

Arguments Concerning Soul and No Soul

Kimura Shungen

Professor Emeritus, Shitennôji University /
Ph. D., Tôhoku University

Abstract

Here we would like to make a sketch of arguments concerning soul (*attan*) and no soul (*anattan*) by traditional Hindu and Buddhist philosophers. In this case the former meaning should not be translated as ‘self’ because the conception of self was used by later Buddhists also. As well known, in an early Buddhist canon (*Vinaya*) Gotama Buddha lectures that soul→health, no soul→illness; and the latter case is, of course, real. In his argumentation the principle of alternative qualities and alternative positions was not used because old Indians’ logic was genetic. This genetic argument was typically applied in the twelve cycles’ causality. Buddha preached a transferring logic as follows: eternity→suffering→no soul.

We translated the ninth chapter of the *Abhidharmakośa* of Vasubandhu partially as a typical criticism of soul arguments. We

pointed out the scopes of the argumentations as for soul and no soul in the *Tattvasaṅgraha*, the *Ślokavārttika*, the *Nyāyavārttika* and so on. In the Appendix we introduced a case of humorous misargumentation (*nigrahasthānam*) concerning no soul showed by Dharmakīrti in his *Vādanyāya*. He revised the principle of misargumentation of the *Naiyāyikas* in his *Vādanyāya*.

有我論と無我論の弁証

木村俊彦

日本四天王寺大学名誉教授 / 文博（東北大學）

無我論の序

無我（*anattan*）の人間論は仏教初期から婆羅門教やジャイナ教の有我論のアンチテーゼとしてあった。「小品」の伝える様、世尊は五人の比丘に仰せあり、「比丘らよ、形体（*rūpam*）は無我である。比丘らよ、この形体を有我なりとせよ、この形体は病いなければ。又かくかくの形体を欲し、かくかくの形体を欲せずと為すを得ん。されど比丘らよ、形体は無我なり。よってこの形体は病いあり、又かくかくの形体を欲しかくかくの形体を欲せずと為すを得ず」と。¹ 良く知られているように以下受・想・行・識について繰り返される。

ここで有我であることを p 、健康であること肉体を支配することを q とすると、前提式は $p \rightarrow q$ 、世尊の論理は $\neg p \rightarrow \neg q$ となっているが、発生論理からの前提式から導かれた結論になっている。論理的な $\neg q \rightarrow \neg p$ にはなっていない。換質換位ではない発生論理は、

¹ *Pāli Tipiṭaka, Mahāvagga Pāli*, Bangkok, 2002. P. 16.

十二因縁の流転縁起と還滅縁起の關係でも見られ、古代インド人にはなじみの論理である。有我論と無我論の研究は多数有るので、本稿は弁証の方面から見ている。

有我論の序

ダルマキールティは『プラマーナヴァールツティカ』宗教章で、我見から渴愛が興るとするが (k.217-218)、註釈者はその典範として『Bṛhadāraṇyakopaniṣat』のヤージュニャヴァルクヤの科白を引用する。「ああマイトレーイーよ、アートマンを見、聞き、考え、瞑想すべきだ。」(ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyo Maitreyi/Ānandāśrama S. S. 15, p. 709)² 今ひとつの有我論の定言命題は『Chāndogyopaniṣat』末尾 (VIII, 12, 4) にある。「余はこれを嗅ぐと知るもの、そはアートマンなり。鼻は嗅ぐ為の道具なり、」(yo vededaṃ jighrāṇīti sa ātmā gandhāya ghrānam / Ānandāśrama S. S. 14, p. 506-507) 云々と続く。³

諸派の有我論については金倉圓照『印度哲學の自我思想』によく纏められている。金倉博士の訳で『サーンクヤカーリカー』k.17に「靈我 (puruṣaḥ) は存在する、(肉体各部の) 集合は他者 (靈我) の為だから」という類いの五箇の証因がある⁴。(「サーンクヤ・タットワ・カウムディー」、『東北大學文學部研究年報』第七號 229頁)。『ヴァイシェーシカスートラ』では第3章第1日課で靈我 (ātmā) の弁証に進む。初めに感官と対象の存在を前提にして、それらは他者 (靈我) の存在を証明するものだと言う。第13経

² Bṛhadāraṇyakopaniṣat, Ānandāśrama S. S. 15, 1998, p. 709.

³ Chāndogyopaniṣat, ibid. 14, 1998, pp. 506-507.

⁴ Sāṅkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa, ed. and tr. T. G. Mainkar, Poona O. S. 9, poona 1964, p. 54.

では「靈我・感官・意識・対象の接触から生まれる知（jñānam）が、いまひとつ（の証相）である」とする（金倉圓照『インドの自然哲学』65頁）。⁵ 両派とも、目に見える現象から目に見えない現象を類推させる弁証である。『ニヤーヤストラ』第3章では認識対象（prameyam）の問題に入って、真つ先に靈我を証明する。多くの感官が一つの知を齎すのは背後に靈我がある証拠とする。⁶ また知は意識に所属し、無常な肉体の原理であるが、靈我だけは永遠として考察する。是はインド人に必須の輪廻転生の説明を可能にする原理でもある。

ヴァスバンドウの破我品

「以上（第6; 7; 8章で説いたこと）のほかに解脱の手段は無いのか。（答える。）無い。なぜか。（答える。他派は）虚妄の我見に執着しているからだ。彼らは五蘊の相続（pañcaskandhasantānaḥ）に於てのみ靈我の仮説（ātmaprajñaptiḥ）を定めるのではないからだ。何に於てか。彼らはまさに他なるものを靈我なりと分別する。すべての煩惱は我見（ātmagrahaḥ）から生ずる。（問う。）しかし五蘊の相続に於てのみこの名称があり、他の対象には無いということをもどのようにして理解するのか。（答える。靈我に対する）知覚と推理が無いからだ。諸存在があつてそれへの障碍が無ければ、それらに対する知覚と推理がある。例えばここで（眼等の）五官の有を推理する如くだ。

一因があつて他の原因が無い場合に結果が見られず、他の原

⁵ *Vaiśeṣikasūtra of Kanāda*, ed. Jambuvijaya, Gaekwad's O. S. 136, Baroda 1961, pp. 28-31.

⁶ *Nyāyasūtra of Gautama*, edited by G. Jhā and D. Shāstrī, Chowkhambā S. S. 55, 1924, pp. 431 ff.

因も揃う場合に、(結果の)存在が経験される。例えば(土と水が在る時の)種のようにだ。或は対象と意識があった場合に、(音声と形体という)対象の有無によって盲者(の耳)と聾啞者(の眼)がそれぞれ推知できるようなものだ。その場合別の原因たる感官は推知できるが、靈我はそのようには推知できないので、靈我は存在しない。」(ed. D. Śāstrī, p. 923, 1-924, 5)⁷

「その場合、犢子部(Vātsīputrīyāḥ = Āryasammitīyāḥ)は、人格(pudgalāḥ)を在りと認めるが、それについては先ず次のように考察すべきだ。それを実体的(vastutaḥ)に認めるのか仮説的に(prajñaptitaḥ)認めるのか。問う。実体的とか仮説的とかは如何なる意味か。(答える。)もの(rūpam)などのように個別に在れば実体的に在るのだし、牛乳などのように集合的に在れば仮説的となる。(人格が)実体として在るなら、五蘊とは違う性質のものとしなければならない。また(実体で在れば)、その(六)因を言うべきだ。無因ならば(人格は)無為(永遠)となるが、そうなれば外道の見解に陥る。それは無用の長物になってしまう。仮説的な謂だというなら、我々も既にそう言っている。」(d. p. 924, 6-925, 6)

「(犢子部曰く)実体として言っているのでもなく仮説的に言っているのでもない。(問う。)それでは何か。(答える。)内に定立された五蘊に拠って(upādāya)言っているのだ。そのような漠然とした表現では何を言っているのか判らない。「拠って」とはどういう意味か。(答える。)五蘊に拠って人格という仮説に至る。」(d. p. 925, 7-926, 1)

このあたりで両派は折り合えそうである。ヤシヨーミトラが

⁷ *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, ed. By Dvārikādās Śāstrī, Varanasi 1998, pp. 923 ff.

ヴァイシェーシカ派の靈我論を破すると注記する箇所も見る。『プラシャスタパーダ疏』（金倉圓照訳（『インドの自然哲学』126頁）で、「残余法によって思考（caitanyam）は靈我の結果であるべきだから、思考によって靈我が理解される」と言う。これに対して一部の外道は、心が靈我から発生すると考えるが、彼らに明白に批判する。「根・莖・葉が（種から）順に発生するようになぜいつも同じく（心が順に）起らないのか。（答える。）心（manah）は（靈我の）特別の結合（saṃyogaḥ）に拠っている。（批判する。）別のもの同士の結合という（実体の）属性は成立しない。」（d. p. 448, 6-8）

「靈我が在るから（靈我と知の）両者が在るのだと言うなら、それは言葉だけのことだ。（靈我は知の）所依（āśrayaḥ）の如くだと言うなら、どのような所依の如くか。飾りが（壁に懸って）いたり、なつめの実が（皿に盛ってある時の）壁や皿が靈我である筈はない。香り等にとっての土等の実体のようにと言うなら、殊に我々には喜ばしい。香り以外に土という実体はなく、賢明な人が香りより他の地（pṛthivī）という実体に固執するだろうか。（『土の香り』などと）作為的に区別するだけである。」（d. p. 949, 4-950, 6）

ヤシヨーミトラによれば、ヴァスバンドゥは文法学派（Vaiyākaraṇaḥ）の靈我論にも反論している（Abhidharmakośasphuṭārthā, p. 945, 14）。行為者名詞が“Devadatto gacchati”のように立てられるが、「デーヴァダッタは歩む」という行為は実在せず、刹那滅の故に場所を変えながら存続するに過ぎないと言う（d. p. 945, 1-5）。これと同じ理論は第4章業品の初めに言われる。

以後の有我論と無我論

ダルマキールティの『プラマーナヴァールツティカ』宗教章の有我論と無我論については木村『ダルマキールティにおける哲学と宗教』において十分に見た。彼が言っている、有我見から欲望と輪廻が始まるという定理は、既に見たようにヴァスバンドウの『アビダルマコーシャ』に拠って居る事が理解される。

付論で『ヴァーダニヤーヤ』での無我の弁証の負処を見る。ダルマキールティの機知あふれる楽しい笑い話である。

以下は紙幅が無く学界周知のことでもあるので、有我論と無我論の資料を紹介するのみである。八世紀のシャーンタラクシタは、『タットヴァサングラハ』第7章を、膨大な靈我論派の引用と批判に充てている。⁸ 1.ヴァイシェーシカ派、2.ミーマンサー派、3.サーンクヤ派、4.ジャイナ教、5.不二一元論派、6.犢子部の靈我論で、170偈ほどに渉る。クマーリラは『シュローカヴァールツティカ』第5章の終りに148偈ほどに渉る靈我論を展開する。⁹ ウッディヨタカラは『ニヤーヤヴァールツティカ』で、『ニヤーヤストラ』I, 1, 35の、証因は異法喩の異法性から (vaidharmyāt) から働くとする箇処に対して、靈我の帰謬法的証明を行なう。(ed. Thakur, p. 116)¹⁰

主張：この生ける身体は無我ではない。(nedam nirātmakam jīvatśarīram)

証明：(もし無我であるなら) 無呼吸となるなどの矛盾に陥

⁸ *Tattvasaṅgraha of Śāntarākṣita*, ed. D. Śāstrī, Varanasi 1968, pp. 101-165.

⁹ *Śloka-vārttika of Kumārila Bhaṭṭa*, ed. D. Śāstrī, Varanasi 1978, pp. 488-515.

¹⁰ *Nyāyavārttika of Uddyotakara*, ed. A. Thakur, New Delhi 1997, p. 116.

るからだ。(aprāṇādimattvaprasaṅgāt)

これは $\neg(\neg q \rightarrow \neg p) \rightarrow (p \rightarrow q)$ という論理式になる。彼はサーンクヤ的アヴィータ論法と言っている。

西暦千年頃のニヤーヤ・ヴァイシェシカ派の祖ウダヤナは、『靈我の真理の弁別』(Ātmatattvaviveka)という書を著わした。しかし内容はジュニャーナシュリーミトラの諸論文への反論である。(木村「剎那滅論証とウダヤナの反論」及び同「承前」、『印度學佛教學研究』56-2; 57-2参照。)尚、ダルマキールティは『ニヤーヤヒンドゥ』第3章第97経以下で、不確定の擬似証因の例示に、上記のウッディョータカラのアヴィータ因を挙げている。木村『ダルマキールティ宗教哲学の研究』318頁以下参照。

付論：『ヴァーダニヤーヤ』の負処論

ダルマキールティは『ヴァーダニヤーヤ』で、相手が理解できないことを根拠にした弁証は不可であるとし、弁論者の負処(nigrahasthānam)」としている。¹¹ その例が無我論者の弁論なので、付論的に報告する。

「或いはまた sādhanam とは証明のことである。証明の肢分とは、弁証の所依の意味で、弁証を述べる根拠になる。それが証明の肢分である。それを斥けて相手も識らない教義の欺瞞によって弁証を投げ出せば、相手は呆然として対論を言い出せないなどの障礙の原因になる。それも証明肢の叙述に入らない。論者の負処である。弁証が始まらないからだ。」(ed. by D. Śāstrī, p. 65, 1-7)

¹¹ *Vādanyāya of Dharmakīrti*, Edited by Rahula Sāṅkṛtyāyana, *The Appendix of the Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Vol. 22-1, Patna 1936.

「例えば或る者が先ず主張提出するとしよう。我ら仏教徒は、靈我は存在しないと主張する、と。(敵者曰く) 仏教徒とは何か。仏・世尊を信仰する者だ。仏・世尊とは何か。その教えに大徳アシュヴァゴーシャが出家した。しかしアシュヴァゴーシャとは誰か。彼に『ラーシュトラパーラ物語』という戯曲 (nāṭakam) がある。『ラーシュトラパーラ物語』とはどんなものだ、と傍論 (prasaṅgaḥ) を為していると、観客が祝福された後で座頭が入ってきて、かく科白を言い、歌い踊るだろう。相手はそれらすべての傍論を受け入れられないから、(論者は) 負処である。以上は善きものを考慮する賢者どもの丁寧な真理考察の範疇である。」(d. p. 65, 10-66, 5)

無我論者の傍論 (prasaṅgaḥ) によって踊ったり歌ったり (nr̥tyagītyādeḥ) では、議論は止まってしまう (kathāvicchedaḥ) 故に、無我論者の負処であるとする。仏教側を揶揄した負処例は珍しい。この戯曲のテーマは中阿含の「ラッタパーラ経」から撰っている。歌と踊り抜きの叙事詩 (kāvyam) ではアシュヴァゴーシャの延引はできない。西暦600年頃にはまだそれが上演されていて、ダルマキールティも楽しんでいた証拠であり、八世紀のナーランダ大学に居たシャーンタラクシタにはもはや何のことか判らなかつたようである。

初めに観客は祝詞 (nāndī) で祝福され、次いで座頭が入って来て科白を言い、踊り歌うという筋書きは戯曲特有のもので、和訳例に大地原豊『宰相ラークシャサの印章』、田中於兔弥「シャクンタラー」、岩本裕「土の小車」がある。これらは座頭の挨拶ら始まっているが、作者不詳のNāṭyaśāstraの規定以来踊りと歌で始まる。座頭を‘Sūtradhāra’と呼ぶのはこの書に忠実に従っているからである。ゲーテが『ファウスト』でカーリダーサの『シャクンタ

ラー』の戯曲を見倣っているとはよく言われるが、勿論歌舞までは英訳に現れないので、彼は知らなかったであろう。シナリオと歌舞伎や歌劇の関係と同様である。

「傍論」(prasaṅgaḥ)という言葉を使うのは『ニヤーヤスートラ』V, 2, 23¹²を見ているからだが、ニヤーヤ自体も『瑜伽師地論』や『方便心論』などの仏教学派の弁証法(vādaḥ)を改良したもので、ダルマキールティは更に『ニヤーヤスートラ』の弁証法を批判しながら『ヴァーダニヤーヤ』を造り上げた。第二部にそれが明瞭になる。尚、アシュヴァゴーシャは説一切有部で重要な詩人であり、短かい『無常経』に彼の詩を付したものが有部で詠まれた(義浄「南海寄帰内法伝」巻四、大正新脩大蔵経版 227頁上段)。

¹² *Nyāyasūtra of Gautama*, edited by G. Jhā and D. Shāstrī, Chowkhambā S. S. 55, 1924, p. 915.

關於有我論與無我論的辯證

木村俊彥 著 / 野川博之 譯

日本四天王寺大學名譽教授、文博（東北大學）

無我論之序

初期佛教以來，以無我（anattan）為中心的人間論，一直作為對婆羅門和耆那教等有我論的反命題（antithesis）而存在。如《小品》所傳，世尊告五比丘：「諸比丘啊！色（rūpam）是無我。諸比丘啊！若此色是我者，此色不應病；亦不應於色，欲令如是，不令如是。諸比丘啊！以色無我故，於色有病；亦得於色，欲令如是、不令如是。」¹³

眾所周知，以下，受、想、行、識亦如是。

在此，若將有我做為 p，而將支配健康的肉體做為 q，則其前提式為： $p \rightarrow q$ ，而世尊的邏輯就為 $\neg p \rightarrow \neg q$ 。然而，從發生邏輯而言，結論是從前提式導出來的，而不是邏輯學的 $\neg q \rightarrow \neg p$ 。其實，非換質（譯註：obversion）、換位（譯註：conversion）的這種發生邏輯，也可以在十二因緣的流轉緣起和還滅緣起之間的關係中看到，對古

¹³ Pāli Tipiṭaka, Mahāvagga Pāli, Bangkok, 2002. P. 16.

代印度人來說，是個有親切感的邏輯。關於有我論和無我論的相關研究一向很多，本稿主要從辯證方面來探討。

有我論之序

法稱在其著作《量評釋》〈宗教章〉中認為：從我見產生渴愛（k.217-218）。然，該書註釋者引用 *Bṛhadāraṇyakoṇiṣat* 所載的 Yājñavalkya 的對白，即：「啊！Maitreyi 啊！我們該好好見、聞、思、想「我」（ātman）。」（āt mā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsītavyo Maitreyi / Ānandāśrama S. S. 15, p. 709）¹⁴，做為其典範。另外一個有我論的定言命題載於 *Chāndogyoṇiṣat* 的末尾（VIII, 12, 4），即：「知道「我在嗅它」者，此即是我（ātman）。鼻乃為聞香的工具。」（yo vededaṃ jighrānīti sa ātmā gandhāya ghrānam / Ānandāśrama S. S. 14, p. 506-507）云云。¹⁵

有關諸派的有我論，金倉圓照博士在《印度哲學之自我思想（日文：印度哲學の自我思想）》一書中整理的相當完整。同金倉博士日譯的《數論頌》k.17 中有「靈我（puruṣaḥ）是存在的，因為（肉體各部份的）集合是為了他者（靈我）」之類的五個證因。¹⁶（「Sāṅkhyatattvakaumudī」，《東北大學文學部研究年報》第七號，229頁）。在《勝論經》，第3章第1日課，進入關於靈我（āt mā）的相關辯證。首先，以感官和對象的存在為前提，主張它們能夠證明他者（靈我）的存在。而在第13經中，認為「由靈我、感官、意識和對象之間接觸所產生的知（jñānam）乃是另外一個（證相）。」（金

¹⁴ *Bṛhadāraṇyakoṇiṣat*, Ānandāśrama S. S. 15, 1998, p. 709.

¹⁵ *Chāndogyoṇiṣat*, ibid. 14, 1998, pp. 506-507.

¹⁶ *Sāṅkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa*, ed. and tr. T. G. Mainkar, Poona O. S. 9, poona 1964, p. 54.

倉圓照《印度之自然哲學》65頁)。¹⁷ 這兩派所做的辯證，都是讓我們從可視的現象來類推到不可視的現象。《正理經》第3章，在進入到認識對象（*prameyam*）的相關問題之初，先證明靈我；認為許多感官帶來唯一的知是，在其背後有個靈我的證據。¹⁸ 另外也考察了：知屬於意識，是無常肉體的原理，而只有靈我是永遠的。這也是對印度人說明必須輪迴轉生之所以成為可能的一個原理。

世親《俱舍論·破我品》

「以上（第6; 7; 8章所說）之外，是否有解脫的手段？（答：）沒有。（問：）為什麼呢？（答：）因為（他派）執著於虛妄的我見。因為他們並非只於五蘊的相續（*pañcaskandhasantānaḥ*）中設定靈我的假說（*ātmaprajñaptiḥ*）而已。（問：）那麼，於哪裡設定呢？（答：）他們正是執其他的存在為靈我，一切煩惱都從我見（*ātmagrahaḥ*）而產生。（問：）但是，如何理解只有於五蘊相續中才有這個名稱，另外的對象中就沒有呢？（答：）是因為（對於靈我的）知覺和推理都不存在。若有諸存在，而沒有對它們的障礙，就有對它們的知覺和推理。例如，推理在此有（眼等）五官。

有一個因，而沒有另外原因的話，就看不到結果；若湊齊另外的原因的話，就可經驗到（結果的）存在。如同（土和水都存在時的）種子般。或者，如有對象和意識時，會依（音聲和形體）對象的有無，而能分別推知盲者（的耳朵）和聾啞者（的眼睛）般。在這種場合，雖然可以推知作為另外原因的感官，但無法如此推知

¹⁷ *Vaiśeṣikasūtra of Kanāda*, ed. Jambuvijaya, Gaekwad's O. S. 136, Baroda 1961, pp. 28-31.

¹⁸ *Nyāyasūtra of Gautama*, edited by G. Jhā and D. Shāstrī, Chowkhambā S. S. 55, 1924, pp.431 ff.

靈我，所以靈我不存在。」(ed. D. Śāstrī, p. 923, 1-924, 5)¹⁹

「在此情況下，犢子部 (Vātsīputrīyāḥ = Āryasammitīyāḥ) 認同有人我 (pudgalāḥ) 的存在。然而，關於此一問題，我們首先該如此考察：將其視為有實體的 (vastutaḥ) 存在？或者視為假說上的 (prañaptitaḥ) 存在？(問：) ‘有實體的’ 和 ‘假說上的’ 其意為何？(答：) 像色 (rūpam) 般個別地存在的話，可以說是具有實體的，而像牛奶般集合性地存在的話，則為假說上的存在。若(人我) 為有實體的存在的話，則必須要將其視為與五蘊不同的性質。還有，(若以實體而存在的話)，該提到其(六) 因才行。若為無因的話，(人我) 就成為無為(永遠) 的，然而，如此的話，就會陷於外道的見解。這就成了無用的長物。而若說是假說上的意義的話，其實我們也早已這樣說。」(d.p. 924, 6-925, 6)

「(犢子部曰：) 不是視為實體而說，也不是視為假說而說。(問：) 那麼，究竟為何？(答：) 是根據裡面所定立的五蘊 (upādāya) 而說。(問：) 如此含糊的表現，無法了解到底要表達什麼。「根據」為何意？(答：) 根據五蘊而到達人我的假說。」(d.p. 925, 7-926, 1)

兩派在此似乎得到折衷的看法。我們也可以看到註記著稱友破勝論派靈我論的地方。在 *Prasastapādabhāṣya* (金倉圓照日譯《印度之自然哲學》頁126。) 有這樣的一段敘述：「依據殘餘法而思考 (caitanyam) 應該是靈我的結果，所以，依據思考，靈我得以被理解。」對此，部份外道人士認為心是從靈我而發生的。不過，(在此) 明確地反駁他們：「何以心不像根、莖、葉(從種子) 依序地發生般地，(心也) 同樣的(依序地) 發生呢？(答：) 心 (manah)

¹⁹ *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, ed. By Dvārikādās Śāstrī, Varanasi 1998, pp. 923 ff.

是依靠（靈我）特別的結合（*samyogaḥ*）。（駁：）不同東西之間的結合，這種（實體上的）屬性不成立。」（d.p. 448, 6-8）

「如果說：『因靈我存在而（靈我和知）這兩者亦存在』的話，那只是語言上的事情而已。如果說『（靈我）如（知的）所依 *āśrayaḥ*』的話，則如何種所依？裝飾品（掛在牆壁上），或者，棗子的果實（盛在碟子上時的），牆壁和碟子不會是靈我。如果說：像相對於香等的，土等的實體般的話，那麼，對我們而言，將是個令人欣慰的事。除了香之外，沒有土這個實體。賢明的人是否固執於‘香之外的，其他的地（*pṛthivī*）這種實體？只是作意地區別（『土的香』等）而已。」（d.p. 949, 4-950, 6）

根據稱友的說法，其實，世親也反駁了文法學派（*Vaiyākaraṇaḥ*）的靈我論（*Abhidharmakośasphuṭārthā*, p. 945, 14）。行為者名詞如“*Devadatto gacchati*”般地被建立，然而，「*Devadatta*行走」這種行為實際上並不實在，只不過是因為剎那滅故，一邊變換位置，一邊存在而已（d.p. 945, 1-5）。與此同樣的理論在第4章業品之初有提到。

後來的有我論與無我論

木村在《法稱之哲學與宗教（*ダルマキールティにおける哲学と宗教*）》一書中，對《量評釋》〈宗教章〉中所說的有我論與無我論予以十分的分析。我們可以理解：他（譯註：法稱）所主張的「慾望和輪迴是從有我見開始」的定理，如上面所見，是依世親所著的《俱舍論》。

在本稿的附論中，可看到在《論諍（*Vādanyāya*）》中無我辯證的負處論。這是法稱富有機智的一則有趣的笑話。

接下來，因篇幅不夠，加上是學界周知的事，筆者只簡介有我論和無我論的相關文獻而已。活躍於八世紀的寂護在他的 *Tattvasaṅgraha* 第7章中，大量引用並批判靈我論派的見解。²⁰ 分別是：1. 勝論派、2. 彌曼沙派、3. 數論派、4. 耆那教、5. 不二一元論派、6. 犢子部所說的靈我論，約共170偈左右。而 Kumārila 在他的 *Ślokavārttika* 第5章的末尾，展開約共148偈左右的靈我論。²¹ Uddyotakara 在他的 *Nyāyavārttika* 中，針對《正理經》I, 1, 35 中所謂的「證因也可以從異法喻的異法性 (vaidharmyāt) 作用」的論述，進行靈我的歸謬法的證明。(ed. Thakur, p. 116)²²

就是說：

主張：這個活生生的身體非無我。(nedaṃ nirātmakaṃ jīvatsārīram)

證明：因（如果是無我的話，就）陷入無呼吸等的矛盾中。
(aprānādimattvaprasaṅgāt)

這就成為 $\neg(\neg q \rightarrow \neg p) \rightarrow (p \rightarrow q)$ 的邏輯模式。他稱之為「數論的アヴィータ (Avita) 論法」。

活躍於西元1000年左右的Nyāya Vaiśeṣika派的開山祖Udayana 撰寫了一本書叫作《靈我的真理之辨別》(*Ātmatattvaviveka*)。不過，該書的內容不外乎對Jñānasrīmitra所寫的一些論文加以反駁而已。(請參閱木村〈剎那滅的論證與Udayana的反駁(日文原題：剎那滅論証とウダヤナの反論)〉以及同著者〈承前〉，《印度學佛教學研究》56-2; 57-2。)值得一提的是，法稱在他的『正理一滴』

²⁰ *Tattvasaṅgraha of Śāntarākṣita*, ed. D. Śāstrī, Varanasi 1968, pp. 101-165.

²¹ *Ślokavārttika of Kumārila Bhaṭṭa*, ed. D. Śāstrī, Varanasi 1978, pp. 488-515.

²² *Nyāyavārttika of Uddyotakara*, ed. A. Thakur, New Delhi 1997, p. 116.

第3章第97經以下，舉上述Uddyotakara所示的Avīta因，當作不確定擬似證因的具體例子。關於這一點，請參閱木村《法稱宗教哲學之研究》318頁以下。

附論：『論諍法（Vādanyāya）』之負處論

法稱在他的《論諍》中指出：以對方無法理解的事作為根據的辯證是不可以的，將此稱之為「辯論者的負處（nigrahasthānam）」²³，此例可視為無我論者的辯論，因此，在此筆者做為附論來報告。

「或者，所謂的sāadhanam就是證明。而證明的肢分，就是辯證的所依的意思，成為論述辯證的根據。那就是證明的肢分。如果將它予以排斥，而用對方所不知道的教義上的欺瞞，而提出辯證的話，則會讓對方啞口無言，無法提出反論等等，而形成辯論障礙的原因。這也無法進入證明肢的敘述，而是論者的負處。因為辯證無法開始。」（ed. by D. Śāstrī, p. 65, 1-7）

「例如，有位論者首先提出主張：我們佛教徒主張，靈我是不存在的。（駁者說：）佛教徒是什麼？（譯註：答：）信仰佛、世尊的人們。（問：）那麼，佛、世尊是什麼？（譯註：答：）因為聽到祂的教法，大德馬鳴就出家了。（問：）但，馬鳴又是誰？（答：）他有一本戲曲（nāṭakam）叫《Rāstrapāla故事》。（問：）那麼，《Rāstrapāla故事》又是什麼樣的內容？如此，墮入傍論（prasāṅgaḥ）的話，接下來可能就變成，觀眾們被祝福之後，演員代表就進來，說該說的台詞，也做該做的歌謠和舞蹈吧。因為對方無法接受這些所有的傍論，這對（論者來說）就是個負處。以上是

²³ *Vādanyāya of Dharmakīrti*, Edited by Rahula Sāṅkṛtyāyana, *The Appendix of the Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Vol. 22-1, Patna 1936.

思惟善美的賢者們所該做的、細膩的真理考察的範疇。」(d. p. 65, 10-66, 5)

由於無我論者的傍論 (*prasaṅgaḥ*)，時而舞時而歌之故 (*nṛtyagītyādeḥ*)，議論被迫停止 (*kathāvicchedaḥ*)。因此，將它認為是無我論者的負處。這種揶揄佛教方面的負處例子是稀有的。這本戲曲的主題採自《中部阿含·賴吒和羅經》。去除歌謠和舞蹈的敘事詩 (*kāvyaṃ*) 是不能為法稱所青睞引用的。這段敘述證明了西元600年左右，這部戲曲還是被上演，法稱也欣賞過。不過，到了8世紀時，那爛陀大學的寂護已經完全無法理解這些句子的意思了。

首先，觀眾們被祝詞 (*nāndī*) 予以祝福，接下來，演員代表進來說台詞，然後開始舞蹈和歌謠，這是從 *Nāṭyaśāstra* 規定以來，戲曲獨特的構成。日文翻譯有：大地原豐譯：《宰相ラクシャサの印章》(*Mudrā Rākshasa*)，田中於兔彌譯《シャクンタラー》(*Śakuntalā*)，岩本裕譯《土の小車》(*Mṛcchakaṭikā*) 等。這些作品都由演員代表的致詞而開始，當然沒有加入歌舞。「演員代表」之所以叫做‘*Sūtradhāra*’，是因為忠實地根據這本書。歌德的《浮士德》常被視為是模倣 *Kālidāsa* 著 *Śakuntalā* 的歌劇。但是，不用說，英文翻譯無法連歌舞都表現出來，所以歌德應該不知道吧！這種關係也可以在劇本和歌舞伎、歌劇之間的關係中看到。

筆者之所以在本稿使用「傍論」(*prasaṅgaḥ*) 這個詞彙，是因為看過《正理經》 V, 2, 23。²⁴ 但其實，「正理」本身也是改良了《瑜伽師地論》和《方便心論》等佛教學派的辯證法 (*vādaḥ*)，而法稱雖更進一步地批判《正理經》的辯證法，但同時也撰寫了《論諍》。該書第二部就更明瞭了。又，馬鳴在說一切有部，是個重要的詩人，

²⁴ *Nyāyasūtra of Gautama*, edited by G. Jhā and D. Shāstrī, Chowkhambā S. S. 55, 1924, p. 915.

在短短的《無常經》附上他的詩偈，廣為說一切有部者所愛讀（請參閱義淨著《南海寄歸內法傳》卷四、《大正新脩大藏經》，第54冊，227頁上段）。

（譯者：圓光佛學研究所兼任助理研究員）

（收稿日期：民國103年2月27日；結審日期：民國103年4月28日）