ない。(四) 胡經には一見混乱していると思われる説明文(意味の確定確認)があるが、翻訳に際して大量に削除される。(五) 胡經は段落(主題)が変わるときに既述のことがらを繰り返すが翻訳に際して除かれる、の五つである。一方翻訳に際し変えてはいけない項目として、(一) 時俗(時代の民衆の意識)に応じて經を説かれたのであるが、時俗は時代に応じて変化するからといって、雅味のある教説を削ってまで今風の文に変えてはいけない。(二) 凡夫は聖者の域に達し難いからといって、古の聖者の教説を末世の凡俗に合わせるべきではない〔『因明大疏』「改千代之上微言。同百王之下末俗」掲載〕、(三) 仏滅直後の結集でさえ阿難たちは慎重に經典誦出を行った、千年後の今日浅薄な考えから今風に經文を取捨すれば法を知らない者の行いとなる〔『因明大疏』「結集之羅漢兢兢若此。末代之凡夫平平若是」掲載〕の三つである。実際、『因明大疏』では第二・第三不易を引いているが、善珠は全不易を説いて説明している。特に第三不易では、文章の取捨は仏法を知らない者の行いと規定している点に重きを置き、文軌たちの行いはまさにそれに該当しているという理解を有していたと言え、ここでは暗に文軌解釈への首肯し難い点を確認できると言えなくもないであろう。

(八) では、更に「差別性故」に関する問答を行っている『因明大

疏』箇所について

明灯鈔卷二本^⑧

文。問何故但至差別性故者。問意云。宗之所依。及與因喩。竝皆極成。何故宗依。說差別性。因喩之中。不說差別性耶。答意云。違他順己。方爲眞宗。有可簡故。宗之中說差別性言。因喩唯順。而無違他。無可簡故。不說差別性。由此有云。法性法爾。必然之理。方是正因。是故因喩。唯有成義。無不成義。無簡不說差別性言。問因喩唯成。無不成者。且如所作性因。立聲無常。對聲顯論。隨一不成。豈唯是成。無不成耶。既正因中。有不成義。何故不說差別性耶。答所作性因。對聲生論。無有不成。立敵同許。是故不說其差別性。若對聲顯。即還爲宗聲應所作。隨緣變故。猶如瓶等。由此當知。因喩唯成。無有不成。如因三相等者。引例而顯也。宗有二依。取此二上。不相離性。許不許義。爲其所立。雖因三相。有其差別。不欲取此上不相離性。成其能立。法有法依。便非如是。故因喩中。不說差別。

対応文

『因明大疏』卷二本（大正44・100中14～19）

上記『因明大疏』卷二本の文（下記のゴシック箇所同様）

ここでは所立法である〈宗の所依〉の〈有法〉〈能別〉も能立法の〈因〉〈喩〉も俱に「極成」であるのに何故〈宗依〉のみ「差別性」を説くのかという問答である。『因明大疏』では前後に問答を分けていないが、善珠は二問答に分け、(一)「違他順自」と簡別する点から「差別性」を説く点。(二)〈因〉には「立敵不共許」となる「不成」過失は存しない点の二点から〈宗〉のみに説かれると善珠は理解している。またその〈因〉について〈遍是宗法性〉等因三相の区別はあるけれども不相離性としての成立を求めているために「差別性」は説かないと説明を加えている。ここでは他書引用はなく『因明大疏』文章に対し説明する形式である。

(九)では、「極成」に関して「極成有法。極成能別。差別性故」の三句を『入論』に説くが『理門論』には説かないことに関する旨の『因明大疏』箇所について説明を加えている。

明灯鈔卷二本⁸⁶

文。理門唯云至此論獨言者。此顯極成有法等三句。理門不説。此論獨説也。宗等多言等四句中。初句總標三支。能立下三句中。別釋初支。眞及似宗。自分爲二。初文是中兩字。總指能立。以起論端。第二唯隨已下五字。及餘兩句。就前多言之中。別釋宗支一言。眞似兩門。第二自意樂三字。及餘兩句。別釋眞宗似宗之義。且釋簡別義者。前言是中。總指三支。……問入理論説所立宗中。有極成有法等三句。何故此論不説三句。是有何意。答。

対応文

『因明大疏』卷二本(大正44・100中14～19)

『因明大疏』卷二本の文(下記のゴシック箇所同様)

泰法師云。諸論師釋云。商羯羅主。未閑此論。何者。如極成有法。如數論師對釋子。立我是思。同是因中所依不成過攝。以因必於有法上立。有法既無故。立因不成。只爲敵論不信我。故便立我。斯有何過。言極成能別。如佛弟子。對數論。立聲滅壞。此因是無因喻過。以數論宗。不許有滅壞法故。故無有喻。只爲不信聲有滅壞。我立滅壞。斯有何過。差別性故者。如立宗言聲是無常。無常與聲。更相差別。其言必爾。何須更以差別之言。而差別耶。是故此論無此三句。

神泰『因明正理門論述記』（新纂統藏53・665中～下）極成有法極成差別性故者諸論師釋云。商羯羅。不樂此論者。如數論對釋子。立我是思。同是因中所依不成過。持以因必於有法上立。有法既無故。立因不成。只爲敵論不信我故。便立我斯有所過。言極成能別。如佛弟子對數論立聲滅惱。此自是同喻過。以數論宗。不許有惱滅法故。故無有喻。只爲不信聲有滅惱。我立滅惱。斷亦所過。言義性者。如立宗言聲是無常。無常與聲。互相差別。至言必爾。何須更以差別之言。而差別耶。是故此論無此之句。⁸⁾

ここでは「極成有法」「極成能別」「差別性故」の三句が『理門論』に出てこない理由としては、神泰の『因明理門論疏』にある「諸論師釈云」をそのまま引用する形をもって答えている。「極成有法」を「我は是れ思」、「極成能別」を「声は滅壞」、「差別性故」を「声は是れ無常」を例に出して三句の意味を示しているが、神泰以外に引用していないと言うのは、基本的に商羯羅主が『理門論』を未だ閑せないためと見ている神泰の引く諸論師釈を首肯していると言うことは可能であろう。

このように善珠は、基の『因明大疏』を註釈する中で件の箇所について釈しているわけで、『因明大疏』に対して否定的解釈は取っておらず、基本的には基の見解に全く異を称えるものではない。但、能立・能破等の一論八門即ち二門八益全体についてみれば、如何に解釈しているかによって個別の各部分では基に順うのか或いは順わないのかに分れることになる。今回取り上げている上述の『明灯鈔』の九つの箇

所について、まず『入論』『因明大疏』以外の引用を列挙しておく、(一) 慧沼『因明入正理論義纂要』・玄応『因明入正理論疏』(二) 慧沼『因明入正理論義断』(三) なし(四) 慧沼『因明入正理論略纂』(五) なし(但し「天主云」の不明書或いは引用書あり)(六) 定賓『因明正理門論疏』・慧沼『因明入正理論義断』(七) 慧皎『高僧伝』・僧祐『弘明集』・費長房『歴代三宝記』・道安『摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序』(八) なし(九) 神泰『因明正理門論述記』となっている。教理的には玄応・玄賓・神泰・慧沼の各疏が注目されるが、件の箇所については善珠は定賓の『因明正理門論疏』と慧沼の『因明入正理論義断』を引用しながら積している。件の問題点は(一) サンスクリット本が二本存在していたのか。(二) 文軌は改訳したのか。(三) 「差別性故」「差別為性」には意味上相違があるのか、の三点に纏められるであろう。

これについて(一)には定賓疏を挙げて、彼によればサンスクリット本は異なると言うものの〈有法〉〈能別〉両〈宗依〉は一体(文軌積)または一性(基積)となって限定し合う関係にあり不相違であると述べる。しかし基たちはサンスクリット本二本の存在には言及していない。(二)には定賓によれば改訳ではなく一つのサンスクリット本にもとづいているとする。しかし、基たちは改訳であると見なしている。(三)には定賓によれば(一)と同様に意味上の相違は認めていない。しかし基たちは「故」字の有無に決定的相違があるとして、古因明師解釈の簡捨と所依の二義から「故」を必要とし、〈宗依〉には〈宗依〉の互相差別・不相離性の二種を満たさなければならぬためにも「差別性故」でなければならぬとする。先に定賓を引き、続いて慧沼を引く順序と他の註釈箇所「違因明之軌轍」「唐唐梵之方言」「轍改論文深為可責」も併せて考えると、善珠は基たちの見解に与していると言えよう。しかも文軌の解釈に理解を示す定賓を引用するもののこの段階で善珠が文軌疏だけを読んでいないとか文軌疏が日本に伝来していないとは考え難く、文軌の見解を直接引用していない点にも暗に文軌積を必ずしも“是”としていないと見ることは可能であろう。また「互相差別」に関して玄応疏と同疏中「諸人積云」を引用し異解の存在を明示するが、善珠は必ずしも与しているとは言い難い。基等

の「互相差別」と玄奘の「二法和合」とは同義であるように見えても実は似て非なるもので、相互に限定し合うものであっても和合するものではなく、この箇所以降の所では玄奘の「二法和合」は用いていない。直接批判する形ではなく、あくまでも異解の存在を示しているのみと見るべきであろう。

結

『入論』の僅かな文章が、7世紀玄奘在世期から現代に至るまで争点とされてきたことは、一般的に仏典研究から見て決して珍しいことではない。但、それが玄奘本人を巻き込んだ僧俗間の論争・玄奘門下間の異解・異解等への解釈・現代仏教学者間の見解の相違と言うように異なる時代・異なる場で続いてきたことは希有な事例であろう。抑も20世紀初頭の清末民初以降、中国では『入論』サンスクリット本研究や『因明大疏』研究等を通して「差別性故」「差別為性」問題が浮上し、30年代の陈大齐氏の『因明大疏蠡测』⁹⁾や『藏要』の梵藏註釈研究等により認識されるものの、戦後サンスクリット文研究によって玄奘訳の妥当性を改めて俎上に載せている。漢訳について呂澂氏は『藏要』註釈と同じく漢訳構成等からサンスクリット語の格変化について第三格（具格）から第五格（従格）に改め文法上一句を整えるため「故」字を付加したと論じ、郑伟宏氏はサンスクリット文は正確に「差別性故」と訳出されていると論じて解釈を異にしている。『藏要』註記を重視する李潤生氏は前者に、『同』註記に必ずしも重きを置かない郭良鋐氏は後者に近い考え方をしており、虞愚氏・沈剑英氏等は各々の視座から見解を表明している。しかし、呂郑両氏提起のサンスクリット文問題は未決択のままである⁹⁾。

前稿及び本稿において縷々述べてきたように、元々の争点の発端は玄奘漢訳当時であり、伝来した日本ではそれをどのように受容していたのか、そこを起点として日本の解釈展開がはかられているといっても過言ではない。玄奘漢訳後、早速神泰・靖邁・明覚等が註釈を記す中で、僧侶でない呂才が神泰等の見解を取捨選択し自己の見解を表明

したことから僧侶や唐官僚を巻き込み、呂才を支持する者と支持しない者たちによって「僧俗論争」が起り、この中の一つに件の「差別性故」「差別為性」の漢訳問題が含まれていた。最終的には大慈恩寺において玄奘と呂才による対質にまで発展し、呂才の謝罪で幕引きが図られたとするが詳細は伝わっていない。その一方で、表に伝わっていることは漢訳の争点が改訳の有無となって論じられていることで、文軌・呂才は改訳を行ったと見なされている点にある⁹⁰。但し、文軌は自ら改訳を行った等の文言は当然ながらしていないし、改訳の有無について活躍年代の違いがあるものの文軌を支持する人たちからの反論も伝わっていない。ひとえに文軌の『莊嚴疏』における解釈に対して基は「或有」として名指しこそしていないものの『因明大疏』で徹底的に批判しているだけである。彼らの解釈には「所作性故」の「故」字を正しく解釈していない点が問題であり、漢訳基準にも合致していない一方的な変更であって決して許容されないと言う理由である。実際に複数のサンスクリット本があったのか否か、定賓の逸文には両サンスクリット本の異なりが存在し且つ会通して不相違と言及しているが、サンスクリット本問題には基・玄奘・文軌自身全く黙して語っておらず、上述の通り改訳問題のみ基が語っているだけである。現在逸文のみであるが、玄奘や定賓は基と異なる解釈を有していたものの全体は不詳のまま⁹¹で、一方の基の解釈は慧沼や智周が継承して復註書を記している。このような唐代の展開を経て、伝来先の日本では『因明大疏』の基及びその系統の解釈が中心を占めているが、必ずしも基系統の解釈のみが存していただけではなく基と異なる釈を支持する僧もおり、八～九世紀奈良時代から平安初期にかけては慶俊・願暁等積極的に文軌疏を註釈する書もあった。しかしながら「三祖」の最初に位置付けられる基の『因明大疏』に対する註釈書として善珠の『明灯鈔』があり、件の「差別性故」と「差別為性」について文軌や定賓の解釈は採っておらず、基や慧沼の解釈に準拠して註釈していて、基本的に基疏の見解に異を称えていない。これが八世紀、南都興福寺等を中心とする北寺系の善珠の位置であり、以降同寺系等の僧たちに多大の影響を与えることとなる因明指南書でもあった『明灯鈔』の見解である。無論、こ

の事例のみにて全体を判断するつもりはないが、基が痛烈に批判していた文軌への箇所だけに基本的な善珠の態度が明瞭に示されている箇所と言えるのではないであろうか。

註

- ①拙稿「唐代における『因明入正理論』についての一論争—中国・日本での理解— 上」51頁～73頁（『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』16 2016年3月）
- ②大正32・11中。
- ③新纂続蔵53・694中～下。猶、武邑尚邦『因明学 起源と変遷』33～34もある。但し、諸目録によれば完本の存在を示唆していない。
- ④『因明入正理論疏』卷上本（大正44・100中）。猶、中村元氏は『国訳一切経』において「或」を「或るひと」、「深為可責」を「深く為に呵責すべし」と読んでいる（『同』71 大東出版社 1982年3月改訂）。これは『冠註因明入正理論疏』卷一（49丁右 明治20年本か〔版權委譲により法蔵館から同年に一般書と同じように刊行されているためこちらを使用した可能性がある〕）に「或」に「ひと」を補読し、「深為呵責」を「深く為に呵責すべし」と訓読しており、これに随っている。しかし、原本が建武2年写興福寺本・対校本が寛文11年版校正本の大正蔵経本に準じて読むこととする。但し、文意が通っているか否かの観点から「或」は「或いは」と訓読せず「ひと」を補読する冠註本に随っておく。猶、大正蔵経の同箇所は対校本による註記はないため原本建武2年写本段階から記されていたと理解できる。
- ⑤僧祐（445～518）『出三蔵記集』卷八（大正55・52中～下）所収。
- ⑥第二の「愚智天隔聖人回階。乃欲以千歳之上微言。伝使 合百王之下来」（大正55・52 下）は『因明大疏』卷上本「改千代之上微言。同百王之下来俗」（大正44・100中）及び第三の「阿難出経去仏未久。尊者〔註記により者を加える〕大迦葉令五百六通迭察迭書。今離千年而以近意量載。彼阿羅漢乃兢兢若此。此生死人而平平若此。豈将不知法者勇乎」（大正55・52下）は『同』卷上本「結集之羅漢兢兢若此。末代之凡夫平平若是」（大正44・100中）。
- ⑦大正44・100中。

- ⑧大正44・100中。
- ⑨大正44・100中。
- ⑩沈劍英『佛教逻辑研究』169。前稿註53のように既に沈劍英主編（沈劍英・姚南強・徐东来・沈海波著）『中国佛教逻辑史』130～132でも説いている。基の互相差別とは主賓辞が互いにその位置を交換できる意味で限定区別し合う関係にあると見る。これを玄応が「諸人釈云」と基見解を挙げて「無常是声」「是声無常」を認め合う見解と批判していると見ている。それ故無常を用いて声を区別できるが声を以て無常を区別できるものではなく（一方、文軌見解とは主賓辞互相差別は主要従属関係の表現方法である）互いに体義となる関係は因明では決して認めらず、玄応の批判は正確であると見ている。「諸人釈云」が基の見解を指すと見ることは互為体義が基の互相差別の意味と捉えることに基づいている。
- ⑪大正44・100上。
- ⑫『因明入正理論疏明灯抄』卷二本（大正68・248下～249上）。
- ⑬註⑩参照。
- ⑭大正44・100中。
- ⑮大正44・145中～下。
- ⑯大正43・682中。
- ⑰大正43・682中。
- ⑱大正44・161上。
- ⑲『因明入正理論疏前記』卷上本（新纂統蔵53・808上～中）・『因明入正理論後記』卷上本（新纂統蔵53・848上～下）
- ⑳新纂統蔵53・848中～下。
- ㉑『因明入正理論疏明灯抄』卷二本（大正68・250上）。猶、鳳潭『瑞源記』卷二・36丁右にも「定賓疏云然軌法師本親稟承三藏譯論云差別爲性。後有慈恩法師亦云親稟三藏論本應云差別性故。今詳梵本蓋有兩異兩本會通不相違」と『明灯抄』所載文を省略した形の同文を引いている。善珠は書名を明言しないが蔵俊『因明大疏抄』卷8には「定賓疏二云」（大正68・473中）「賓法師理門論疏第二卷云」（大正68・474上）と記し鳳潭も記している。兩者同文であるので本稿では蔵俊に順じ『理門論疏』としておく。
- ㉒『因明入正理論疏明灯抄』卷二本（大正68・250中）。

- ⑲『因明大疏抄』卷八（大正68・474上）。
- ⑳『因明大疏抄』卷八（大正68・474上）・『因明入正理論疏』（新纂続藏53・682下）。
- ㉑『因明大疏抄』卷八（大正68・474上）。
- ㉒『因明大疏』卷上本（大正44・100上）。
- ㉓大正68・248中～249上。
- ㉔文脈上「白蓮華」は、脚注の甲本（元文二年写薬師寺藏本）の「蓮華白」に訂正する。
- ㉕玄応の因明書として『因明入正理論疏』（散佚）がある。確証は見出せないが恐らくこれを指しているものと思われる。
- ㉖『因明入正理論疏』（散佚）
- ㉗「差別為性」に関する記事が残されていないため断定できないが「差別性故」訳を使用している可能性がある。
- ㉘基辨は玄応逸文全体を四異解と見なし否定しているが、「諸人釈云」も玄応の見解と見ている（『因明大疏智解融貫鈔』卷七（大正69・103中））。しかし、少々これは行過ぎた批判である。
- ㉙沈劍英『佛教逻辑研究』169（上海古籍出版社 2013年4月）及び沈劍英主編（沈劍英・姚南強・徐东来・沈海波著）『中国佛教逻辑史』130～132（华东师范大学出版社 2001年12月）。
- ㉚大正44・100上。
- ㉛大正44・100上。
- ㉜大正68・249上～中。
- ㉝大正68・249中～下。
- ㉞善珠には玄応引用の「諸人釈云」を基たちの見解と理解していないことを意味する。しかし具体的な人物は定めていない。
- ㉟大正68・249下。
- ㊱大正68・249下。
- ㊲天主（商羯羅主）には『因明入正理論』のみ存し、他書の内容を確認できない。『入論』に当該文はないため取意か。
- ㊳大正68・249下～250中。
- ㊴定賓の因明書としては、『因明理門論疏』（散佚）がある。確証は見出せない

がこの書を指していると思われる。

④④註43参照。

④⑤大正32・11中及び脚註。猶、同個所のサンスクリット本日本語訳は「これらのうち主張命題とは、[論争する者に]認められる属性を有するものが、認められた限定する者によって限定されることによって[主張する]自らによって論証されるべきものとして望まれるものである」である（前稿註⑤及び⑦）。

④⑥大正68・250中～251上。

④⑦該当箇所『高僧伝』は巻五なので、脚注に準じ巻三を巻五に訂正する（大正68・205脚注）。

④⑧大正55・52下。

④⑨大正68・251上～中。

④⑩大正68・251中。

④⑪引用文について筆者が四角で囲ったものは次の通り。諸は原文では法、文脈により訂正。我は原文では乗、文脈により訂正。思は原文では斷、文脈により訂正。我斯は原文では乗斷、『明灯鈔』により訂正。弟は原文では牧、脚註により訂正。對數は原文では數對、文脈により訂正。滅は原文では減、脚註により訂正。我は原文では乗、文脈により訂正。互は原文では受、文脈により訂正。此は原文では比、文脈により訂正。

④⑫除大齊『因明大疏蠡測』21～23（中华书局 2006年12月（真如・因明学丛书）。本書は1974年重印（再版）本（1938年初版）の復刻本。

④⑬张忠义・张晓翔・淮芳『汉传因明史论』96～98（甘肃民族出版社 2010年12月）には二説を取り上げている。

④⑭文軌に関連して2016年9月4日東京大学で行われた第68回日本印度学仏教学会において師茂樹氏「唯識比量に対する新羅からの批判—文軌『因明入正理論疏』を中心に」の発表で、当初唯識比量は過失例だとされていたものが真反対の正しい例示という伝承に変化したという仮説を提示されている、これは今後を注視したい興味深い言及であろう。猶、氏の発表は『印仏研究』新刊号（掲載予定）参照。

④⑮現時点では『明灯鈔』巻二本所載逸文（大正68・248下～249上、同・249下～250上）のみ存在が確認されている。

補註

- ①前稿の「はじめに」で少々言及した『高麗大藏經』のみ異なる件は、依然不詳のままである。ただ、日本での大藏經流布等については馬場久幸『日韓交流と高麗大藏經』（法蔵館 2016年3月）がある。
- ②前稿の「はじめに」へ直近に中国語訳を行っている研究者の訳を付け加えておく。「这里，宗是[立论者]自己想要成立为具有为极成能别差别的特征性的极成的有法。补充说言：[它]不与现量等相违」〔沔銘鈞≪陈那、法称因明推理想说之研究〉69（中西书局 2016年12月）（印度学与印度研究丛书第三种）〕
- ③本稿四一（七）（p85）の中で、善珠は道安の「五失本三不易」を引用し、殊に第三不易について言及している点について註記を付加する。三不易そのものは容易ではない意と改変してはいけない意の二つの理解があり、前者は伝統的理解等とされ、後者は横超慧日氏〔中国仏教初期の翻訳論』『印度学仏教学論叢』221～232（法蔵館 1955年11月）や「釈道安の翻訳論」（『印仏研究』5-2 1957年3月）があり、『中国仏教の研究』（法蔵館 1958年）等にも掲載〕〔仏教經典の漢訳に関する諸問題』（『東洋学術研究』22-2 1983年11月）〕が提唱していることは既に知られている。善珠の該当箇所では、容易ではないとするよりも改変してはならないという意で取っていると見ることができる。そもそも三不易のみについては、徒に原典を変更することへの否定が込められていると考えられることにより、善珠にとっては、当然ながら基は玄奘原典への変更を批判していると捉えている、と解釈していると読みとれ、善珠はその見方に与していると言えよう。ただ、道安の「五失本三不易」全体を見る場合は、道安の意図はやみくもな原典主義ではなく明瞭な漢訳文献を作成するためであったと言い得るのではないだろうか。
- ④本稿註⑤の訳文を次のように少々変更する。「これらのうち主張命題（論証主題）とは、〔論争する者に〕認められる属性を有するものが、認められる限定するものによって限定されることにより、〔主張する〕自らによって論証されるべきものとして望まれるものである」。
- ⑤本稿註⑥の雑誌は“Proof of vijñaptimātratā and Mungwe”（『印仏研究』65-3（2017年3月））

キーワード

前稿 差別性故、差別為性、文軌、呂才、呂激、郑伟宏、因明入正理論、莊嚴疏、因明立破義圖

本稿 差別性故、差別為性、基、慧沼、智周、善珠、顔暁、因明大疏、明灯鈔、因明義骨