

きである。パクシャ即ち宗が果して根本と譯され得るかどうかは疑問であるが、三相の順序上第一相が最初にある爲に之を重要視すべきものなるかの如くに考へて根本と義譯するに至つたのであらう。譯者眞諦は陳那の著述を漢譯した程ではあるが、陳那の因明説に精通熟達して居たのではない如くであるから、其點から見れば、根本と譯すも無理はないかと考へらるる。眞諦が陳那の因明説に精通熟達して居たでなからうことは量として現比聖教の三量を認めて居る點にも表はれて居る。従つて陳那の因明説の論理學的眞意義に徹することに於ては缺けた所があつたのであらうと想像せらるる。加之、眞諦が第一相を根本と見做すことの無理ならぬことは和漢の因明學者すら三相の價値を順次に正と助と止濫として判定した如きことから恕せられ得るであらう。第一相には決して第二相を助となす程に正たるの價値が存するのでなくして、むしろ第二相が正で第一相は助たるべきものである。然るにも拘らず因明學者ですら恐らく三相の順序に拘泥した結果としてかく見る程であるから、獨り眞諦のみを責むべきはないであらう。故に根本法とあつても其梵語は宗法即ちパクシャダルマであつたであらうと推定せらるるのである。此外に他の原語は考へられない。而も之に抽象名詞の語尾を加ふるも決して蛇足又は不可たるものでなく、たとひ漢譯に明に譯し出されて居なくとも、之を元來あつたものと見做しても差支ないから、宗法性即ちバ

クシャダルマトワとあつたと見る方がよいと考ふるのである。同類所攝は因が同類に攝せられて居ること即ち同類中に存することであるから、同類は同品の異譯に外ならぬ點で、サパクシャ・サトワ其他前に掲げた如くサパクシャが格を示す語尾を取つて居たと見ても毫も差支はない。故にこれも陳那天主の用ひたものと同一と考へらるる。必ずしもサパクシャサトワと一の複合詞とせねばならぬ所以はない。更に異類相離についても亦因が異類即ち異品から別離して居ること、換言すれば異品中に全く存在しないことをいふのであるから、これも相離の譯語に捕へられて必ずギヤウリッティの如き語に還元せねばならぬといふものではない。前に掲げた如き陳那天主の用ひたものと異なる所なくギパクシャが格を表はす語尾を持つて居たと見てもよいものである。後世法稱の如きは三相の凡てに於て語尾をもたしめて居る(animeye satvram eva, sapakṣa eva satvram, asapṣe cāsatvram eva)。従つて梵譯者の如くに必ずしも特殊の文字複合詞を考へずとも世親が順中論の若耶須摩論師並に陳那天主と全く同一な文字語句で三相を呼んで居たと想定しても何の不都合もないと考へらるる。此の如き點から見ても、世親の因の三相説は若耶須摩論師の説を採用したものであつて、決して世親が獨立に自ら案出したものでなく、そしてそれが而も陳那天主に傳はつたものなるに外ならぬことが知らるのである。世親の獨自の案出でないことは論軌に於ては不完全であつ

たのが論式に於て完全となつたことから明に知られ得る。そして陳那は自ら獨立に因の三相説に論理學的根據を與へて以て此説によつて自己の因明説全體を一貫せしめたのであるが、三相説は確に世親が之を採用して説いたことに由來して居るのである。以て世親が論理學の歴史上重要な地位を有することが想見せらるるであらう。

現存の如實論は完全なものではなくして明に完全本の後の部のみが残つたものである。達摩笈多が曾て沙勒國で講義した時には二千偈あつたといはれて居るが現存のものは三十二字を一偈と見て約三二六偈内外に過ぎぬから、大體六分の一強を保存するのみである。麗本の此論は如實論反質難品一卷と題せられ、中に反質難品中無道理難品第一と反質難品中道理難品第二と反質難品中墮負處品第三とを含むて居る。無道理難品は敵者が世親に對して汝の言は無道理であると難するについての辯難往復を詳述したものであつて此中の難反難墮負が次の二品の基となつて居ると考へらる。道理難品は前の無道理として難すといふに相對するもので、對者の言を道理として難するもの、而も對者たる立者の言が正しい爲に難者たる此敵者の難が非理に陥つて居る場合である。故にこれ正理經のいふ相似であり方便心論のいふ相應、正理門論にいふ似能破の相似過類である。正理經は二十四種、方便心論は二十種、正理門論は十四種となすが、如實論は三類十六種となして居る。三類は顛倒難

と不實義難と相違難とであり、顛倒難に同相難異相難長相難無異難至不至難無因難顯別因難疑難未說難事異難の十種、不實義難に顯不許義難顯義至難顯對譬義難の三種、相違難に未生難常難、自義相違難の三種が含まるのである。集量論引用の中には顛倒(viparīta)の下に之と同一の十種と不實義(abhūta)の下に對譬義難を別立しなす二種、相違(viruddha)の下に自義相違難を別立しなす二種を含まして居るから、之と殆ど全く同一ではあるが、然し如實論に於ける此分類は世親獨得のものであると考へらる。同相難と異相難とは物の同相に對してと物の不同相に對してとで難を立つるもので、正理經の同法相似と異法相似と異なるものでなく、正理門論の同法相似異法相似と同一である。如實論は茲に於て立者の言には因の三相が具備せられて居るから正しく、敵者は之を缺くから顛倒の言をなすものであると論じて居るが、此點は世親の因明説が古因明の中にあつて新因明の性質を有し、嚴密にいへば古因明から新因明への過渡期となつて居ることを示して居る所である。長相難は同相に於て別相を顯はして難するもので、正理經の分別相似と同一であり、正理門論の分別相似である。無異難は或一の同相によつて論證を立つれば遂には一切のものが無異とならねばならぬと難するもので、正理經の無異相似と大體同じであるが、然し猶他のものも含まれて居て正理門論の無異相似の基となつて居る。至不至難は因が所立義に至るとなすも至らずとなす

も因は所立義を成立せしめ得ないと難するものであつて正理經の到相似不到相似であるし、正理門論の至非至相似である。無因難は三世に於て無因なることを以て難するもので正理經の非因相似であり、又正理門論の無因相似であるが、傍難に答ふる點には正理經の不生相似の意味も含まれて居る。至不至難と無因難とを説く部に於ては因には生因と顯不相離因即ち顯因との二種があつて、難者は生因によつて難するも、因明として茲には顯因に據つて居るものなることを明にして居る。これは正理經よりも進歩した考であつて、而も正理門論に此考が採用せられて此二相似を似因闕といはるるに至つた程である。顯別因難は立者の用ふる因とは別なる因によつて宗にあることが顯はるるから立者の因は非因であるとなすもので、正理經の感覺相似と同一なるべきものであらうし、又正理門論の可得相似と同一である。疑難は異類との同相に於て説いて疑はしいと難するもので、正理經の果相似と疑惑相似とを結合せしめた如きものであり、正理門論の猶豫相似と同一である。未說難は説かざる前には宗の義は存しないと難するもので、正理經の不生相似の論脈と類似し恐らく所說相似非所說相似と關係あるものであらう。正理門論は之を無說相似となして、無生相似とは別なものとなして居る。事異難は例へば聲と瓶とならば、其事が異なるのであるから瓶の如く聲も此の如しとして論證するを得ないと難するもので、正理經の果相似と同一であつた

と考へらるるもの、そして正理門論の所作相似と同一である。然し此難の中に他のことも論ぜられ、正理經の可能相似や無常相似と比較すべき説が存する。更に不實義難の第一顯不許義難は現見なる喩を成立せしむる因を要すとして難するもので、正理經の過相似と所立相似とを含めた如きもの、そして正理門論の生過相似と同一である。顯義至難は義準量に基いて誤り難するものであつて、正理經の義準相似が之と同一であるべきであるが、正理經は義準即ち換質換位を正當に理解して居ないから、其點に於ては如實論が正解して居るのと同一定たるを得ないのである。然し正理門論は如實論と同じく正解して居るから之と同一なものを義準相似となして居る。顯對譬義難は反喩を擧げて矛盾義を成立し得として難するもので、正理經の反喩相似であるが、正理門論の十四過類中には之に相當するものはない。更に相違難の第一未生難は例へば聲ならば、それが未だ生ぜざる以前には所作にも勤勇にも關係がないから即ち常住であるというて難するもので、正理經の不生相似、正理門論の無生相似である。如實論は更に未生難と不實義難中の顯義至難との異同を辨じて居る。常難は何時も無常であるから即ち非常であるというて難するもので、正理經の常住相似、正理門論の常住相似と同一である。自義相違難は他義を難じて自義の壞するものといはるるが、至不至難と無因難とが却つて難者の難を成立せしめ得ないことをいふのである。正理經にも正理

門論にも之に當るものを立てて居らぬ。

右の三類十六種の一一の中には他のものを併せて説いた如きものも存するが、今はそれ等を詳しく説かず、主なる點のみを述べた。更に以上に繼ぎて如實論は正難の五種を述べて居る。其第一は破所樂義で、例へば他者が、我有り、聚集は他の爲なるが故に、譬へば臥具等の他の爲の聚集なるが如し、眼等の根も亦是の如く他の爲の聚集なり、他とは我なり、故に知る我有り、といふに對して難するものとせられ、其難も擧げられて居る。此五分作法は此ままでは正當な立量になつて居ないから之を訂正して見るを要する。此中には眼等の根が合に於て突然に出で而も他とは我なりとあるし、明に破所樂義と稱せられて居るから、之によつて考察するに、これは陳那天主のいふ法差別相違因の例たる、眼等は必ず他の爲に用ひらるべし、積聚性なるが故に、譬へば臥具等の如し、と同一立量となるべくして、而も不完全に立量せられて居るもの、従つてこれはその先驅たるもので、數論派の神我存在の論證の一を取つて例となしたものであるに相違ない。然るに之に對する難を見るに、無我なり、定むで不可顯なるが故に、若し物あり、定むで不可顯ならば、是の物は則ち無なり、譬へば非自在人の第二頭の如し、第二頭は色香等の頭の相貌中に於ては、思惟し、分別すべからず、是の故に、定むで無なり、我も亦是の如し、眼等の根中に於て、分別するに顯はれず、是の故に、無なり、とあつて立量と

しての不完全は前に例して訂正して解すとなすも、不可顯故の因は決して此難をして動かすべからざる正難たらしむるものではない。此點から見ると之を正難と名づくるのは怪しきことである。更に第二の顯不樂義を見るに、若し對者にして我相は分別すべからずして、而も是れ有なりと説かば、第二頭も分別すべからずして、亦應に是れ有なるべし、汝若し第二頭の是れ有なるを信ぜず、むば我をも亦是の如くに汝は應に信すべからず、といふものである。となすが、此は對者が我の相は不可顯とか可顯とか又は第二頭と同とか異とか分別すべきでなく、直にこれ有なりとなすべきであるといふとすれば、第二頭も亦同じく分別すべからざるものとして、其有を認むべきであるに、而も第二頭は有となすを得ないとすれば、我も有とは認むべきでない、と難する意味で、従つて對者の不樂義を顯はすといはるるのである。然しこれが果して正難たるものであるか、頗る疑問であり、不樂義を顯はすとしても論理學的の正難としてはむしろ不可解である。又第三の顯倒難は、汝若し意に於て二種は同じく分別すべからざるも、道理に依らずして、我は是れ有なりと説き、第二頭は是れ有なりとは説かず、と謂はば、我も亦道理に依らずして、第二頭は是れ有なりと説いて、我は是れ有なりとは説かざるも、是の義應に成すべし、若し我義にして成ぜず、むば汝の義も亦成ぜず、といふものであるとなすが、これは説明するまでもなく、解し易く、而もこれが論理學的の正難たる所以は如

何にも考へられない。次の第四は顯不同義で、若し汝にして我と第二頭とは同じく分別すべからざるも而も不同なれば、不同の過失は汝の頂上に墮すること無しと言はば譬へば人有り石女の女兒には莊嚴具あるも石女の男兒には莊嚴具なしといふ此語も應に成就すべし、若し此説をなすとき不同の過失の中に墮すとせば汝も亦是の如く不同の過失に墮せるなり、といふを指すとせらるるが、是も第二第三と同じく認許他難であつて、正難たる所以は論理學的には表はされて居らぬ。最後の第五は顯一切無道理得成就義で、道理に依らずして定むで我有るも道理に依らずして定むで第二頭無しといふ此言が成就すとせば、一切の無道理の言が成就すべく、若し然らずとせば汝の義も成就しないと難するものである。がこれは、いはば結論の如きものである。以上の中第二第三第四を正難となすのは唯これ對者の言ふ所を他の事に及ばせば直にそれが矛盾となることを指摘する點のみによるのであつて、決して我有りの主張を論理學的に不成立たらしむる點によるものではない。五種の一一が各獨立に對者の主張を破し得るものとなして居るのではなく、五種は全く相連つて一議論をなし、第五は結論的で、従つて第四までが論理學的の正難ならば、同じく正難となり、然らざれば唯第四までを纏めて居るものたるに過ぎぬ。假に第一破所樂義中の不可顯故の因の難破を論理學的に正しいものと見做し、そして我有りの主張を完全に破したものとすたとすれば、第二以下は全く不要なもので、唯對者の誤難似能破又は論詰詭辯に答辯して非理を指摘するのみに止まるものであるといはねばならぬであらう。思ふにこれ恐らく前に述べた六主張論議を一層詳しくしたものであつて、第一破所樂義が第一主張と第二主張とを含むものであらう。勿論此場合第一主張は正當なものでなく、第二主張は此ままでは正確でなくとも元來第一主張が正しい立場で言詮はされて居ないから第二主張も正しく立つるを得ないことになつて居るのであつて、實際は正確を期して居るものであらうから、其點は六主張論議とは逆である。そして第二顯不樂義は第三主張第四主張を含み、第四主張を表面となして居る。故に此第四主張で論理的に對者の主張の不正を指摘し得るを要するのであるに、それを唯單に對者の言に隨逐して其言の不正を指摘し以て一方に於て認許他難に陥つて居るから宜しくないのである。第三顯倒義は第五主張第六主張を含み、これも第六主張を表面とし唯對者の言のみを責め一方に認許他難に陥つて居る。然るにこの第二主張が六主張論議の第一主張に當る如き關係であつて、従つて第三主張が第二主張に當る如くなつて居るが爲に、第六主張は六主張論議の第五主張に當るのである。故に又第四顯不同義に第七主張第八主張があつて、この第七主張は六主張論議の第六主張に當り、趣意上之に對する第八主張即ち六主張論議にはないが其順序上第七主張といはるべきものが説かれ、結論として

ば、第二以下は全く不要なもので、唯對者の誤難似能破又は論詰詭辯に答辯して非理を指摘するのみに止まるものであるといはねばならぬであらう。思ふにこれ恐らく前に述べた六主張論議を一層詳しくしたものであつて、第一破所樂義が第一主張と第二主張とを含むものであらう。勿論此場合第一主張は正當なものでなく、第二主張は此ままでは正確でなくとも元來第一主張が正しい立場で言詮はされて居ないから第二主張も正しく立つるを得ないことになつて居るのであつて、實際は正確を期して居るものであらうから、其點は六主張論議とは逆である。そして第二顯不樂義は第三主張第四主張を含み、第四主張を表面となして居る。故に此第四主張で論理的に對者の主張の不正を指摘し得るを要するのであるに、それを唯單に對者の言に隨逐して其言の不正を指摘し以て一方に於て認許他難に陥つて居るから宜しくないのである。第三顯倒義は第五主張第六主張を含み、これも第六主張を表面とし唯對者の言のみを責め一方に認許他難に陥つて居る。然るにこの第二主張が六主張論議の第一主張に當る如き關係であつて、従つて第三主張が第二主張に當る如くなつて居るが爲に、第六主張は六主張論議の第五主張に當るのである。故に又第四顯不同義に第七主張第八主張があつて、この第七主張は六主張論議の第六主張に當り、趣意上之に對する第八主張即ち六主張論議にはないが其順序上第七主張といはるべきものが説かれ、結論として

第五顯一切無道理得成就義が説かるるに至つたのであらう。然し若し此の如く解釋すとせば、正難といふ語は多少適切を缺くことになるが、對者の言が矛盾となることを明にする點でかくいふと解せば必ずしも不當ではないといへよう。

以上のことを含む道理難品の中後の正難五種はともかくとして前の相似に當る三類十六種は各の下に指摘した如く明に正理經の説に基いて居るものであつて而も正理經の無秩序無組織な點を改革して分類を施し以て其二十四種に取捨を加へ合理的なものを取つて居るのである。此分類がどれだけ理論的に優れたものであるかどうかは別問題として、これが既に陳那の十四過類の分類説明の基礎標準となつて居る點でいへば、歴史的にも重要視すべきである。陳那の集量論の引用では成諍論にも之と殆ど同じ分類によつて述べて居ることが知らるるから、如實論は世親の最後の著作とは考へられない關係上、或は陳那の直接基いたのは一方に於ては消極的に成諍論でもあると見ねばならぬかも知れぬが、然しそれならば成諍論の叙述説明を導出した點に於て、依然として重要性が存する。ともかく正理經に基いて而も改革した點を注意すべきである。

最後の墮負處品第三は二十二種の負處を述べたものであつて、此二十二種は其名稱も説明も殆ど全く正理經の負處と一致し、明に正理經の説を其まま採用したものなるを示して

居る。故に今は之を一一述ぶる要はないが、此中に於て注意すべきことは第二十一に爲悉檀多所違を説いて四種の悉檀多といひ、第二十二に似因をいうて、似因者如前説有三種、一成就、二不定、三相違となして居る點である。此言によれば如實論の失はれた部には四種の悉檀多即ち定説も三種の似因も説かれて居たことは明であつて、之を相似に當る三類十六種が正理經に基き又此負處が全く正理經を採用することに併せ考へて、如實論の完全本の全體は恐らく正理經の内容の順序に従つて殆ど其全體のことが説かれて居たのであらうと推定せらるるのである。即ち世親は如實論製作當時大體正理經に據つて其論理學を説いたのであつたと考へらるる。然し既に因の三相説を入れて居るのであるから、其説は正理經の説よりも論理學的に遙に進歩して居たものなることはいふまでもない。其明な一例として今いへる似因の三種を考へるに、これは確に因の三相説に基いて立てられたもので、正理經の五種の似因の比ではない。陳那の因明説に於ても似因は其大綱に於ては此三種に過ぎないのであるが、然し此三種は古く勝論説の中にもあつたものであつて、恐らく論理家の系統で考出されたものであらうこと前に論じた如くである。故に世親も或はそれ等に参照して立つるに至つたのであらうこと如實論に於ける此三種似因の説明から想像し得らるるが、然し世親としては一方正理經に基きながら似因を三種となすには因の三相説と關係せしめ

て考察した所があつたのでなければならぬ。然らば既にか程に因の三相説を重要視し又相似に當るものを改革して三類十六種となすを敢てなすに拘らず負處の如きものを其まま二十二種採用して説いて居るのは如何にも稍不調和たるを免れぬと考へらる。此點は世親自身も考へたと見えて、陳那の正理門論の最後には論式の中には負處等の如き過失の言詞は多く已に制伏せられて居ると述べられて居る。之によつて、世親は論式に於ては正理經等の説く非理過失の言詞を退け負處を排したことが推定せられ得る。従つて如實論は確に論式以前の製作であるとするべく、而も論軌以後なるべきことは因の三相説が論軌の説よりも進歩し論式の説と異らぬ點で推定せらる。かくして此點に於ても世親自身に於て既に其論理學説に變遷發達のあつたことを明知すべく、他方瑜伽論以來の説を奉じたことであつた時を考ふれば、このことは一層よく明知し得らる。故に世親は一方に於ては古因明の掉尾の學者であり同時に他方に於ては新因明の開拓の論師であり、まさしく過渡をなして居る論理家である。

第二編 新因明

第一章 陳那の論理學

陳那の著述 陳那は南印度アンドラ地方の人で、大體四〇〇―四八〇年の生存である。そして佛教の一論師として考へて見れば、瑜伽行派の重要な人であるから、其主要なる著書中には唯識説を含み、又此方面のみに關する著述も存するが、今は主として陳那の新因明と呼べるる方面に關係する點のみから觀察しよう。此方面に於ける陳那の主著は集量論であつて、曾て義淨によつて漢譯せられたが惜しい哉、間もなく失はれ、現今としては西藏譯のものが西藏大藏經中に存するのみである。西藏譯には尙一つ因輪整論がある。これは九宗法輪とも稱せらるるらしいが、九句因を説いたもので、僅に十一頌より成つて居る。九句因又は宗法輪は因輪と呼べるる圖によつて知らしむるのが便利である爲に、此論にも圖が附加せられて居る。更に漢譯には觀總相論頌と因明正理門論とが存する。觀總相論頌は僅に數頌より成る簡單なものであるが、頌のみで其意味が明確にせられ難い。因明正理門論は目下の所で

は漢譯にのみ存するものであつて、陳那の新因明の大綱が述べられて居るものとして古來和漢に於て重要視せらるるものである。此外散逸したものとして因門論と似因門論とが數へられ得るが、勿論其内容は之を知るを得ぬ。ヘーツムカ(Hetumukha)なる書の斷片一二が他書に引用せられて居つて、これ如何にも因明論中の文なる如く考へらるるが、あまりに簡單な爲に内容を推測する材料としては不足である。因門なる題號から判斷すれば、因に關することが説かれて居ると考へらるるし、陳那の論理學としては、因については九句因及び因の三相が中心的存在であるから恐らくこれ等を基として因に關する論述をなしたものであらうと思はる。従つて又似因門論はそれ等の過誤の場合を論述した書であらうと推測せらる。恰も因輪整論の内容が結局集量論因明正理門論の中に織込まれたもので盡きると同じく、因門論似因門論の内容も亦右の二論の中に織込まれて居るのであらうと想像せらる。故に其内容を的確に知るを得なくとも二論以外の新説を述べたものではなからうと見ても差支ないであらう。従つて陳那の論理學上の主著は集量論因明正理門論の二書であるといへるであらう。二書の中では因明正理門論を前に著はし、後に集量論を著はしたのである。集量論は頌と釋とから成り、何れも陳那自身の作であるが、其釋の中に因明正理門論を指名して居るから、若し頌を作つて後釋を作るまでに永い期間があつたとしても、因明正理門論

は頌と釋との中間期に作られたことになる。恐らく頌釋は續いて作られたのではなからうから、因明正理門論は頌よりも後釋よりも前の作であるのであらう。

集量論は西藏譯に二本存する。一は印度人金鍔(Kanakavarman, Gser-gyi go cha)と西藏人信慧(Dad-pa ses-rab)との譯したもので、頌と釋とを合せたのを量集註(Pramāṇa-samuccaya-vṛtti, Tshad-ma kun-las-btus-pahi ḡgrei-ba)と稱し、頌のみを別出したのを量集となして居る。二は印度人持世護(Vasudhārarakṣita, Nor-hdoin bsrub-ba)と西藏人師子幢(Seṅ-gyat)との譯したもので、これにも頌文のみものと頌釋合せるとが別本として存する。頌文のみものには量集と名づくる論(Pramāṇa-samuccaya-hīma-prakaraṇa, Tshad-ma kun-las-btus-pa shes-bya-bahi rab-tu-byed-pa)と題せられ、頌釋合せるとは量集註(Pramāṇa-samuccaya-vṛtti, Tshad-ma kun-las-btus-pahi ḡgrei-ba)と命名せられて居る。ナルタン版大藏經目錄には金鍔信慧譯を量經自註(Tshad-ma mdohi rab-ḡgrei)となして居るが、量經とは恐らく量集の頌文のみを論本と見て特に之を經と呼び、そして釋は陳那の作である爲にそれを現はして自註というて居るのであらう。従つて集量論の原名は直譯では集量とのみ譯さるるものであつたと考へらる。西藏譯の兩本は何れが前に譯されたものか明でないが、持世護師子幢の譯の方が優れて居るといはる。かく西藏譯にのみ存するが爲に從來其内容が知られなかつたのであるが、近頃幾分之を知るを得るに至つた。サ

テイーシュ・チャンドラ・ディヤー・ブーシヤナは其著印度論理學史の中に簡単に其梗概を紹介し、ランドル氏は陳那よりの斷片として梵文の諸書に引用せらるる斷片を集量論の順序に従つて集めて解説し、呂徵氏は集量論釋略抄を出して申宗正説の部の大體を譯出し、傍破論難の部を省略し以て内容の一斑を示し、ランガスワーム・アイエンガル(H. R. Rangaswamy Iyengar)は西藏譯を梵語に還元し主として頌のみを出し、釋は拔萃として他書の引用と共に附し複註の幾分をも加へ、既に第一章現量の部は之を公にした。これ等によつて内容一般を知り得るが、内容は六章より成り約二百五十頌を有しこれに陳那自身の註釋が附せられて居るのである。六章の中第一品は現量品で、其最初に歸敬緣起頌一頌を置き、以下十二頌によつて現量を述べ以て申宗正説の段とし、更に成諍論正理派勝論派數論派彌曼蹉派の説を擧げて一一之を破し以て傍破論難の段となして居る。第二品は爲自比量品で、初めに二十四頌半によつて正説をなし、更に前と同じ論及び派の説を破し、第三品は爲他比量品で、之を二大段とし、第一大段には宗を述べて繼いで他説を破す二段を置き、第二大段には因並に似因を九句因の關係によりて説いて後、更に因に關する成諍論正理派勝論派數論派の説を破し、似因に關する成諍論正理派勝論派の説をも破して居る。第四品は觀喩及似喩品であつて喩と似喩との研究を、第一に喩と似喩とを正説する段と、第二に之に關する成諍論正理派勝論派の説

を破する段とに分ち、第五品は觀難品で、雖は否定遮詮の意味であるから、これ彌曼蹉派勝論派の認め又は論ずる聲量即ち聖教量の比量以外の獨立の量たらざることを明にし、又譬喩量も之と同じく比量に外ならぬことを論じて居るものである。第六品は觀過類品で、初めに十四過類を述べ、次に成諍論正理派其他の説を破し、最後に二頌を置いて全論を總括して居る。之によつて見ると集量論全體は因明論理學を論述するのが主であつて、たとひ著者陳那が瑜伽行派の一人として唯識無境の説を奉じ、而も此派に於て重要な地位を有するにしても、決してそれ等を論述するを目的となしたものでないことが明である。唯現量品に於て三分説を説いた頌が存し、後世諸所に引用關説せられて居て影響する所の少くないことが知らるるが、それすら其點のみを詳論せむとしたのではなくして、自ら其説を有したが爲に、必然的にそれをいはざるを得なかつた關係があつたに過ぎないのである。此の如く見れば、陳那が此集量論を主著となす以上は、其畢生の努力は因明論理學に向けられたと考へても差支ない理である。

因明正理門論は漢譯にのみ存するもので、曾ては西藏翻譯者が此論を得むとしても梵漢何れに於ても手に入るを得なかつたものである。最近ツッチ氏の英譯が公にせられ、又呂徵釋印滄兩氏が因明正理門論本證文を出して、共に正理門論と集量論との密接な關係を明に

した。陳那自身が既に其集量論の自註に此論のことをいうて居る程であるから、これ即ち自らも之を重要視したことを現はすのであらう。論の全體が小部であるが爲でもあらうか、内容には何等品目章段の名を掲げずに唯問題を追うて論述して居るのみである。然し今便利の爲に之を分つて見れば、曾て因明正理門論解説の中になした如く、全體は二編に分れ、第一編に能立及び似能立を説き、第二編に能破及び似能破を論じて居るとなすを得る。第一編を更に二章に分ち、第一章に他比量、第二章に自比量を論じ、他比量の中には第一に能立及び宗の説明を先として一一之を解釋し、第二には因及び似因を詳述し、初めに因を宗との關係に於て正否兩方面より見、次に因を立つる所以より九句因の説に及び似因を之より演繹し、第三に喩及び似喩について其性質を明にして居る。また自比量の下に於ては量としては現比二量のみなることと現量似現量と比量とを論ずるが、此章は極めて簡單である。第二編は便宜上三章となすべく、第一章は能破を説き、第二章は似能破として十四種の過類を詳解し、第三章として負處について關説し、以て凡てを結んで居る。故に此論の内容順序は集量論のそれとは著しく異つて居る。集量論の六品も其前五品を能立、後一品を能破として二編に大別するを得るであらうが、それにしても現量自比量他比量の順序は此論の他比量自比量のそれとは全く異り、いはば前者は知識の起る根源から其成立に及び更に詮表としての論争正

理の法則を明にして、結果としての正確なる知識の完成するまでを述べたものといふべく、而も論争正理の邪道に陥るを妨ぐが爲に過類を説いて警誡して居るのであるが、後者は専ら論争正理を主として之を構成する要素としての三支を説き、更に其根據としての現量を明にするものと見るべく、従つて過類も此趣意によつて扱はれ、それによつて又負處が關説せられて居るのである。然し其内容の學説を考ふる時は集量論中のものは殆ど全部正理門論中に存すと見るを得るから、陳那の學説は正理門論によつて見るも差したる缺陷はない如くである。而も集量論の頌が正理門論の中に其儘存することがあり、正理門論の文が集量論釋の中に殆ど變化なく用ひられて居るもあつて、兩論の關係は一種特別である。學者は時に正理門論は集量論の頌及び釋よりも以前の作となし、集量論釋に指名關説せられ、又正理門論の文が釋中に其まま存する事實を理由となすが、然し實際としては、恐らく前述の如く集量論頌を先づ作つて次に正理門論を造り、更に其後に集量論釋を書いたのであらう。正理門論には本頌と稱して二頌半を有するが、他の頌についてはかくはいはざるのみならず、明に因輪整論の引用である二頌についてすら何ごとをもいはぬから、本頌は陳那の著述上集量論頌を指すと見る外なく、従つて集量論頌以後に正理門論を作つたのである。蓋し其題號たる因明正理門論の意味は、因明は此論が因明論なる一科の學に屬することを示す通名で

あり、正理門がまさしく此論の別名で、此點は此論の最後の頌にも示されて居る所であつて、論證正理に導入する入門序論たるを現はすから、これ即ち集量論頌を作つて後にそれに對して作つたことを示して居るといへるであらう。其後更に集量論頌を作つて難解な頌を著者自身として一一解釋し、其中に正理門論の文を自由に用ひたのである。かく考へるとき初めて二論の關係がよく理解せられ得ると思はる。以上の點によつて今は凡て正理門論によつて陳那の學説を論述することにしよう。集量論に據らないのは目下としては十分に知られ得ないが爲である。然し此缺陷を多少なりと補ふ爲に集量論の内容順序に従ひ正理門論の文に基いて述ぶるであらう。

陳那の因明 以上の如き方針によれば集量論に於ける成諍論及び正理派等の四派の説を破する部は其内容を明にするを得ぬから、今は之を省略する外はない。従つて申宗正説の段についてのみ述ぶるのであるが、集量論の六品の分ち方は必ずしも適當でないから、以下に於ては廢合を施して數節となすであらう。

第一節 現量

眞現量 陳那の現量の定義は現量除分別 (pratyaksain kalpanāpōdhan) であつて現量は分別

を離れたものであるの意味である。此定義は有名なものであつて、印度論理學の書には數々引用せらるるものであり、而も佛教因明に於ても影響の大なるものである。故に單に此句を引用するのみでも直にこれが陳那の言なることが一般に知られ得る程によく知られて居る。分別とは現今の語でいへば概念作用といふに當るものであるから、現量其ものとしては猶未だ少しも概念作用の加はらない直接的のものであるとなす趣意である。現量は字義からいうても眼に於て働くものを指すのであつて、従つて對象が眼前に存し其對象の種類名言等の一切の假立を離れた一種直接經驗的のものである。種類は種 (species) 及類 (genus) の意味と見るも或は其何れか一つを指すの意味に解するも又は一般的に單に種類といふ意味となしても何れでも差支ないと思へらるるが、何れにあつてもこれは既に對象が數個以上あつて其間の共通性を見て居るのであるから、概念作用の加はつた以後のものである。また名言は對象を呼ぶ名稱であるから、名稱は直接無分別の場合には猶未だ知られて居るものでなく必ず反省思惟の上に現はるるものたる性質上、同じく概念作用以後のものである。故に現量としては種類も名言も猶未だ立てられない程度のものであるべきである。此同じ理由に基いて現量を呼ぶ場合にも對象の名を以てせずして却つて根即ち感覺機能の名を以てするのである。然るに既に感覺機能による以上はそれは少くとも眼耳鼻舌身の五種が認

められて居るから、現量は一應は先づ五種となる理である。現量は眼に於て働くものを指すが、この眼は即ち代表的に擧げられたものたるに外ならぬのであるから、譯語としては現の字を用ひて必ずしも眼の字を用ひないのである。眼に代表せらるる五種は通常の現量としては相互に無區別的に認知せらるることは全くない。即ち眼の對象は色であり耳の對象は聲であつて決して其間に於て眼が無區別的に聲をも認知するが如きことはない。故に各は不共縁であり概念的でない點で自相を認知するのみであつて共相を取ることがない。此の如き點から、有法即ち事物は一相のみのもではなくして自相共相等を有するものであり、之に反して根はこれ等一切を行解するものでなくして不共縁であり従つて現量は唯内證のみにして言を離るといはるるのである。内證は自證ともいはれ、陳那の唯識説に於ていへば相分見分自證分と呼ぶるる自證分である。

以上は五識身の現量であるが之に對して陳那は更に三種の現量を認める。即ち意地の現量と貪等に於ける諸の自證分と修定者の現量とである。五識身の現量の次に意地をいへば勿論これは第六意識であつて、而も五俱の意識である。これが凡ての分別を離れて對象の自相を證する行解なるときが即ちその現量で、隨念計度自性の三分別の中の自性分別である。自性分別は分別とは名づけられるも除分別の分別と同一なものではない。元來五識身は必

ず第六意識と俱起するものであつて決して獨立に起るものではなく、其働は無分別縁たる自性分別のみであるのが當然であるが、それに種々なる分別の現はるる如く見えるのはこれ全く第六意識の隨念計度等の分別たるに外ならぬのである。そしてそれによつて種類名言などの假立があることになるのであるから、第六意識としても隨念計度の二分別は現量たり得ないのである。次の貪等に於ける諸の自證分といふは貪等として他を代表せしめたのであつて、瞋癡苦樂等が含まれ、廣くは相應する心所一切を指すのである。貪等は對象に愛着することであるから、そこに既に分別作用が存するのであるが、今はそこに於ける自證分のみを取るから現量たり得るのである。心所をいへば、かかる場合には、心王も此中に含まれるものであるから、其點でいへば、少くとも阿頼耶識も、或は若し陳那の説に於て既に別立したとすれば末那識も、數へられ得る理であるが、然し因明説としてはこれ等を列擧する必要はないから省いて見るべきであり、第六意識のみで十分なものである。而も第六意識は既に前に擧げたから、従つてここでは心所をいふも其中に心王を含まして居ないことになつて居る理である。更に次に修定者の現量として瑜伽行者が定中に於て一切の教分別を離れて實義の智を起した場合を擧げて居る。教は勿論名言に外ならぬから、現量としては教分別を離れて居らねばならぬのである。ここに特に定心の現量を擧ぐる點から見れば、前の三種

は凡てこれ散心の場合として考へられて居ることが知らる。従つて現量は大別して散心の場合と定心の場合との二種となり、前者は又心王の現量と心所の現量の二種となり、更に心王の現量は五識身の現量と五俱意識の現量との二種となつて居るのである。

現量は或は證量とも譯せられ又は單に現とも證ともせらるるが、後者の示すが如く、現量の原語には量の字はないから譯するとき現量が他の比量等と共に量と稱せらるるものの一となつて居ることを示して此量の字を附したのである。量は量ることを指すと共に量つた結果をも指し、知をいふに外ならないから、従つて知る過程と知つた結果即ち智とを意味するのである。現も亦直接感覺することと直接感覺した結果とである。故に量者と所量と量と量果即ち智とを區別する説に當てていへば、量者はともかくとして、陳那の説では量と量果とは區別ある二つのものではないとなすのである。元來陳那の奉ずる唯識説からいへば所量對象は獨立に實在するものではなくして識が識として働くとき見分と共に起る相分たるに過ぎないものであり、この見相二分に對してかく働く識を考へるときそれを自證分と稱するのである。識としては其性質上働くべきものであるから、その働くことを豫想しながらも而も猶且つ働いて居ると見ずに單に識として考へるとき、その識を自體分と稱するが、自體分が働き出せば、必ずそこに見相分を現はして來る。見相二分を現はすことがこれ即

ち識の働くことに外ならぬのであるが、既に見相二分をいへば、もとの働き出した識自體分を考へると、それは自證分と稱せらるることになるのである。然し區別的にいふから三分として説くも、三分は體としては決して各別なものではなくして單に一識の義分に過ぎないのであるが、區別的にいふ上で配當すれば、相分は所量對象、見分は能量即ち知る過程、自證分は量果即ち知つた結果としての智であるとせらるる。故に現量を以て結果としての智を指すと見れば、此現量の外に別に量果たるものはない理である。同時にこの智たるものが對象相分として境に似て境相を現じ、たとひ現量としては分別の作用はないにしても境相に對して見分の作用ある如くに似現するから、そこを作用過程として現量となすを得るのである。蓋し作用と結果とを實際として區別すとすれば、少くとも結果は勿論既に分別の加つたものでなければならぬから、現量たるを得ないことにならざるを得ぬ爲に、區別は單に同一のものを一方面から見ると他方面から見るとの見方の相異に過ぎぬとせらるるのである。

似現量 以上説明した如く現量は全く無分別のものであるから、最も嚴密にいへば、現量其ものとしては何等誤などのないものでなければならぬ理であるが、然し既に無分別を脱してそれ以上の境の分を了解するもの又は現量の如くでも後より見て眞でないものがあつて、それ等を似現量と稱する。五識は一般に自性分別のみであるから似現量をいふ要

はないが然し心所との關係に於て見ると簡單にのみは行かないこともあり得る。ここではそれ等を問題となす要はないから一切省略すべきであるが第六意識は前述の如く隨念計度の二分別もあり五俱の外に獨頭のものもあるから、これ等の何れかを指すとすれば現量たらざるに至るのであり、貪等の心所にしても分別を有するものであるから、その自證分以外が指さるることになれば同じく現量でなく、更に定心の場合でも教分別を離れないならば現量でないものである。然しこれ等は前に現量を説明した所から直に知らるる所であるから、陳那は似現量としては特にこれ等以外に憶念と比度と惛求と疑智と惑亂智等の陽焰等に於けるとを挙げ、これ等は以前の經驗に隨うて分別が起つたものであるが爲に似現量であるとなして居る。憶念は過去を憶想する念の心所で、即ち散心の過去を緣するものであり、比度は比量であつてこれ慧の心所、主として獨頭の意識が現在を緣するものであり、惛求は欲の心所で、即ち散心が未來を緣するものであり、疑智は疑の心所で猶豫であり三世に於ける諸の不決智であり、惑亂智は散亂か不正知で、現在に於けるものとして陽焰を水と見做す如きものである。これ等は何れも過去の經驗を前提として分別が働くから眞現量たり得ないのであつて陽焰を水と見る如きは必ずしも過去の經驗をいはなくとも可なるが如くであるが、然し水の經驗がある爲に直に水となす點でそれをいふのである。一見如何にも水

と見た利那は眞現量で、誤はない如くであるが、既に水と判斷する所に分別が先行して居るし、又後より見て誤たるものに屬するのである。但し陳那の説としては後より見て誤たるものとなす點には重きを置いてはならぬであらう。また憶念等は凡てこれを陽焰に對して働くものとして解釋してもよいであらう。陽焰を見て過去の經驗を憶想して之を水となし、又は陽焰を種々に比度して水となし、又は陽焰に對して渴して居る關係上惛求によつて水となし、又は陽焰を見て水なりやと疑を起し、又は陽焰を直に水と見る惑亂智を起すとすも、何れもこれ似現量に外ならぬものである。然しかく解釋すれば憶念等は陽焰に對するものを代表的に例として出したものであつて、實際としては陽焰に關係なくとも憶念等の一般のものを指すと見なければならぬ。ともかくこれ等は一般世人の有する似現量を擧げたのであるが、これ等に對して更に學者世間としての各種の學派の説に於ける似現量たるものをも指摘する要が存する。陳那はこれを一切の世俗有の中に瓶等と數等と擧等と有性と瓶性と等の智は皆似現量なりとなして居るが、世俗は世俗諦にての實有とせらるるものの意味であつて、實際としては或學派の立つるものである。右に擧げたものはこれ勝論派の六句義を例となして擧げたのであつて、瓶等は實句義中のもの、數等は徳句義中のもの、擧等は取捨屈伸行の取のことで業句義中のもの、有性と瓶性とは有句義と同異句義との中

のものであつて、ここには和合句義を挙げぬが、和合句義は現量となるものでないが爲に外ならぬ。これ等は凡て實徳業有同異の中に含まれる現量的のもの一切を代表的に出したものであつて、それ等一切は勝論派の説では實在するものであつて、現量で認めらるるものであるとなすのであるが、陳那の説でいへば、これ實有の中に於て分別を加へた結果認められたものであつて、ありの儘以外の義が附加せられて居るから似現量たるものに過ぎないのである。

此の如き似現量は如何にも現量以外のものを述ぶるのみで全く消極的のものに過ぎない如くであるが、然し之によつて似の方面から正の方面を明にせむとする趣意も含ましめられて居るのであるから、現量の性質を明確にするには却つて缺くべからざるものなるを注意せねばならぬ。因明論理學の凡ての方面に於て不正誤謬は重要な役目を演ずるものであるから、常にこれが論ぜらるるのであるし、従つて常に考へて居るべきものである。

第二節 自比量

二量 集量論の冒頭に量としては現量と比量との二量のみなることを述べて居るが、今は便宜此處に之を論ずる。何故に二量のみを認むるかといへば、所量たるものには自相と

共相とのみがあつて其他は存しないから、自相を境となす現量と共相を境となす比量とが認めらるるに過ぎないとなすのが其主たる理由である。此點は頗る注意すべきもので、陳那が全く智としての起原性質等を根本的に考察した結果の説なるを示すものである。人智としては極めて複雑であるには相違ないが、然し智其ものとして考察すれば、其知の成立する過程の相違は決して知其ものを區別せしめ得る根據たり得るものではない。故に現比二量以外の量を立つる餘地は存しないのであるが、然し例へば對象事物を無常なりとなす如きは如何にして起るかといへば、現量としては自相共相を區別することもなく、唯直接無分別に感覺するのみであり、比量は分別によつて共相を認識し無常等を知るものであり、これを意識が結合して其事物が無常なりとなすに至るに外ならないのである。故に複雑なものとしても決して二量以外の他の量を要することなく、従つて他量を認むべきでない。或は事物對象はそれぞれ識別せらるるものであるから、如何にも他の異なる量が想定せらるるが如くに思はるるかも知れぬが、然し知識の存するだけ量が存すとはなすを得ぬから、他量を認むべき理由とはならない。例へば憶念貪瞋等があるからというて、これ等に對する量を認め得るのではないと同様である。

自比量 現量は其行はるる範圍は極めて狭少であるから、吾々の知識としても通常の場合に於ては、殆ど純粹現量たるものは見出されないといふも過言ではあるまい。従つて知識の大部分は比量の方面のものであり、此比量を分つて陳那は自比量と他比量とになして居る。自比量は陳那の説としては因の三相によつて對象を觀察考究して得る所の智であるから、現量と異つて有分別のものである。一切の過程を全く考へずに單に智のみとして見れば、現量と比量とは必ずしも區別するを得るものではないであらうが、然し二量を認める根據は對象所量たるものに自相と共相とがある所にあつたのであるが爲に、現比二量は其所縁の境も異りまた自體も異るとせらるるのである。そして現量が作用過程と終了結果とを含めて指され得ると同じやうに比量も亦兩者を指していふのである。

自比量の基となる智には現量より生ずるものと比量より生ずるものと二種の智が區別せられ、そして自比量の所比の境には其性質としては現量得なるも其際何等かの事情の爲に現量得でないが爲に比量の對象となるものと其性質上全く現量得でないが爲に比量の對象となる外ないものとの二種が存するのである。前者の智を根據となして後者の對象を比量するには其智は直接には比量の因を解するのであり、これは現量智比量智何れでもあり得るのであるが、これには猶この因を知る智が、それ以前實際上此因と所比の對象とが

不相離に結合關係して居つたことを經驗した事實を想起する憶念と結合して、それで初めて自比量になるのである。故にこの憶念も智の中に入るのであり、而も實際としては憶念の方が直接的に働をなすのであり、この憶念によつて所比の對象を精細に觀察して正しき智を得て自比量を成立するのである。その精細の觀察は即ち因の三相を事實上に確めることに外ならぬ。因の三相については後に九句因との關係に於て説明せねばならぬものであるが、今ここでは簡単に述べて置くので足りるであらう。比量の行はるる場合には所比が存することは勿論であるが、所比は宗であり、法によつて規定せられた有法である。そしてその法は有法の有する共相の中に於て存することの知らるるものであつて、而も又この法のあるが爲には有法に於て猶他の一の法の存せざるべからざるものが認めらるるが、前者は宗賓辭にあるもの、後者は因たるものである。比量は結局前者の法が所比の有法中に存することを確認することであつて、これが爲に因たる法がそれと同類の中に存し、而もそのなき異類の中に存しないことを根據となすのである。これ即ち因の三相の示す趣意に外ならぬが、因が所比と同類と無處とに對して正しくない場合六種が擧げられて六似因として説かる。此點については不幸にして二種の記述が一致しない爲に其意味が的確に明瞭にならない。將來集量論が全譯せられた場合には明確となるであらうが、目下としては致し方がない。

然し此六似因は自比量の關する所であり正理門論にも述べられて居らぬ程であり、從つて他比量の方面には比較的によくの關係がないのであらうし又比較的にも重要でもないのであらうから、このままとなしてもさほどの支障はないのであらうと思はる。然し後に述ぶる法稱の正理一滴の自比量の部と比較對照すべきであらう。

自比量に於ける所比たるものは實際上何であるかについて陳那は他説を擧げて破して居るが、其他説は他の法を比量するのであるとなす説と關係を比量するに外ならぬとなす説とである。例へば煙を以て因となして以てこれと結合する火を知ることが出来るのであつて決してそれと結合する山ではないのであるから、これ即ち煙以外の火といふ他の法が所比であると主張するのが前者然るに宗の中に言詮はさるる山も火も何れもこれ世人の共に知り居るものであるから、かかるものを比知するのではなくして實は全く兩者の關係が即ち所比たるものであると主張するのが後者である。陳那は此兩説を許さないのであるが所比としては因と法との必然的關係からその法と結合する有法を成立せしむる所にあるとなすが爲である。宗の本質は所謂宗體であつて、有法と法との不相離性であるから、ここが即ち所比たるものとなるのである。一般に一事物は多法を有するものであつて、例へば火は熱とか焰とか又は竈にあるとか山にあるとか其他種々なる性質状態を有するが、これ等

は決して因としての煙即ち相によつて凡て残りなく知らるる如きことはない。故に因たる相はそれ等の多數のものの中から必然的に結合關係するもののみを其他のものから簡別して知り顯はすに過ぎないものである。この簡別することは細にいへば詳しくも説かれ得るのであるが、更に因たるものも亦所比に限つて存するものではなくして共相として他の多種の事物等に存するから、これにも今の所要としての因となす場合には、所比となつて居る所相に關係する點のみを取るべきで、決してそれ以外に互る方面に重きを置くべきでない。此の如き關係が存するのであるから、これによつて所比たるものの何なるかを適切に考察すべきである。かかる意味から考へて見ると、例へば聲は無常なり、勤勇無間所發性なるが故に、自比量でいへば嚴密には勤勇無間所發と無常と聲とが外延的に同一範圍を占むる所のみを關して比量が行はるるのであつて、其範圍以外の宗同品と因同品とは唯助となるに過ぎないといはねばならぬものである。

第三節 他比量

自比量と他比量 前述した所によつて知らるる如く自比量は因の三相によつて自ら所比を觀察考究することであるから、その本質は智であるといふべきである。即ち觀察考究

によつて所比を確知するのが自比量で、これ明に推理たるものである。此場合推理は必ずしも他に發表するを要しない。自比量は自の爲の比量で常に爲自比量と呼ばれる。かかる智を更に他人に發表し承認せしめむとすればそれは他比量であり、他比量は他の爲の比量即ち爲他比量である。従つて他比量は其言詮はす言語が本質をなすものであつて、まさしくこれ論證である。故に他比量には論證を構成する命題即ち支又は分が重要なものとなるのであつて、つまり因の三相を言語に詮はすものである。故に新因明は、古因明の五分であるのと異つて、三支となして居る。以下三支の一一を解説しよう。

甲 宗

宗 現今の語でいへば提案ともいふべきもので、陳那は正理門論に於て、唯自の意のみ隨うて樂うて所成立となすを宗と名づく、彼の相違の義の能く遣るに非すと述べて居る。之に對する原文としての梵文斷片を直譯すると、所成立たるものとして、立者によつて、自ら樂はれたものが宗であつて、矛盾義の爲に否定せられざるものであるとなるものである。これには大體二種の特徴が含まれて居ると見らるるが、其一は立者が自ら所立たるものとして提出することを樂うたものたることと、其二は矛盾相違の義によつて否定排斥せられな

いものたることとである。自ら所立たるものとして立つることを樂ふといへば、此中には他人の反對説あるを顧慮しないことが含まれて居るし同時に能成立たるものとなすのでないことが表はされて居る。反對説を顧慮しないのは自ら眞理たるを確信して居るからであり、従つてそれが自ら所立として立つるを樂ふ所以となつて居るのである。故にかかる條件に反するものを所立となすとせば誤つた因も喩も共に宗と名づけらるることになる。因と喩とは能立又は能成立たるものであるから、これをも宗と名づくるに至るといへば、即ち宗を立つるは能成立たるものとしてでないことを示すし、誤つた因喩といへば、宗は自ら眞理として立つるを樂ふものなるを表はすことになるのである。以上は宗の特徴の第一である。

第二の特徴は立者が自ら眞理と確信して宗を立つることから必然的にいはるべきことであつて、矛盾相違の義はこの正しき宗と相容れない不正の義である。故にこの矛盾相違の義の爲に否定せられないものが眞の宗であつて、否定せらるるものは不正の宗即ち似宗である。似宗は以下に於て詳述するであらうが、以上の如き定義特徴を具する宗としては、例へば、聲は無常なり、といふ如きものである。梵語でいふ場合には文字其ままでは無常聲(anityah sabdah)となつて居るから邦文に於ける主辭賓辭の順序と顛倒したものであつて、而も繫辭はない。全稱特稱の別も明言はせられて居ないが、然し聲は既に下の方にあるから通常はそ

れを不要となすのであり、意味上からは全稱命題たるものであり、従つて無常なるもの全部に若しくは其一部分に聲の凡てが含まれ存するを表はし、此關係を一般に遍と稱する。遍は無常なるものからいへば包攝、聲からいへば從屬の意味になる理である。命題のことを説明する場合には一般に宗の所でいふのであるが、然し陳那はこれに關しては殆ど何等説明解釋をなして居ない。唯趣意上概念を外延的に見て居ると解せらるるのである。加之一般的にいへば宗は必ずしも論理學的のものとのみはいへないから、之を論理學的にのみ觀察し解釋するのは當を得たものにはならぬであらう。従つて似宗を常に嚴密に考へるのは却つて宗としての意義を没却することになる。

似宗 似而非なる宗の意味であつて、陳那は之を五種となして居る。今此五種を正理門論に存する名稱で擧げよう。(一)現量相違、例へば聲は所聞に非ず、といふが如きもので、聲なる有法に對しては所聞に非ずといふ所立が一般に極成共許の現量の事實に矛盾して居るか、ら眞の宗たり得ないのである。同様に、(二)比量相違、例へば瓶はこれ常なり、といふ如きものであつて、これも極成共許の比量に一致しない點で似宗である。(三)自教相違、正理門論には勝論者にして聲は常なりとの主張をなすはこれ其派に於て以前から認められた宗義に矛盾するから自教相違であるとなして居るが、集量論では量は境を量ること能はずといふを實例

となして居る如くである。後者は凡ての學派なり世間一般なり之を認めて居ることに反するから自教相違としては嚴正な例ではないと考へらるるが、今は前者によつて補足して解するがよい。(四)世間相違對象たるものが他と共通して居ないが爲に元來は比量が行はるることなきものであるも、然し世俗一般が信じて居る如きものに對して否定する宗を立つる場合のものであつて、例へば懷鬼は月に非ず、有なるが故に、といふのが其例とせられて居る。この例には特に因が附せられて居るが、此因から宗を考察しても何等得る所はないから、因に重きを置く要はないし、恐らく比量が行はるることなきものといふ爲に比量の如き形を整へたのみであらう。(五)自語相違、例へば一切の言は虚妄なりといふが如きものであつて、反對者の言の妄なることを現はさむとして而も同時に自らの言の妄なることをも暴露するものである。然し自語相違一般には自語撞着をいふのである。

以上の五種は恐らく世親の説から出でたものであらうことは如實論に自語相違現量相違比量相違世間相違となるものが存し、世間相違の考へようでは自教相違も考へ付かると推定せられ得る點で判ると思ふ。如實論では反對者が立者に對して汝の言は無道理であると非難するに對する反難の部に存するから、必ずしも宗の過失として擧げて居るとはいへないであらうが、然し之を以て立宗の過失となし來ることも決して無關係なものを結付

けたことにはならぬものである。そしてこの似宗は爾來佛教内外の論理學に於て繼承せられ又極端に奔つたものも出づるに至つたが、元來かかる似宗の論理學的價值如何は頗る問題である。と考へらるる。若しかかる立宗の過失を常に顧慮してのみ居るとすれば、殆ど新しい事實を宗となすことは出來ないことにもなるであらう。例へば太陽は動くものならずとか地球は動くものなりとかいへば、世俗的には現量相違比量相違自教相違世間相違の何れにもなり得るであらうし、世俗的でなくとも、少くとも現量相違世間相違にはなると考へらる。他比量は他人に承認せしむるを目的となすものであるから、立者自らかかる似宗を説いて居れば、他人が立者の宗に此何れかの過失があることを指摘して以て最初から取合はぬ場合悟他の効果は遂に收められないにも至るであらう。故に一見これ等の過失がある如きものでも、それが眞理である以上は之を宗となして論證し承認せしめねばならぬし、かくるとき因明の趣意も立つのである。然らば似宗とは唯單に立者が主張する場合に注意をなすべき豫備的のものに過ぎぬと解するか若しくはたとひ論證を立ててもこれ等の過失を有する宗たるものに終るものを指すと解するか何れかのものであらう。自語相違の如きは通常人ならば決して犯すことなき性質のもの如くであるが、然し長い議論の間などには時には起り得ることであらう。單獨には殆ど起らずして混雜の恐ある際に起り得るものと

すれば準備的注意條件たるべき程度のものである。故にこの自語相違から考へても似宗の凡ては其論理學的價值の少いものなることが例解せらるるであらう。

宗因相違

似宗を説いた序に古くから宗因相違を宗過となして居る説を批評して、以てそれが宗過たるものでなく従つて似宗となすを得ないことを明にすることが集量論にも正理門論にも存する。これによつて見れば似宗は右の五種のみとせられたことが明である。宗因相違は宗と因とが矛盾するものを指していふのであつて、陳那は、聲は常住なり、一切は皆無常なるが故に、を實例となして居る。此實例は既に方便心論に一切諸法は皆悉く無常なり、聲は一切に非ず是故に常たりといふが存し、之を非因となすが、恐らく元來は相違の例となしたものであらうから、宗因相違の説は古くからいはれて居たものなることが判る。正理經には相違宗と稱して負處の第三に存するが實例は聲に關するものではない。如實論には同じく負處の第三として因與立義相違となし、陳那と同じ例を出し更に虚空の如しを附加して居る。如實論は必ずしも宗過とはなさない如くであるが、然し一壞宗二異宗三矛盾宗四捨宗の第三であるから同一に扱ふ正理經から見ても、正理經と同じく宗過となす意味と見るべきである。但し正理派としては宗が因に矛盾すとも因が宗に矛盾すとも解する。矛盾は何れからいひ得るから差支はないが、何れにしても此因とせらるるものは陳那からいへ

ば因ではなくして喩たるべきものである。喩と見れば、宗に常住とあるに喩には無常とあるから、此喩は異喩であるべきで、決して同喩たり得ない。従つて因を求むれば、一切に非るが故に、である理である。之によつて同喩たるものを求むれば、諸の一切に非るものは皆常住なり、となるし、異喩を立つれば、諸の無常なるものは皆一切なり、となること一般法則上明白である。然るにここには一切は皆無常なるが故にとあるから、眞の異喩の主賓兩辭が顛倒して居る。故に異喩として見ても誤つたもので、所謂倒離である。また因として一切に非るが故に、を見るに、一切といふ以上は聲も此中に含まれて居るのであるから、此點で此因は不成の過を持つて居るし、又若し聲を除いて一切となすとすれば、一切に非ずの因は聲に屬するものであつて、此點で此因は所立の一分を因となすものとなる。此の如く宗因相違を正當に觀察すれば、これが宗過たるべきものでないことは明である。故に似宗の一と見ることは不可能であるといはねばならぬ。

乙 因

因一般 因は論理學全體を因明といふとき、因に關する學の意味として因を代表的に出して居る程に重要視せらるるものである。陳那の新因明は此因に對する論理學的根據を

明にし其上に之を立てた點が特質をなして居ると見るべきものである。因を宗法(pakṣadhāra)と稱するが、勿論宗の法の意味である。法は因明の術語としては、宗主辭を有法といふと相對して、宗賓辭を指すのが一般的であるが、因の主辭も之を補へば、宗主辭と同一であるが爲に、其賓辭も同じく宗法と稱せられ得る所以が存する。従つて因を宗法と名づくるのであるが、然らばこの宗といふは、宗主辭のみを指し、必ずしも宗全體を指すのではない。かかる用法が許され得るかといへば、世間にも焼けたる衣といひて一全體としての衣なる名を部分を指す名として用ふることも行はるるが如く、總名を別名に轉用することは許され得ることである。従つて單に宗といひて宗賓辭のみを意味する場合も存するが、これも可能である。宗賓辭は宗主辭と命題的關係ありや否やは立者と敵者との意見の相違する所であつて、従つて必ず一許一不許でなければならぬのであるが、因を宗法といふときは、此宗法は宗主辭と必然的に命題的關係をなすことが立敵兩者に極成し承認せられて居らねばならぬ。否、極成し承認せられたものを因として採用せねばならぬのである。同様に其宗法は宗賓辭の外延即ち同品中に必ず存する等の種々なる條件も極成し承認せられたもの、少くとも極成し承認せらるるものたるを要するのである。これ蓋し敵者が此因を認むることによつて進むで宗賓辭が宗主辭と命題的關係を有することを承認せざるを得ざるに至るからである。即

ち敵者の智が了因となつて承認をなすに至るのである。宗に對する因の意味でなくしての因一般について之を生因と了因との二種に分つことは既に方便心論にも之を説いて居るが、生因は事物の有する實質力によつて果たるものを生じ出す如く用を起すもの、了因は知にて事物の真相を照し了解する如く、果を顯はすものである。故に因明などの場合には了因を取つて説くのであるが、了因は智に外ならぬから、此智の力で所説の義を了解し承認するに至るのである。故に此智はここでは主として敵者の智を指すのであつて、必ずしも立者の智を指すのではない。立者の智ならば、それは自比量であるから、他比量となつた場合には其智が言語に言詮はされたものである。此言語は即ち三支立量であつて、敵者の智了因を起す用を有するから、言生因とも稱せらるる。敵者の智了因の對象はこの言生因であつて、言生因を照らして了解するに因を喩と共に憶起し、因喩の關係から所立宗義を承認するに至るのである。

遍是宗法性と不成似因 前にいへる如く、因は立敵共許なることを絶對的に必要とするのであるから、之に反するものは似因とならざるを得ぬ。今茲に此種の似因を説くとすれば、その趣意は之によつて正因の何たるべきかを消極的に明にし、同時に不成と名づけらるる似因を説明するにあるを示すのである。因が立敵共許であるといふのは單なる概念とし

て之をいふのではないから、因に言詮はされて居るものを賓辭と見、それと主辭との關係に對していふのである。因は其主辭を補へば必ず宗主辭と同一のものであるから、一般的には因賓辭が宗主辭を包攝し又は同延同義たるの關係でなければならぬ。此命題的關係が立敵共許であるべきであつて、若し此條件を缺かば主賓兩辭の間に論理的必然の關係がなく、因が一命題となるを得ないものになる。かかる因が不成の過の因であつて、因の三相の第一相たる遍是宗法性を缺いたものである。故に正しき因たる爲に必ず具備せらるべき一條條件が之によつて定めらるることになる。同時にこれ遍是宗法性の立てらるる所以であるから、陳那としては決して單に若耶須摩や世親の説によつてのみ遍是宗法性を説いたのではなくして、明に理論的根據を有するのである。遍是宗法性は前にもいへる如く、遍是は譯者の添加した字で梵語としてはバクシヤダルマトワ (pakṣadharmatva) 即ち宗法たることの意味である。既に因は宗法と稱せらるるのであるから、殊更宗法たることなどといふ要はない理であるが、これも前にいへる如く、因の主辭を省略して賓辭のみを出すが爲に、その賓辭が宗主辭の賓辭となつて居らねばならぬことをいふ必要が起つたのである。梵文の上でいへば、因の主辭は直前の宗の主辭と同一であるが爲に省略したのであるとのみはいへないであらうが、今は凡て邦文に當てた上でいうて居るのである。但し梵文の上のみでも繰返しの爲に

省略したのであるとはいへるものである。蓋し因の主賓兩辭の關係も一般的にいへば賓辭が主辭を包攝する場合と兩辭が同延同義なる場合とが存する理であるが然し新因明に於ては後者の場合は之を正因とは見做さない。何故に正因でないかは後に説くであらうが、これを誤となすから前者の場合のみを取り、而も因賓辭が宗賓辭に包攝せらるる場合と此兩辭が同延同義なる場合とによつて因に二種を認める。前者の實例は勤勇無間所發性なるが故にであり、後者の例は所作性なるが故にであつて、何れも宗主辭たる聲を包攝するから、そこが遍たる點である。故に遍是の添加は適切である。

以上の如き點から、因が若し立敵共許でない時には正因でなくして不成の似因になるものなることが明知せらるるであらうし、不成の似因を説くことによつて因の性質が消極的に明にせらるるであらう。不成似因としては陳那は之を四種となして居る。入正理論の名稱で擧げるのが便利であらう。(一)兩俱不成例へば聲は無常なり、眼の所見なるが故に、といふが如きは立敵共に聲は眼の所見なりの命題を承認しないから、因は兩者に俱に成就しない似因となつて居るのである。(二)隨一不成例へば聲は無常なり、所作性なるが故に、の如きを聲顯論者に對していへば、聲顯論者は聲の所作性なることを承認しないから、此場合はこれ隨一不成の似因である。立者としては聲の所作性なるを承認して居るから不成の似因とはなら

ないが、敵者がそれを承認しない爲に、敵者の方の隨一の不成似因である。隨一は兩者の中の何れか一といふ意味であつて、此場合では他隨一不成の似因になる理である。之に對して後世の註釋者は自隨一不成を説くにも至つたが、かかるものは實際上あり得るものでない。若しありとすれば、それは狂者か何かであらう。(三)猶豫不成例へば遠方に煙らしく又は霧らしく見ゆるものを取つて、彼處に火あり、煙あるが故に、の如くいへば、立敵共に又は立敵何れか一方が煙なることについて猶豫未決定であるから、彼處といふ宗主辭と煙ありとが一命題をなすか否か決定して居ない爲にかかるものが猶豫不成の似因である。(四)所依不成陳那は之を有法不成と呼んで居るが、例へば我は其體周遍す、一切處に於て樂等を生ずるが故に、といふ如きもので、我の實在たることを認めざるものに對すれば、我といふ宗主辭即ち有法が成立して居ないから、因たる宗法は有法に對して不成であり、所依に對して不成であることになる。

これ等の四種について猶考へて見るに、實際としてはこれ等は多くは起ることのないものともいへよう。兩俱不成が如何なる場合に起り得るか、普通には起らないであらう。若し宗主辭について明確なる概念を得て居ないが爲に起ることがあるとすれば、それはむしろ猶豫不成になり終るともいへる。故に兩俱不成について全分の兩俱不成と一分の兩俱不成と

を分つて種類を擧ぐる説もあるが、かかる點から見ても論理學的には何等重要な意義ある説たるを得ないと考へらるる。又隨一不成の如きも敵者の學説を知らないときに起り得るであらうが、これも一種の有法不成ともなるであらう。特に他隨一不成をいふ以上は、自隨一不成もあるとなして種類を整へる説もあるが、かかることは全く無駄なる説たるに過ぎぬ。猶豫不成が眞面目に起り得るとしては殆ど非常識であらうし、猶豫を何れかに決定せしめて初めて因たり得るに過ぎないものである。有法不成も他の學説を知らず若しくは願慮せざる不注意から起る程度のもので、而もこれはむしろ宗の上に存する過を重要視するも差支ないものである。故に有法不成は宗に於ても因に於ても過があることになるものである。これが宗主辭が宗賓辭と因賓辭とに對して何等論理學的結合をなさないからである。後者は隨一不成の似因に外ならぬから、有法不成は前者の過をも有することが特質をなして居る理である。従つてかかる點から、似宗としての種類が前に述べた五種よりも多く考出さるるに至るのも當然の歸結であるといへる。

更に陳那は以上の四種の不成を以て因が同品に於て有非有等である場合に關しても考察すべきものとなすから、因の第二相についても一一之を検すべきであると説く趣意である。然らざれば眞の正因たり得ないから、能立及び能破が成立しないのである。然し四種の不成を區別的に觀察すれば隨一不成と猶豫不成とは前者は特別の論證によつて敵者に承認せしめて後之を正因となすを得るに至るし後者は猶豫を決定すれば正因として採用せられ得るから、四種の不成を因の第二相に適用するにも此點を考の中に入れて居るべきである。

以上論ずる所は凡てこれ因の第一相を具せざるべからざる所以を正反兩面より明にするものであるが、結局宗主辭から見れば宗賓辭と因賓辭とを共に法として有することを指して居るに外ならぬのである。この點が明確でないことになつたとしても、これのみからは何等の結論も出さるることにはない。即ち因の第一相は推理又は論證を成立せしむる直接的の中心基礎たるものでない。故に因の三相を順次に正と助と止濫との價值と見る説の正當でないことが判る。加之、順序上第一相とせられて居るのも唯因が宗主辭に對する關係を説く方が先に指さるべきであり、次に因が宗賓辭に對する關係を明す方が擧げらるべきであることに據るのみであつて、決して其間に價値の多少の爲による前後を示すものがあるのではない。因明上の因としては宗賓辭に對する關係を明にする方が中心的基礎的に重要なものである。これ即ち第二相第三相の説かるる所であつて、之を明にする爲に因を立つる所以を精確にして置く要が存する。

宗法を立つる理 以上の如く因の第一相遍は宗法性は一つの宗主辭に宗賓辭と因賓辭との二種の宗法が論理的に結合し、宗賓辭としての宗法は明確に其結合することが立敵何れに否や立者敵者の争となるもの、因賓辭としての宗法は明確に其結合することが立敵何れにも共許せらるるものたるを表はすことに歸着するものであつて、これ以上には何等論理的意味はないから、これによつては推理も論證も成立することはない。故にこれ正しき宗法即ち因を立つる前提準備たる條件に當り、眞に推理論理を成立せしむる核心は因たる宗法を以て宗賓辭たる宗法を確立せしむる點に存すと見ねばならぬ。勿論、因によつて論證成立せしめむとする所は宗の有法即ち主辭と法即ち賓辭との不相離性たる論理的結合關係であるには相違ないが、然し有法は別宗即ち概念名辭としては立敵に極成して居るものであるから、論證は此有法に繋るよりも寧ろ法が有法と結合するや否やに繋るのが直接的であるが爲に其點でいへば法を論證成立せしむるのが因の職能であるといへるのである。かかる趣意について陳那は實例を擧げて詳説して居る。一般に因明上の名稱では主辭は有法で、賓辭は法であるが、法相上の名稱でいへば有體法は有法で、軌持たるものは法であるから有體法の上の別義が即ち法である。故に法相上の有法が因明上では法ともなり有法ともなるし、又法相上の法が因明上では有法ともなり法ともなる。法相上の命名は物柄を根據とし

ていふのであり、因明上のは命題の位置によつて居るのである。故に又因明上では同一物でも場合によつては法ともなり有法ともなるのである。従つてこの因明上と一般法相上との命名の區別は常に明確に意識して居るべきことで、決して多少でも混同してはならぬものであるが、之を混同して第一に有法を以てそれ以外の有法を立て、又は其法を立てる如き場合、第二に有法を立てて有となし、又は無となす場合の如きがあり得るから、單に法を論證成立せしむとのみはいへないとの難も起るであらう。従つて此點を明瞭に解釋して因の職能を判然たらしむる要が存する。

第一の中、有法を以て他の有法を立てる場合は例へば煙を以て火を立てる如きであり、また有法を以て其法を立てるは例へば火を以て熱觸を立てる如きである。煙も火も法相上の有法であり、熱觸も火の上の別義としての法であるから、この實例となるのであるが、煙と火、火と熱觸の如く單に二個概念のみでは三支作法の立量とはなるを得ぬのであり、之を三支作法に組立つる爲には此中に火と熱觸とを有し又は含む事物若しくは場所を加へて三個概念たらしめねばならぬ。然らざれば因の職能が具備して來ない。三個概念とすれば、彼山に火あり、煙あるが故に、の如く、又は、彼竈に熱觸あり、火あるが故に、の如くなる。かくなせば凡ては完全に因明上のものとなつたのであるから、彼山と彼竈とは有法火と煙並に熱觸と

火とは共にこれ法であつて、まさしく煙と火といふ法によつて火と熱觸との法を成立するものとなるのである。然し此場合單に獨立なる火と熱觸とのみを成立せむとするのではなくして彼山及び彼竈と關係せる上の火と熱觸とを成立せむとするのであるから、元來は宗に於ける法と有法との不相離性、即ち嚴密にいへば有法と關する範圍の法を成立せむとなすにあるに外ならぬ。若し之に反して單に二個概念のみとして見れば、宗としては火あり又は熱觸ありとなるのみで、從つて火と熱觸とのみを立つることになるのであるが、實際は火と熱觸との單なる存在のみを成立せしめむとするのではない。故に又少くとも煙は火を有すと此火は熱觸を有すとかを宗となすことにならねばならぬし、因としては煙なるが故にと火なるが故にとを用ふることになる。然らば此因は既に宗の義の一分を取つたものであつて、宗の義が所立ともせられ能立ともせられて居る如き不都合に陥つて居る。故に三個概念として前述の如く解釋すべきであり、それによつて因の性質もよく明にするを得るのである。

第二の中、有法を立てて有となす場合は例へば數論者が、非變異は存在す、變異は同性を有するが故に、と立つる如きもの、また有法を立てて無となす場合は例へば反對者が、非變異は無なり、不可得なるが故に、と立つる如きである。此例は即ちこれ宗の法以外の他の法を因と

なして宗の有法を成立することになるものとせらるるのであるが、然し實際よく考察すると、前者の例は四個概念であるから、此ままでは正しい因明立量たるものでない。今實際の因を考へて見るに、これは、同性を有するが故に、であるべきであるから、變異とあるのは其まま宗の有法でなければならぬ。然らば宗の法は何であるかといへば、喩體を考へて見るに、其有法は諸の同性あるものは、であつて、これの法としては、存在す、などであることは出來ぬから、數論說からいへば、一因を有す、などであるに相違ない點で、宗の法は、一因を有す、であるべきである。故に右の立量は、變異は一因を有す、同性を有するが故に、諸の同性を有するものは一因を有す、となつて、非變異は存在すは眞の宗たるものでないことが明となる。此の如くにしてこれも宗の法以外の他の法を因として宗の有法を成立するものでないことは疑なく、確に宗の法たる一因を有す以外の他の法たる同性を有すを以て宗の不相離性を成立し、直接には法を成立せしむるのである。此例では變異と一因を有すとは同延であるから、特別の場合である。また非變異は無なり、不可得なるが故に、について見るに、反對者は非變異を全く認めないものであるから、此立量をなすとも、これは單に數論者の言を暫く假に許したのみであつて、必ずしも立量することが目的ではなく、唯不可得のものなることを指摘すればよい趣意のものである。故に之を以て有法を成立するものとなすことは出來ない。從つて因の

性質一般に反する實例たるものでない。又假に之を立量として見るとなすも、不可得の因によつて宗の不相離性を成立し無を成立するものとなつて居るから、却つて因の性質に一致したものであるといはねばならぬであらう。此の如くにして因は因としての有法を以てそれ以外の宗の有法を成立するものとか又は有法を以て其法を成立するものとか或は宗の法以外の法を以て因となして宗の有法を有として成立すとか無と成立すとかいふべきものでなくして、全く因は宗の法以外の法たるものであつてその法によつて宗の不相離性結局は其法を成立せしむる役をなすものとせねばならぬものなることは確實である。換言すれば、外延的見解から見ても、因は宗の賓辭の外延中に宗の主辭が包攝せらるることを確立するの目的であつて、自らが宗の主辭との明白な關係を有する點を以て其包攝の媒介をなすのであり、これが爲に因即ち因賓辭と宗賓辭との論理學的關係を確實に成立せしむる所に其職能が存するのである。陳那は以上の趣意として煙の有法を以て火の有法を成立する如きが因の役目でなく、又有法の火を以て熱觸なる法を成立する如きも趣意でなく、ただ宗の賓辭以外の法で而も宗の主辭に必然的に結合關係して居ると立敵の共許するものを因に立て、この法を以て宗の賓辭の法を成立せしむるのが因の職能であり、そして宗の賓辭の法を成立せしむるのはその賓辭が宗の主辭を外延的に包攝し盡すことを確立せしむるの

趣意であるというて居る。即ち宗の有法がその法を有することが成立して、それで論證が完結するのである。

因の誤れる立て方 以上の如き因を立つるにも、如何にも種々なる立て方があり得る如くに考へられ従つて異論も起るであらうから、陳那は更にこれ等について不正不確を排しつつ正確なるものを明にすることに努めて居る。例へば聲は常住に非ず、業等も應に常住なるべきが故に常住なるものは應に可得なるべきが故に、となす如きは之を宗法と名づくるを得るや如何といふに、これは勝論派が聲論派即ち彌曼蹉派又は正統婆羅門一般に對して立てたものであるが、陳那の意見では、これは既に聲論派が聲は常住なり、無質礙なるが故に、の如き立量をなしたが爲に、その有する過を指摘する趣意で、聲論派の用ひた其ままの因と宗とに基いて立つるに至つたものに外ならぬから、純粹に論證の目的のみで立量したものではないといふ。如何にしてかく第一次的の立量でないことを知るを得るかといへば、此中に既に應にの語を有するから、此語は先に聲論派の所立があつたに對したものであるを示す點に於て知らるるのである。聲論派が聲は常住なり、無質礙なるが故に、などと立量するから、勝論派が之に對して、業等も應に常住なるべし、といふ宗を立てて以て聲論派の用ひた無質礙なるが故にといふ因の過を顯示するのである。無質礙なる點で聲が常住であるとな

すを得ば、業等も亦無質礙なる點で常住でなければならぬから、この因は不定の過を有するものたるに外ならぬ。また、常住なるものは應に可得なるべきが故に、といふは、聲論派が聲は常住なりの宗を立つれば、聲は三世に亘つて可得であり如何なる時にも聞かるべきであるに、實際に於ては決してさうではないから、無質礙の因で論證せむとする宗も誤つて居るのである。故に業等も應に常住なるべきが故に、もまた、常住なるものは應に可得なるべきが故にも眞の宗法としての因たるものでないこと疑ない。勝論派がただ因と宗との誤なることを指摘する爲に單に因の場所にあてて之を言詮はしたのみのものである。

然らば又例へば、聲は無常なり、所作性のものは常住に非るが故に、常住なるものは所作性に非るが故に、の如き此二はまさしく因たりや否や、これは勝論派が聲論派に對して立つるものであるが、陳那は此二は因なるかの如く見えて而も實際は因でなくして喩たるものであるから、通常の喩と異つて理由句に言詮はした方便惡立のものに外ならぬとなすのである。所作性のものは常住に非るが故に、は詳しく而も正確にいへば、諸の所作性のものは常住に非ず、即ち諸所作性のものは皆無常なり、となるべきで、まさしくこれ、聲は無常なり、所作性なるが故に、の宗因に對する同喩の喩體である。同様に、常住なるものは所作性に非るが故に、は詳しく正確には諸の常住なるものは所作性に非ず、であるから、これ即ち同喩の喩體を換

質換位した異喩の喩體である。故に右の二の因とせられたものは全くこれ同喩と異喩とであつて、同喩の喩體は先因後宗の順序に言詮はされて合作法たるものとなす法則に順じて居るし、異喩の喩體は先宗後因の順序に言詮はされて離作法たるものとなす法則に隨うて居るのである。先因後宗とは同喩の喩體を作るに因にある法を主辭となし宗にある法を賓辭となして全稱命題で言詮はすことを指し、之によつて因の存する所には必ず宗の存することを明にするのであり、先宗後因とは異喩の喩體は同喩の喩體の換質換位であるから宗の法の矛盾を主辭とし因の法の矛盾を賓辭として全稱的に言詮はすを指し、之によつて宗の存せざる所には因は絶対に存せざるを示すのである。故に此兩者は結局因が全部宗賓辭に包攝し盡くされて餘る所なき關係を明確にするものである。従つて、聲は無常なり、所作性のものは常住に非るが故に、の中には因としての正しき形は現はれて居なくとも、所作性のものは常住に非ずといふのがこれ因と宗賓辭との合作法の關係を示して居る點で、因はまさしく、所作性なるが故に、であることが現はされて居るのであり、また、常住なるものは所作性に非るが故に、に於ても、所作性なるが故に、が因であつて、ここでは無常の存せざる所には所作性の存せざることを前の反面的のものとして示すのである。かく正反兩面から考察論及して因が宗の眞の能立たることを成就せしむべきである。

以上を約言して陳那は、因は宗に隨はれ、宗が無ならば因は有に非ず、といふが、これ先因後宗、先宗後因をいうて居るのであつて、因賓辭の外延が全部宗賓辭の外延の中に包まれ、後者以外の範圍には前者が少しも結合しないことを指して居るのである。

同品と異品 陳那は因を説く最初の箇所に因一般として、宗法は同品に於て有なると非有なると有非有なるとであつて、而も此各各は又三種である、これ異品に於ける有と非有と有非有とに由るのであるといひ、そして前來論述した如くに因の性質職能を明にしたのであるが、今や進むでその同品と異品とについて解説し、以て最も重要な九句因の解釋に入らむとするのである。

同品の原語はサパクシヤ(sapakṣya)で、其中のサは共通の意味、パクシヤは宗を指す筈であるから、本來は宗を共通に有するものという意味である。此場合、宗は宗賓辭たる法を指し、従つて宗賓辭の性質を共通に有するもの凡てをいふのである。陳那は若し品にして所立の法と鄰近均等ならば説いて同品と名づく、一切の義を皆品と名づくるを以ての故なりというて居るが、一切の義は一切の物をいひ、之を品と稱し、其中で所立の法と鄰近均等な品を同品と名づくといふのである。所立は宗であるから、その法は即ち賓辭で、賓辭の言詮はす性質であり、鄰近均等は共通に性質を有して相類似相似て居るをいふ。故に同品はサパクシヤの義譯である。

と見るべきである。既に宗の賓辭の性質を共通に有するものを指すとすれば、これ即ち宗賓辭の外延全體を指すに外ならぬのであつて、外延中に含まれるものならば有體法でも無體法でも何れも同品たるのである。然し宗主辭については、立者からいへば、立者としては勿論同品中のものなることを確信して居るのではあるが、敵者は論争の初頭に於ては之を承認しないのであるから、従つてこの宗主辭だけは暫らく之を除外して置くと見ねばならぬ。即ち宗賓辭を標準として同品を立て、以て宗主辭が必然的に此中に入ることを論證し承認せしめむとするのが目的であつて、それが爲に因喩を立てて來るのである。此の如く同品を立つる標準たるものは所立法であつて決して事物ではないから、たとひ異なる事物であつても其條件を具備すれば同品中のものである。嚴密にいへば、例へば聲の無常性と瓶等の無常性とは全同とはいへないから、無常性を標準としても聲と瓶等とが同品の中に入るとはいへぬと難するものがあるかも知れぬが、然し聲と瓶等とに於ける無常性を抽象して考へ共通の總法となつて居る點を取るであり、決して特殊のものとして別體異名たる點を主となして居るのではないから、何等差支なきものである。然らば又、既に聲に於ける無常性が所立として宗をなすのであるから、同品中に於ける凡てのもの無常性が論證せらるべき宗となるではないかといふかも知れぬが、然し若し何等の區別をもなさないならばともか

く、今は明に聲の無常と言詮はして決して瓶等の無常を宗となすのでないことを示して居るから、かかる非難は當らない。

同品に對して異品を説くが、陳那は若し所立が無ならば説いて異品と名づくというて、以て異品は宗賓辭の性質の存せざるものとなして居る。故に宗賓辭の外延以外を指していふのである。之によつて同品と異品とは全く矛盾關係にあることが明にせられて居る。従つて異品は決して單に同品の標準となる性質と異なるものの意味のみでなく又同品と反對なるものの意味でもない。同品の標準となる性質と異なるものは無常性以外の一切を指すことになるから、所作性の如きも勿論異品になり終る外はない。然らば因を立つる場合に異品を取ることになり遂には不定因とならざるを得ぬに至るであらうし、因として取るべきものが存しないことになる。また同品と反對なるものとなすときは、同品異品の間に中間の第三者が介在することになるから、宗賓辭のない所に因がないとは確言するを得ないことになる。故に同品異品は矛盾對當をなすべきである。前にいへる如く、宗主辭を暫らく同品中から除外して置くが、此宗主辭が今此同品の中に入るか異品の中に入るかが争はるることになるのであつて、因が之を決定する直接の基とせらるるのである。そして因の直接に論證成立する所はその除外せられたものが同品の中に入ること即ち宗賓辭が宗主辭を包攝する點で

あるが同時に因並に宗賓辭と必然的に關係結合し毫も矛盾することなき他の性質例へば無我性の如きをも成立せしめ得るのである。之に反して因が元來の宗と矛盾するものを立證する如きものである場合には、それは相違因であつて似因に外ならない。此際に於ても亦相違因は宗賓辭の矛盾を成立せしむると同時にそれと必然的に結合する他の性質をも成立せしむること前と異らない。これも一に同品異品が全く矛盾の關係にあるが爲に宗賓辭のない所には宗賓辭と必然的に結合するものは絶対に存在しないからである。

然し因たる所作性が宗賓辭の無常を成立せしむると同時に無我性をも成立せしめ得るといへば、因は兩者に跨つて居るが如く見ゆるから、一見如何にも不定猶豫の因の如き觀を呈すと非難するものがあるかも知れぬ。陳那はこれが決してさうでないことを明にして、因は同品中のものを成立せしむる點でかくいふのであるとなし、以て例へば瓶等を賓辭となす宗を立て其因として所作性を用ふる場合に、此所作性は宗賓辭たる瓶のなき異品の處に存し、實例でいへば衣等の上にも存するから、不定猶豫の因となつて居る如きと同一ではないと述べて居る。猶豫の似因は因過としては不定似因に外ならぬから、宗賓辭の同品と異品とに跨るものは此似因たるのであるが、然し無常性と無我性とは同品異品の關係たるものでなく、無常性に對する所作性の因以外に全く離れて無我性に對する所作性があるので

はなく、無常性と無我性とは必然不可分離の關係にあつて無常が成立すれば必ず無我也成立するのである。故に瓶と衣との關係の如きものではない。然らば又既に所作性が瓶と衣とに通ずるとしては不定似因になるとすれば、同じ所作性が聲無常の宗に對する場合には瓶にも通ずとなすのは如何であるかといふであらうが、此點については前述せる如く共通的の總法となつて居る點を取るものであり、而も宗賓辭は瓶等ではなくして無常であり、瓶等は喩となつて居る場合のものである。更に又所作性の因が宗主辭の聲と喩の瓶とに通ずとすれば、此因を何故に單に宗法とのみ名づけて、其外に喩法などの如き名稱を用ひないか。然しこの宗法をいふ中では唯必然的に決定して所作性が宗法たる因であるといふのみのことであつて、必ずしもこの宗主辭の上にもある所作性が因であるといはむとする趣意ではないから、瓶に共通するのは當然であり、そこが共通的の總法たる點であるに外ならぬ。若し聲の上にもある所作性を因となすとせば、それは他の物には通じないから、喩を擧げて同品に定有なる所以を明確にすることが出来ない。之に反して所作性の因が宗主辭の聲と並に宗でない瓶等とに通ずるといへば、此兩者に通ずる所作性を有する瓶が無常性なることは敵者にも許されて居るから、従つてこの同一の所作性を有する聲も亦無常性を有すとなさざるを得ぬと論證成立せしむることになるのである。即ち同品中に含まるる瓶を出し

て、聲がそれとの必然的結合を所作性に於て有することを明にし、以て聲の無常を承認せしめむとする所が論證比量たるのである。

更にここに附言し置くべきことは同品異品は因に關してもいへるといふことである。因にある所作性を外延的に見て、所作性なるもの凡てを指すとすれば、これ所作性の同品であり、之と矛盾するものを外延的に見て異品となすことも可能である。此場合には此等特に因同品因異品と名づける。従つて今まで説いて宗賓辭の同品異品は之を宗同品宗異品とも稱する。然し單に同品異品と呼ぶときは宗同品宗異品の意味であつて、因に關した場合には、之と區別して特に因同品因異品といふのが慣例である。

九句因 九句因は實に陳那の新因明の基礎となるものであつて最も重要なものである。新因明が古因明と論理學的性質を異にして居る根本は因の三相を中心となす所に存するのであるが、因の三相は既に世親によつて採用せられたものであり、陳那は此點のみに於ては單に之を繼承したに過ぎないといはねばならぬ。然し陳那はその因の三相を取つて之を九句因の上に立て以て因の正否の場合並に條件を明確にし之によつて其論理學を一貫せしめて組織したから、其點に於て全く面目を一新するを得、従つて新因明の成立の効は陳那に歸せしめらるるに至つたのである。陳那自身も九句因を重要視したに相違ないことは

因輪整論なる獨立の著書をなして居ることからも判るが、集量論にも正理門論にも九句因によつて因の理を説いて居る。因輪整論は九宗法輪とも稱せらるると見ゆるが、單に十一頌のみより成り之に因輪の圖が附せられて居る。最初の一頌は歸敬序で、第二頌と第三頌前半とで因の第一相について正と否とを述べ、第三頌後半から第八頌までに九句因について因が同品に對し又異品に對し更に兩者を結合して同異品に對しての關係場合を擧げ實例をも示して因輪の上で上下の二が正因、兩邊の二が相違、四隅が共不定、中央が不共不定、換言すれば二八正因、四六相違、餘五不定なるを示し、第九頌第十頌には更に九句因に對する喩を擧げて示し、第十一頌は九句因中に猶豫等の作法のあることを述べて居る。圖は以上のこれ等九種の宗と因と喩とを擧げて同品異品との關係及び正因と似因の名稱とを表はしたものである。茲に單に此の如く述べたのみでは理解し難い點があるであらうが、然し以下説く所によつてこれ等の趣意はすべて述べらるることになる。

九句因は因が宗賓辭に對する關係の一切の場合を表はすものであるから、九句因に於ては宗賓辭の同品と異品とが最も重要なものになる。陳那は集量論にも正理門論にも因輪整論にも

宗法ハテ於テ同品ニ 謂フ有ト非ト有ト俱ト 於テ異品ニ各ニ三ニ 有ト非ト有ト及ト二ニ

を擧げて居るが、此中の宗法はいふまでもなく因のこと、有は同品でいへば、因が同品に全部包攝せられて而も因と同品とが同延となつて居る場合、非有は全く包攝せられない場合、俱と二とは共に有非有のことであつて、同品でいへば、因が同品に包攝せられて其中の一部分を占有し決して同延ではない場合をいふのである。此頌の意味は、因が同品に對しては其中に有と非有と有非有との三種の場合となつて居るが、此三種が各又異品に對しては有と非有と有非有との關係に立つて居るといふのであつて、合せて九句となるを表はし居る。即ち

- 第一句 同品有異品有
- 第二句 同品有異品非有
- 第三句 同品有異品有非有
- 第四句 同品非有異品有
- 第五句 同品非有異品非有
- 第六句 同品非有異品有非有
- 第七句 同品有非有異品有
- 第八句 同品有非有異品非有
- 第九句 同品有非有異品有非有

となる。これ等の第一句等の同品有異品有等は常に此の如く定まつて居るから、單に第一句又は第九句といふのみでも何等不確定なことはないとせられて居る。そして之を圖に書くとするれば、一正方形を横縦各三分して九劃となし、左隅上段の一劃を第一句、中央上段の一劃を第二句、右隅上段の一劃を第三句、左側中段の一劃を第四句、中央一劃を第五句、右側中段の一劃を第六句、左側下段の一劃を第七句、中央下段の一劃を第八句、右側下段の一劃を第九句に當つるのであつて、元來は正方形が圓形に書かるるものである爲に之を因輪と稱するに至つたのである。更に此九句に對して實例を擧げて見ると

- 第一句 聲常所量性故、如空、如瓶
- 第二句 聲無常所作性故、如瓶、如空
- 第三句 聲勤勇無間所發、無常性故、如瓶、如電空
- 第四句 聲常所作性故、如空、如瓶
- 第五句 聲常所聞性故、………
- 第六句 聲常勤勇無間所發性故、如空、如瓶、電
- 第七句 聲非勤勇無間所發、無常性故、如電空、如瓶
- 第八句 聲無常勤勇無間所發性故、如瓶、電、如空

第九句 聲常、無觸性故、如空、極微、如業、瓶

であるが、これについて陳那は

於同有及二、在異無是因、翻此名相違、所餘皆不定。

といひ、又

上下二正因、兩邊二相違、四隅共不定、中央乃不共。

というて居る。和漢に於ては古來簡單に、

二八正因、四六相違、餘五不定、或は所餘不定

というて居るが、結局凡ては九句中に於て第二句第八句は正因、第四句第六句は相違、因其他は皆不定因であるといふ意味を表はすのであるし、また此中の不定因を區別していへば、第一句第三句第七句第九句は共不定因、第五句は不共不定因といはるるものなるを示すに外ならぬ。

此の如く見ると九句因には必ず同品異品が認められねばならぬものなること明であるが、然し若し異品たる事物の存在せざる場合はどうなるか。例へば、聲無常の宗には瓶は同品たる事物中のもの、虚空は異品たる事物であるが、經部の如き虚空なるもの存在を認めないものに對するときには、異品たる事物はない理であるから、従つて同品有又は同品有非有

について異品非有がいへないことになり、因が異品の中に存しないと確言して示すことを得ない爲に因が確實たり得ない如く見ゆる。之について陳那は若し異品たるものが全くないとするれば、因は勿論そこにあるべき所以はないから、異品と關係する理はない、故に何等不確實を起すことにはならないといふ。之によつて見ると、異品としては決して、必ず有體法でなければならぬといふのでなく、有體法無體法何れでも差支ないとなすのである。之に反して同品としては必ず有體法であるべきで、決して有體法無體法何れでもよいといふのではない。

正因 九句因の第二句同品有異品非有と第八句同品有非有異品非有とが正因であるが、此兩句を見ると、因は同品に對しては有でも有非有でもよく、異品に對しては必ず非有でなければならぬことが知らる。同品有の場合は因が同品の全部に行亘つて因と同品と同延になつて居るが、かかる場合はむしろ特別な場合であるといはねばならぬ。同品有非有ならば因は全く同品の中に包攝せられ盡きて而も同品の一部分のみを占有し決して其全部に行亘るのではないが、此方が通常一般の場合である。有でも有非有でも因は同品中に包攝せられ盡すから此點が必須條件で、同品の全部に行亘るもまたは其一部分を占むるのみでもよい。故に之を言詮はして因は同品定有であるべきで、必ずしも遍有たるを要しないと

し、以て同品定有性といふのである。これが因の第二相である。實例でいへば、聲無常の宗に對して、因に所作性故を出したときは第二句で、此因は聲所作性となるものであり、元來所作性のものは無常なるものであり無常なるものは所作性のものであるから、因同品は宗同品と全く其外延を一にして居る。そして所作性の外延中に聲が其一部分を占有して包攝せられ盡きて居るから、所作性の外延と同範圍たる無常の外延中にもまた聲の包攝し盡くされて居ることは確實である。また聲無常の宗に、勤勇無間所發性故の因を提出すれば、これ第八句で、勤勇無間所發性のものは凡て無常なることは確知せらるるが、然し之に反して無常なるものは凡てこれ勤勇無間所發性のもののみではないから、従つて因同品は宗同品に包攝し盡くされて而も其一部分を占有するに過ぎない。宗同品の中には因同品以外の電光風聲水聲等が其一部分に含まれて居るからである。そして因に於て聲勤勇無間所發性といふこの聲は勤勇無間所發性の外延中に包攝し盡くされて其一部分を占有して居ることは確實であり、勤勇無間所發性の外延は其全部を擧げて又無常の外延中に一部分を占めて居るから、従つて無常の外延中に聲が其一部分を占有して居ることが知らる。此の如く第二句によるも第八句によるも聲無常の宗が論證し得らるのである。然し、陳那はいうて居ないが、嚴密に考へると、所作性を因となす聲と勤勇無間所發性を因となす聲とに於てはその聲の内

容は決して同一ではないことを注意すべきである。所作性なる聲は音響聲音何れをも含み得るが、勤勇無間所發性なる聲は聲音に限るものである。或は人が特に棒を以て木を打つてそれによつて發した音響の如きはこれ即ち勤勇無間所發性なる聲に外ならぬといへるかも知れぬが、印度一般の慣例としては此の如き音響を勤勇無間所發性なる聲の中には入れて居らぬ。また所作性なる聲も聲音を含み得る理であるが、慣例としては多くは自然的の音響を意味する。然し實際から見ると勤勇無間所發性は所作性の一には相違ないから、所作性なる聲は勤勇無間所發性でない聲を含むで居る點で、その聲の内容は一層廣いといはねばならぬ。若し又慣例の如く一方は音響のみ、他方は聲音のみとなせば、聲の内容は決して同一ではないものである。陳那がかかる實例を取つたのは明に聲の常無常の論争を知つて居たが爲に適切なものとして採用したのであるが、此實例を慣例にのみよつて解す點からいへば、第二句第八句が全く同一なる宗を論證するものなることを的確に明示するに足らぬことになる。然し兩句は同一宗を共に同じく論證するものでなければならぬから、従つて所作性の中には勤勇無間所發性を含み後者を有する聲は前者を有する聲の一部に外ならぬものと解釋せねばならぬ。然るときは第二句の如き寛き因で論證し得る場合には其因の中の一部を取つた第八句の如き狭い因でも勿論論證するを得るを明示することになる。或は適切

にいへば、第八句の如き通常一般の因で論證し得らるるものは其因を漸次擴大しても宗同品と同延になるまでは差支なきものであり、其極端な特別な場合として宗同品と同延なものを因となす第二句の如きでも同じく論證し得らるることを示すと説明することが出来るであらう。

此の如く因は兩句何れでも宗同品の中に包攝し盡くされて餘る所はないのであるから、凡ての因同品は皆宗同品なりとなつて、宗同品以外に關係するが如きことは全くあり得べからざることである。宗同品以外は即ち宗異品であつて、兩者は矛盾關係になつて居るから、以上の如き因は異品に對して絶對的に關係を有しない。此點が即ち異品非有であつて、之を異品遍無と言證はし、よつて因の第三相として異品遍無性をいふのである。同品に對しては定有といふも異品に對しては遍無といはねばならぬことはよく了解せらるるであらう。定有と遍無との文字の用法は確に譯者玄奘の翻譯上の優れた技量を示して居ると思はる。同品異品を立てる根據は全く宗賓辭に存するのであつて、宗賓辭を外延的に見たものが同品その矛盾が異品とせらるるのである。此際宗主辭はかかる同品異品と如何なる關係にあるか、數々いへる如く、この如何なる關係にあるかの問題が今の論證の行はるる原因たるに外ならぬから、この問題の起る最初に於ては宗主辭は同品異品の何れに關係するかは

不明確とせられて居るのである。勿論立者としていへば、既に其自比量によつて同品中に包攝せられ居ることは確實にして何等の疑もないのではあるが然し敵者は之を許さないか若しくは少くとも明確にさうとは知つて居ないのであるから、そこで敵者に知らしめ承認せしむるとして論證活動が起るに至るのである。然らば則ち論證の起らむとする際には、宗主辭は暫らく同品異品と無關係となし置きて、先づ以て同品異品を確定し、次に宗主辭をその同品異品の何れに入るべきやを判定せしむる根據を出し、後に同品中に其全部が入る所以を明確になすのである。同品異品は矛盾關係であるから、その關する一切のものを此兩者に分判し盡くすのであつて、嚴密にいへば、何等餘す所なきを要するものである。これが矛盾原理又は拒中の原理の要求である。然し一般の論理學的の根本原理は名の示す如く根本原理であつて、之を實際に適用する場合には、派生的方面を有するものであつて、それ即ち所謂一致原理とせられて居る。例へば聲は無常なりは一致原理によるものであつて、固より同一原理の適用であるが、之を同一原理の方で見れば、此場合の無常なるものは、嚴密にいへば聲の關する範圍のみの無常なるもので、其他の瓶等の關する無常なるものではない理である。更に又、同一原理其ままとすれば、聲は聲なり、又は、無常なるものは無常なりであるべきであるから、聲は無常なりといふとすれば、此場合の聲は單に聲を聲其ものとして見て居

るのではなくして、全く無常なるものとして見て居るのである。然るに聲が果して無常なるものとして見らるるや否やは論證活動の最初に於ては決して明瞭に確定して居ることではない。立者には確實であつたにしても、敵者には承認せられて居ないから、論證の最初には猶未だ保留せられて居る理である。故に此場合には聲は無常なるべしといはるる如く一種假說的になつて居つて、聲其ものは暫らく取除かれて居ると見られ得る。従つて無常を標準として立てる同品異品に對しても暫らく取除かれて居るのである。又同品異品を立つるにしても無常を以て全く聲の關するのみの無常に局限すれば同品は立てられなくなるが爲に、前にいへる如く、同品は共通的の總法を取るものであつて、別體異名なる點を主とするのではないといふのである。ここが即ち一致原理に基いて居ることを表はして居る點である。従つて同品は、瓶と同じく聲も亦共に包攝せられ得るものとなつて居る。同時にこの聲は異品には入るを得ない關係にあつて、それが第二相同品定有性によつて明確にせらるるのである。

更に進むで同品定有性を考へて見るに、此第二相に於て既に因は其全部が同品中に包攝せられ盡きて何等餘る所がないことが明確にせられて居るから、如何なる場合にも絶對的に異品に關係することはこれなかるべき理である。従つて同品定有性を明に爲しながら猶

且つ異品と無關係なることをいふすらこれ即ち同品定有性の確實性を疑ふことであつて、それ自身自己撞着である。同品定有性は全稱性を示して居るし、全稱性は其中に含まれる何れの個々のものについても例外を認めないのであるから、同品定有性の確實性を疑ふのは即ち例外があるかも知れぬとなすものに外ならぬが故である。然らばこの同品定有性に並べて異品遍無性をも缺くべからざるものとなすのは明に自己撞着となるか又は蛇足を附することになる。或は反對に異品遍無性を明にすれば其中には必然的に既に同品定有性は含まれて居るのであるから、殊更に兩者を並べ言はねばならぬ理はない。故に若し兩者を等しく言詮はさねばならぬとすれば、一度既に含まれて而も不可缺の要素として異品遍無性が明にせられた其要素を再び別出して並列することになつて、不要なものを繰返すに外ならぬことになる。従つて何れから見ても第二相第三相は同一事を表裏から言詮はすものに過ぎないから、其何れか一つをいへば十分である理である。然し陳那の新因明では兩相ともに之をいふべく、言詮はしの上に於ても共に缺くべからざるものとせられて居る。故に第三相は古來止濫と稱せらるるのであつて、同品定有性に於て既に完全しながらも猶且つ異品遍無性をも確めて濫のなからむことに努むるのである。恰も同一原理が確守せらるれば、其點に於ては嚴密にいへば、矛盾原理は當然守られて居るのであつて、此方面では矛盾原理は

立てられなくとも差支ない理でありながらも、猶且つそれが立てられると似て居るともいふべく、或は又矛盾原理を嚴密にすれば拒中原理は必然的に其中に存するにも拘らず論理學にありても判斷推理等の方式として一原理と見做さるるとよく似て居る。然し進むでいへば、拒中原理はともかくとするも、矛盾原理は同一原理と相並むで獨立性を有し、同一原理が同となすに對して、矛盾原理は不同となし互に矛盾する兩者の兩立しないことを示すものとして價值ある根本原理である如く、異品遍無性も唯單に同品定有性に對する止濫に過ぎないのみとなさずして獨立的の價值を有し以て同品定有性と相並ぶものたる點を認むべきである。此點は次下に述ぶる似因に於ても知らるる所であり、更に第三喻支に於て明確にせられ得る所である。

最後に、不成似因を述べた際に陳那は兩俱不成と隨一不成と猶豫不成と所依不成とを第二相についても檢すべきであるとなすと述べ、更に隨一不成と猶豫不成とは相當の手續だに行へば正因となり得るから、此點を考の中に置くを可とすと論じたが、ともかくこれ等は第二相を考究する以前に既に排外せられて居るものであつて、決して第二相第三相を明にする間に起り來るものではない。即ち前述した因の誤れる立て方の項の意味する反面に含まれて居ることである。故に實際としてはこれ等は第一相の場合に明確になして置けばそ

れで足りる性質のものである。

相違因 二八正因と全く矛盾する場合であつて四六相違といはるる如く第四句第六句をいふのである。第四句は第二句の矛盾、第六句は第八句の矛盾であるから、第四句は因即ち因賓辭が因主辭即ち宗主辭と同延であつて而も宗賓辭の異品に其全部が包攝せらるることになるもの、第六句は因賓辭が宗主辭の全部を包攝し、後者は單に前者の一部分のみを占有し、而もこの因賓辭は宗異品に全部包攝し盡くさるることになるものである。故にこの因は必然的に宗の矛盾を論證することになる。今現に提出せられて居る宗の矛盾相違の宗を成立せしめるから相違因である。實際上からいへば宗と矛盾する因たる點で相違因と名づけらるると解しても差支ないかも知れぬが、然し宗は決して最切から決定的の眞理とせられて居るものでなく、因によつて論證成立せしめらるる性質のものであるから、宗に矛盾する點で相違因と名づくといふのは冠履顛倒の解釋である。故に此相違因は因の三相中の第二相と第三相とを共に缺いて居るものである。そしてこれの實例はまさしく第二句第八句の因と同一であつて、宗が何れも聲常の如く矛盾命題となつて居るものである。この相違因は正因をよく理解すれば比較的に簡單に了解せらるるものであるし、又この相違因をよく理解することによつて正因を了解し得るのである。之によつて一層よく知らるることは同

品と異品とが極めて嚴密な矛盾關係になつて居る點である。然らざる場合には正因相違因が確實に成立しないことになる。

以上の相違因は入正理論の名稱によれば法自相相違因である。此外に陳那は更に法差別相違因と有法自相相違因と有法差別相違因とを認めて居る。これ等の名稱も陳那の既に用ひて居たものであると考へらるる。所謂法差別相違因は例へば數論派の學徒が、眼等は必ず他の爲に用ひらる。積聚性なるが故に譬へば臥具等の如し、といふ論證をなす場合であつて、この積聚性なるが故にの因は一切の積聚性のもは皆必ず他の爲に用ひらるるものたるを必するから、この宗を成立せしむるものであるが、宗の中の他の字の内容は必然的に積聚性たる他のものでなければならぬ。然るに數論派の意味する所では他の字は神我を指し、神我は勿論積聚性ならざるものであるから、従つて此論證の成立せしむる所は數論派の意味する所と矛盾するに至るのである。そこが即ち相違因たるのであるが、此相違因が前の相違因と異なる所は此相違因に於ては宗賓辭に用ひられた文字の意味内容を吟味して後に初めて矛盾することを知るのであつて、必ずしも文字の表面的一般の意味のみにては終らない點にある。それを示して法差別(dharmavishesa)と呼むのである。從來支那日本の學者の解釋によれば、相違因の場合に限つて差別は意許(iti)の意味である。意許は意樂の意味でもあつ

て、特別に含ましまして置く内容をいふのである。實際此場合としては數論派が他の字に意許として含ましましたのは神我であつて表面的一般的の他の字の意味ではないから差別を意許と解釋するも事實を誤つて居るのではない。然し法差別の原語は現今の語でいへば一種の法といふ單純な意味であつて、決して差別の字に意許などの意味が存するのではないから漢譯者の直譯の弊に拘泥して穿鑿に過ぎた解釋をなし、以て同一書中の他の部分に適用の出来ない如き特別な意味を附す要はない。文字の表面的一般的の意味よりも一種特別な意味と矛盾するから特に法差別と呼ぶに過ぎないものである。而も他の字の通常の意味は漠然たるものであるから、論證の如き凡て嚴密を要するものにありてはかかる漠然たるものを確定せしむる必要が存する爲に、之を吟味して遂に數論派の意味する所を明にし、以て相違因となることを示すに至つたのである。故にこれも決して九句因以外の相違因たるものではないことが明である。元來此相違因の例たるものは既に世親の如實論に存したものであつて、そこには我ありの如くにもなつて居たが實際としては右に擧げた如き立場であつたと考へらるるものであるから、陳那は世親を承けたものなること殆ど疑ない。然るに陳那は集量論に於ても正理門論に於てもこれの宗たるものを明説して居ない。従つて如實論に我の字が存すると同じく、この宗としても他の宗の代りに我の字があつたのではなから

うかとも推定さるるかも知れぬが然し決してさうは考へられない。若し眼等は必ず我の爲に用ひらるとあつたとすれば、陳那が此相違因を説明して特に數論派の意樂を害するものとはなすを得なかつたものであるし、又數論派自ら其派の書中に他の爲に用ひらると明言するのと異なるからである。

此の如く法について法自相と法差別との相違因を認むとすれば當然また有法について有法自相と有法差別との相違因を説かざるを得ぬであらう。陳那がこれについて如何なる實例を擧げたかは明確でないから、或は陳那としてはかかる相違因の存することをいうたのみで詳細に解説したのではなかつたのであらうかとも考へらるる。後代の法稱は法差別相違因については陳那が之を説くも實は法自相相違因と異らないから別立すべきでないとなすし、そして有法自相と有法差別との相違因については何事をもいうて居ない。然し陳那が有法について有法自相と有法差別の相違因を考へて居たことは集量論にも正理門論にも法と有法との自性と或は差別とを邪證し又はこの何れかを倒立すれば相違因と成るといふて居るによつて疑ない。入正理論の例によつて解説すれば、有法自相相違因は有性は實に非ず徳に非ず業に非ず、一實を有するが故に徳業を有するが故に、同異性の如しであり、有法差別相違因も亦之を例となすのである。後世の勝論派は實と徳と業と有性と同異と和

合との六句義を認め此各を獨立のものとなすから、有性は實徳業以外に獨立な句義とせられ、其點が一實を有すること徳業を有することで論證せられむとするのである。この因は勝論派の學說上正當であつて、従つて正しくこの宗を論證し得るのである。故に有性は實徳業に非ざることが成立するが、それと同時に又この有性が何ものでもないことになる。論理學としては否定命題は一般に否定だけの意味と見るべきで、必ずしも其反面の意味を見るを要しないのが當然であるから、有性は實徳業に非ずが成立すれば、それだけの意味となつて居る筈である。更に考へると此立量は元來殘餘法に基いたものであつて、宗の賓部は實に非ざるか徳に非ざるか業に非ざるかかなりの意味になるのであるから、この選言肢を完全に擧げ盡くせば論證の目的を達し得るのであるが、不幸にしてここには完全に擧げられて居らぬ爲に、此因によつては有性は却つて有性として存することが論證せられない結果となるのである。そこが有法自相に相違する因である。この有法の自相は存在の意味であるが、論證の結果は有性が存在とはならないから即ち矛盾が成立するといはるのである。更に此例が直に有法差別相違因の例となすのは、有性は存在といふ概念たると同時に其概念に對應して外界に實在する存在といふものでもあり、この有性が實徳業に和合して居るから人は實徳業を存在するものと知るを得るに至るのであるに、今既に有性は存在するも

のとして論證せられないとすれば、實徳業についてそれ等の存在せしむることを知らしむるものたるを得ぬことになる點でいふのである。即ち論證する人からいへば有性が實徳業以外に獨立に存在して而も實徳業を存在すと知らしむるものとなさむとするのが其意許であり意樂であるに、それと矛盾するに至るが爲に、有法差別の矛盾を成立する因といはるのである。この場合の差別も決して意許の意味を有するのではなく、全く一種の有法の意味なるに過ぎぬ。その一種の有法は右の意許を指すのであるから、實際としては同じことになるが、然し差別の字に意許の意味が存するのではない。

以上の法差別相違因以下の三種は和漢に於て古來最も重要視せられ又難解視せられ而も其實例が數論派勝論派の説を取つたものであつたが爲に之を以て外學對破に有効なものとなしたのであるが、入正理論に於ては簡潔に述べられて居るに過ぎぬから慈恩の大疏以來全く誤解せられ、其誤解の爲に難解とせられたに外ならぬものであり而も外學對破に有効とのみはいへないものである。論理學的に觀察すれば決してさほどの重大意義を有するものでなく、寧ろ重要視するに足らぬものである。一般に論理學に於ては文字の表面的一般的意味のみを以て取扱ふべきものであつて、意許を含ませしめ又は意許を探る如きことは大禁物である。意許を含ましむるのは含ましむるもの誤であつて、決して許さるべきこ

とでない。たとひ意許が含まれて居ても表面的一般的なの意味が破せられれば、それで一切は破せられ盡きたのである。従つて意許を探るが如きは無益の徒勞であつて、自ら好むで邪道に入るものである。かかる意味に於て有法自相相違因有法差別相違因の如き、特に有法差別相違因の如きは之を重要視する要はなく、否、重要視するのは却つて一種の誤に陥ることにもなるものである。陳那が實例をも出さず之を解説もしないのは明にこれ之を重要視したのではないことを示し、唯あり得べきものとして數へた程度に過ぎないことを表はして居るのである。然るに法差別相違因の場合は少しく異つて居ると思はるるのは、之には既に宗に他の字が用ひられて居るし因に積聚性とあるから宗の同品異品と因の同品異品とを定むる上に於ても他の字の内容を明確にする要が存するが故である。従つて他の字の内容を規定することは必ずしも意許を探る意味ではなく、少くとも意許を探ること其ことを主となして居るのではない。その點で陳那も之を以て九句因以外のものではないとなすのである。相違因の九句因に於ける意義は因は必ず第二相第三相を具備せねばならぬことを明にする點に存すといへる。

不定因 正因相違因以外は不定^{フッポ}因であるから第一句第三句第七句第九句と第五句との五種である。此五句の中、前の四句は共不定と稱せられ後の一句は不共不定と稱せられて

其間には少しく其性質を異にする點が存する。共不定の中にも入正理論の名稱を用ふれば第一句は單に共不定、第三句は異品一分轉同品遍轉、第七句は同品一分轉異品遍轉、第九句は俱品一分轉である。之によれば第一句は俱品遍轉といつてもよい理である。共とは同品にも異品にも共通なるを意味するから、かかる因は兩品に跨つて居つて宗を其ままにもまたは其矛盾にも決定せしむるを得ないし、因自らも正因とも相違ともならないものである。宗をして何れとも決定せしめ得ない點でこの因を不定と呼ぶのであり、不定は不確定又は不決定の意味である。故に共不定の四種は因の三相中の第三相を缺いて居るもので従つて猶豫の因又は疑因である。因自らが正因とも相違因とも確定して居ない點で不定と稱せらるる如くにも解せられようが、かく解するのは嚴正な解釋ではない。第一句同品有異品有の實例は、宗に聲は常なりとあり、因に、所量性なるが故に、とあるもので、所量性は考へらるるもの意味であるから、同品の常なるものと異品の無常なるものとが合して因同品と其範圍を等しくすることになる。故に此實例によつて喩體を求めても、諸所量性なるものは皆常なり、とはいへないから、或所量性なるものは常なり、とせねばならぬことになるし、之を三段論法に當てていへば、媒概念が兩前提中に於て一度も擴充しない場合となつて斷案は得られないものである。媒概念の擴充しないことが因明でいへば因が同品異品に跨つて居て宗を何

れとも確定せしめ得ないことである。第三句同品有異品有非有の實例は宗に聲は勤勇無間所發なり、因に無常性なるが故に、とあるもので、勤勇無間所發は努力によりて發するを指すからこの聲は實際上特稱的であらねばならぬし、喩體を求むれば、或無常なるものは勤勇無間所發なり、となつて、これも斷案が得られないものである。此場合は、前の第一句の喩體に於てもさうであるが、賓辭は意味上では擴充して居ると見られ得べく、其擴充して居る範圍が或無常なるものの或の範圍と等しいのであり、その或の範圍以外の無常の範圍中に勤勇無間所發ならざる異品の一部が含まれ得るのである。そこが同品有異品有非有であり、無常性の因が同品異品に跨つて居る所である。第七句同品有非有異品有の實例は、宗に聲は勤勇無間所發に非ず、とあり、因に無常性なるが故に、とあるものであつて、第三句を宗に於ける其異品の方から見た如き關係にあるから、勤勇無間所發に非ずは自然界の音響其他の現象を指して同品となし、意志の努力による聲音其他人工物等を異品となし、喩體は、或無常なるものは勤勇無間所發に非ず、となつて斷案の得られないものとなつて居る。第九句同品有非有異品有非有は實例としては、宗に聲は常なり、因に無觸性なるが故に、とあるものであつて、第一句を因に於て局限した如き關係のものである。即ち無觸性の因は同品の一部と異品の一部とに存し、兩者の一部づつの範圍が合して因同品と同範圍となるから、喩體を求むれば、或

無觸性のもは常なり、となり、又實際としては、或無觸性のもは無常なり、ともいふを得て、斷案は得られないものである。此の如く、以上の四種は其因が凡て異品にも關係するものであつて、従つて必然的に喩體は全稱命題となるを得ないから、何れも共不定としての因たるのである。この故に共不定の九句因に於ける意義は因が第三相を明確に具備して居らねばならぬことを示す點にあるといふべきであらう。

第五句同品有異品有は特に不共不定と稱せられ、其因は同品にも異品にも存在せずして全く實例たる喩を見出し得ないものである。故にこれ聲は常なり、の宗に、所聞性なるが故に、の因を用ふる如き場合であつて、所聞性は宗主辭の聲に限るものなるが爲に同品の常なるものの中にも異品の無常なるものの中にも關係がない點で、宗を何れとも決定するを得ないのである。同品異品に關係がないといふのは明にこれ同品異品を定むる場合には聲を取除き置くことを表はして居るのであり、而も所聞性と聲とが同延同義なるが爲である。故に此場合は因即ち小前提に當る命題の主辭と賓辭とが同延同義のものとなつて居つて、因同品の中に入るものが存しないのである。故に喩體を求むれば、諸所聞性なるものは皆これ常なり、であつて形式上では差支ないとするも、實際としてはこの命題は、凡ての聲は常なりと同一意味であるから、若し之を取つて用ふとすれば論點竊取か循環論法かになる外は

なく、従つて正當たるを得ることはない。即ちたとひ聲の常住なるを認めて居る學派でも、此の立量を以てしては正しい他比量となすを得ないのである。此の如くこの不共不定は因の三相中の第二相を缺くものであるから、九句因中に於けるその意義としては因は第二相を具ふべきを警告する點に存する。

前述した四種の共不定は因が同品異品の兩者に跨つて居るが爲に宗を決定するを得ないものであるが、不共不定は因が同品異品の何れにも關係がないが爲に宗を決定するを得ない點で同じく不定といはるるのである。この不共不定は第一句の共不定に對する他の一極端たるもので、第一句が局限せられて第九句となり、更に其局限が限界を越へて第五句となる如き關係になつて居る。故にこの第五句の不共不定で宗を論證し得とせば一切のこと、凡て成立することになること恰も第一句の共不定で宗を論證し得ば一切が成立すと同じである。又四種の共不定は何れも同品定有性を有する方面のみを見ればそこには正因の要素を有すといへるものであるが、然し異品遍無性を缺いて異品にも關係して居る點では相違因たる所を含むで居つて、それが爲に猶豫不決定の因たるのであるに、不共不定は、異品遍無性を具して居る方面には正因たる性質を有し而も同品に關して定有性を具するを得ざる點で正因でないものである。然らば若し所聞性に對して同品定有性を立て得る學説を

有する學派に於てならば、この所聞性が直に正因となる理である。

相違決定 勝論派に於ては聲性即ち聲たるものを認め之を以て常住なるものとなして居るから、所聞性の因に對して因同品が存し、因命題の主辭と賓辭との同延同義なることを免れて同品定有性が具はることになる。故に、聲は常なり、所聞性なるが故に、譬へば聲性の如しの立量は正しい他比量となるのである。但し、此立量をなす場合に聲無常論者が、聲は無常なり、所作性なるが故に、又は、勤勇無間所發性なるが故に、譬へば瓶等の如しの立量を提出しないならば、此時に於ては正しいといへるのである。然るに之に反して若し勝論派が聲性を喩として此立量をなすとき、同時に聲無常論者が瓶等を喩として反立量を提出すれば、所聞性の因と所作性又は勤勇無間所發性の因とは聲を常とも無常とも決定的には定むるを得ないのであるし、聲なる同一物に常無常の兩義があるかの如き有り得べからざることが起るから、かく並び提出せられた因を相違決定と名づけ、猶豫の因とし、不定因の中に入れるのである。相違決定とは兩因が共に相互に矛盾した宗を正當に決定して立つる點を指していふのである。所聞性の因は聲無常に矛盾する聲常の宗を、自ら三相を具して正しく決定し、所作性又は勤勇無間所發性の因は同じく三相を具して正當に、聲常の宗に矛盾する、聲無常の宗を決定するものである。従つて如何にも兩々相對峙して何れが何れとも決定しない如

き形である。然し陳那はこの相違決定に對して現と教との力に依りて思求して決定すべき形というて居る。現は現事、教は教理で、主張者反主張者の學派の說を指すのである。故に相違決定は一見如何にも全く不定因の如くであつても、結局何れにか決着すべきものとなす考である。

後世支那日本に於ては正しき立場に對して相違決定を付けた場合には兩者ともに不定因となつて全く過誤となるとせらるるに至つたが、これ一に入正理論の漢譯文が相違決定について、此二因は皆是れ猶豫の因なるが故に俱に不定と名づく、というて猶豫未決に終るべきものなるかの如く述べたが爲である。然し一般思惟の根本原理上矛盾せる兩者が對立して居て決着する所なき如きことを許す點はない筈である。然らざれば思惟は不可能となるであらう。陳那のいふが如く現事と教理とを基として決定すべきものである。今の相違決定を教理から見るときは勝論派の說は此場合は所謂聲生論となつて居るものであつて、その聲といふは實は聲によつて言詮はさるる觀念を指して居るのであり、聲無常論者の聲は音響又は聲音を指すのであつて、同一聲といふ字でも其意味内容は同一ではない。九句因の中でも嚴密にいへば第一句第二句第四句第七句第九句は音響聲音の内外聲を指し、第三句第五句第六句第八句は聲音なる内聲にのみ關するのであるが、然し既に正因の解釋中にい

へる如く、後者は前者の中の一部として理解すべきものである。其點からいへば今の場合にも亦聲の内容意味を分別しない方がよいが如くにも考へられようが、然しかくしては思惟一般の根本原理に背反することを明示することが出来ぬから、今の場合にはよく分別せねばならぬのである。一般に勝論派が聲の論争に於ては聲無常論者の代表者であつて、而も其論争に於ては聲の意味としては音響と聲音との兩者のみに限つて用ひ、決して觀念を指すとなすことはないが、勝論派の觀念の經驗起原說を徹底すれば所謂聲生論となる點が存するのである。後世の印度佛教者も支那日本の佛教者も勝論派の說に通達しなかつたが爲に勝論派と聲生論とを別派と考へて居るのであるが、實際はさうでなくして勝論派の說中に聲生論が主張せられ得る根據が存するのであり、既に同一學派の說中にかかる兩說が含まれて居るのであるから、兩說は決して矛盾するものではなく、兩立し得るものである。即ち勝論派の說に於て、或點からは觀念は常住であり、それを言詮はす聲音並に一般の音響は無常であるとして居て、其間には何等の矛盾も不調和も横はつては居ない。故に教理上右の相違決定は實際としては相違決定ではない。但し、或點からは觀念は常住であるとなす學說は勝論派に於ていはるるものであるのみならず、多くの點に於て勝論說を踏襲して立つ正理派に於ても亦認めらるることになる說であつて、理論的に考へて見れば知識論上此說が

果して絶對的に眞理であるかどうかについては批評の餘地も存するであらうが、それは因明に於ての問題ではないから、ここに觸るる要はない。更に陳那の現といふを現事と解したが、これは現は如何にも現量の意味の如く見ゆるも若し現量として之を前に述べた如き嚴密な意味の現量とすれば諸の分別の容る餘地がないが爲に、むしろ現事と見做すがよいと考へたからである。現事は現見の事實の意味であるから、現に聲は凡て無常なるを見決して何等常住なるものは經驗せられない點で、通常の意味の聲は無常でなければならぬ。故に聲無常の方が正しく、聲常の方は通常の意味ではいはれないものと決定するを得るのである。然るに最近發見せられた入正理論の梵文を見ると、兩者が疑惑の因たるものであるから、これ等の二がまた一の不定と稱せらるるのである。となつて居つて、玄奘譯の「俱に不定と名づく」は少し語が不足して居ることが判る。梵文から見れば必ずしも兩々相對峙して何時までも決着しないことを表はして居るとのみはいへないと思ふ。従つて陳那のいふ如く「現と教との力によりて思求して決定すべし」の意味を容る餘地が存すと考へらるる、實際上かくあるべきが當然である。

以上九句因を説くに九句因總説と正因と相違因と不定因と相違決定とに分つて述べたのであるが、陳那はこれ等を總攝して三頌を擧げて居る。曰く、若し法にして是れ不共なると共なると決定相違なるとならば、一切に遍じて彼に於て皆是れ疑因の性なり。邪に法と有法との自性と差別とを證すれば、此は相違因を成す。若しくは違害する所なし。宗法を觀じて審察すと若しくは所樂に違害すとは躊躇と顛倒とを成す。此に異りては似因なし、といふのであるが、これは正理門論に存するものである。集量論に於ては第二頌と第三頌とは順序を逆にして居る如くであるが、然らば第二頌を第三頌の説明となしたのであつて、意味に於ては異なる所はない。ともかく此中第一頌は共不定不共不定相違決定の六種の不定因を、第二頌第三頌は法自相法差別有法自相有法差別の四種の相違因を述べたものであるから、即ち九句因中の似因のみを擧げ、之によつて二八正因を反顯せむとするのである。故に不定相違の二種の因の九句因に於ける論理學的意義を示して、以てこれ等を避けた所に正因の正因たる所が存するを明す意味である。従つて九句因全體は因のあり得べき一切の場合と正因たるの條件とを示して居るものであり、前者によつて陳那の新因明の凡てが其中心根據を九句因に於て有するを知らしめ、後者によつて正因似因が九句因の上に立つことを的確に表はすのである。而も正因の條件は必然的に第三喻支に於ける喻體に關係するから、喻に關する理論も凡て九句因の上に立てられて居ることが判る。故に陳那の新因明に於ては九句因の關する以外の部は一種の準備的又は附録的關係になつて居るといへるであらう。勿論準

備的附録的なるものも決して之を欠いても差支ないといふのではなく、却つてこれ等によつて九句因の完全に成立する爲の補となすのである。

丙 喩

喩といふ名稱は元來は實例たる事實を指す意味であつて具體的の事物を取つて標準となしたのである。然し論理學的研究が漸次進歩するに従つてむしろ其具體的の事物の表はす論理學上の意義を重要視し之を抽象し出して命題となし、之を主として論ずることになつたが、これは既に元來の意味を逸して居るから、命題たるものを特に喩體と名づけ、實例たる事物を喩依と呼ぶのである。即ち喩體と喩依とが合して喩であるから、元來の喩も實は此の如きものであるべきであると考へるのであり、而もその喩其ものとしては命題となつて居る方面に外ならぬと見做し、その具體的の根據が實例たる事物であるとなす趣意になつて居る。喩體は一先づ必ず因賓辭にあつたものを主辭とし、宗賓辭にあつたものを賓辭となして作るものであるが、これは因明上からいへば宗賓辭は將に論證せられんとするものであつて論證の中途に於ても猶未だ未成立のものであるから直に之を主となして述語を附加するは宜しくないのみならず論證の趣意は宗主辭は因の性質を有するから

宗賓辭が必然的に成立せねばならぬとなすにある點で喩に於ては因賓辭を主辭とし宗賓辭を賓辭となさねばならぬのである。故に喩は喩體に於て三段論法の大前提に當るもの、有し論證の一般原則を示して居るのである。然しこれに喩依を伴うて居る點は三段論法と異りて因明の一特質を示すといへよう。

同喩と異喩 同喩と異喩とを同法と異法、正確には同法によると異法によるといひ、又は同法喩と異法喩ともいふ。同喩は全く因の第二相同品定有性を命題に言證はして喩依を附したるもの、異喩は第三相異品遍無性を命題に言證はして喩依を附したるものに外ならぬのであるから、因の第二相第三相は此喩に於て最も明確にせらるるのであり、そして喩も亦全く九句因の根據の上に立つて居ることが知らるのである。従つて同喩は因が宗に隨はるること、換言すれば因が同品中に包攝せらるることを示すのが主である。そして因は九句因第二句と第八句とを正因となし、其何れも同品の中に全部包攝せられ盡きるから、必ず全称命題となるものであつて、諸所作性なるものは經驗上皆是れ無常なり、或は諸勤勇無間所發性なるものは經驗上皆是れ無常なり、の如くなる。數々いへる如く、後者の方が一般的で前者は特殊の場合であるから、後者で代表せしめても差支ない。かく全称命題となつた所が三段論法でいふ媒概念は前提中に於て一度は必ず擴充せねばならぬとなす原則を充たし

たことに當るのであつて、まさしくこれ此論證が演繹的論證なるを示す所である。故に又九句因は新因明をして演繹的論證の學たらしめた根本たるものであるといへる。既に因賓辭が宗賓辭に包攝し盡くさることが明であり、更にその因賓辭は宗主辭を包攝し盡くすことが因に於て示されて居るから、宗賓辭は必然的に宗主辭を包攝し盡くし、宗主辭は宗賓辭の性質を不相離に有することが成立せしめらるのである。之によつて見るに、同喩は同品定有性を命題に言詮はし以て因と宗との必然的結合關係を示し、それで宗を論證せむとするのであるから、此仕方を合作法と稱する。同喩は合作法であり、そして合作法に於ては喩は必ず先因後宗によつて喩體が作らるる。そして喩體の中に經驗上なる語を用ひたが、従來は之を見と譯し而も見よと命令詞に訓讀することになつて居るが、梵文の上からは見よと讀むは明に誤で、見は現の意味で現にといふと同じであるから、ここには經驗上と用ひたのである。この經驗上といふに對して喩依が附せられて、譬へば瓶等の如し、の一句が加はるるのである。喩依は或點からいへば蛇足であるかも知れぬが、實際としては喩體の確實なるを示し又喩體の成立する所以の根據を示すものである。ここに即ち歸納法的意味が表はれて居るといふべく、論理學は法則的形式的の學でありながらも決して事實を無視すべきでないことを明示するのである。因明は論證の學であり論争の方法であるから、法則のみで満足す

るものではなく、必ず事實上の標準を要する爲に、それを喩依に於て示すのである。

異喩は主として第三相を命題に言詮はしたものであるから、即ち同喩を換質換位して、それに喩依を附したものである。故に異喩は宗賓辭のない處には必ず因賓辭のないことを示し、以て宗主辭がそこに無關係なることを明にするのである。實例としては、諸無常ならざるものは經驗上皆是れ勤勇無間所發ならず、又は、諸無常ならざるものは經驗上皆是れ所作性ならず、であつて、これは直に諸常住なるものは經驗上皆是れ勤勇無間所發ならず、又は、所作性ならず、となる。かく異品と因賓辭とが絶対に相離して居ることから、宗主辭も亦これと無關係であることを明にして、宗を論證せむとするから、之を離作法と稱する。即ち異喩は離作法であつて、先宗後因によつて之を作るものである。そして經驗上といふに附隨して、譬へば虚空の如し、と喩依を言詮はして加へる。一般に一命題は一方に於ては遮し他方に於ては詮して居るものであつて、聲は無常なりといへば、詮はす所は聲が無常性を有することであるが、同時に常住性のないことを示して居るから、この後者を遮すと稱するのである。また聲のみでいうても非聲を遮して聲を詮すといはるるから、無常についても同様である。この主辭と賓辭とが相助けて命題をして遮詮たらしむるのである。今同喩と異喩とに當てていへば、同喩は遮詮をなす點を取るのであるが、異喩は特に其中の遮を明確にするものであるから

異喩は止濫である。如何にも異喩の諸無常ならざるものは所作性ならずは詮する所がある
と考へられようが既に同喩の遮の方面を言詮はしたものであるから、決して詮の方面を見
るべきではない。聲は常ならずは直に聲は無常なりと同一とのみはいへないもので、例へば
机は小ならずは決して机は大なりの意味でないことからよく判るであらう。我は存せずと
いへば、何人もそこに詮の要素のないことを認めるであらうが、小大の如き反對概念の場合
には小ならずといへば幾分かは大の範圍を示す如くに考へられ、更に常無常の如き矛盾概
念となれば、常ならずは實際上無常となり得るから、兩者を同一とも見るに至るのである。然
し論理學一般の取扱ひとしては、常ならずは常ならずと見るべきで、如何なる場合にも直に
無常なりと同じと見做すべきでない。故に異喩の喩體は文面から見ても單に遮とのみ見る
べきで、而もこの遮は因賓辭の、従つて宗主辭の、異品の方に脱出する濫を止むるものである。
故に遮詮と止濫とは順次に合によつて論證し離によつて之を補助し確立せしむる。之によ
つて見ても判るやうに、同喩の喩依は必ず存在して居る事物でなければならぬし、異喩の喩
依は實物でなくとも差支はない。例へば虚空を存在物と認めない經量部の如きに對しても
異喩に於て譬へば虚空の如しといへるのである。即ち宗のなき處には因の存せざることは
實物の有無には關せず成立し得るが故である。

此の如く同喩は先因後宗、異喩は先宗後因となるのであるが、或は難じて異喩に於ても何
故に先因後宗とならないかといふかも知れぬ。これは一に同喩は因の同品定有性を、又異喩
は異品遍無性を言詮はしたものであるからであるが、同品定有性は因の全體が同品の一部
を占めて居ることを示すのであるから、因のなき處といへば、同品中に於ての因の占領しな
い部分をも指すことになつて、従つて因のなき處に宗なしとはいへないが爲と、假令因と宗
とが同延同義であれば何れからいふも同じことであるにしてもそれは特別の場合であつ
て一般的に取扱ふを得ぬ點で宗のなき處因なしといはねばならぬ爲とで、異喩は先宗後因
となるべきであるからである。以上の點を陳那は次のやうにいうて居る。異喩に於て、諸所作
性ならざるものは皆是れ無常ならず、となし、之より推して又同喩に於て、諸無常なるものは
皆是れ所作なり、と立てて論證をなせば、前者は無常ならずを成立し後者は所作性を成立す
ることになつて従つて非所説を成立せむとすることになるし、また異喩を、諸勤勇無間所發
ならざるものは皆是れ無常にあらず、とし同喩を、諸無常なるものは皆是れ勤勇無間所發な
りとなせば、前者は虚空並に電光の如きを無常ならずとし後者は瓶並に電光の如きを勤勇
無間所發となすに至るから即ち非所樂を成立せむとするものとなる。故に同喩と異喩とは
合と離とによつて順成し反成するものたるを要すとなすのである。

二喩の具不具 嚴密にいへば因の第二相と第三相とは何れか一つのみで十分であつて、従つて何れか一を具備すれば必然的に他は具備せられて居るものである。その第二相と第三相とを命題に言詮はした同喩と異喩とも何れか一があれば他は必ず存すといふ關係にある筈である。同喩は一方に於て遮して他方に於て詮するもので、その遮する方面を異喩となしたのであるから、同喩をいへば異喩は其中に含まれて居るし、異喩をいへば同喩は不離に存する理である。然らば二喩を具するによつて初めて眞の能立となすべきか又は因の一なるが如くに二喩の何れか一のみを以てしても可なりやに對して、何れか一にて差支なしと答ふるかの如く考へらるるが、陳那は正確には二喩を具すべしとなすのである。二喩を並説くことによつて所立の宗賓辭が因を離れないことが示され而も其因が同品に定有異品に遍無なることが明にせらるるのである。然らずして若し同喩のみを説くとすれば所立たる宗賓辭のなき處に或は因があるかも知れぬから共不定となる恐れがあり、又若し異喩のみを説くとすれば同品の因との關係なきもののみで不共不定となるかも知れぬし更に二喩を共に説かぬとすれば因が或は同品に無にして異品に存する場合となるかも知れぬ爲に相違に陥る恐れもあるから、かかる不定と相違とを遮止し對治する爲に正確には二喩を具説するを要する。然し又二喩の一分が既に認められて成就し居れば他の一分のみを説

いて能立となしても差支ないし、或は又宗主辭の有する兩義即ち宗法と因の法とが共に極成して居れば二喩を説かなくともよいし、また一のみを説いて他は之を義准せしめてもよい。故にかかる場合には必ずしも二喩を具説しないことも許さる。但し二喩を説かなくともよいといふのは單に喩體についていふことで、喩依までも全く説かずとも差支ないといふのではない。故に簡單には第三喩支として單に一喩依のみ、又は二喩依のみ、或は一喩體一喩依のみを説いても差支ない場合が存し、詳しくは二喩體二喩依を説かねばならぬのである。陳那はかく説くのであるが、これは全く九句因を根據として喩を立つることを解釋するが爲である。若し同喩のみを説かば所立無き處に因があるかも知れぬといふも、かかることのあり得る理はない。同喩は全稱命題で其主辭にある因賓辭は其實辭にある宗賓辭に包攝し盡くされて其一部分を占め又は全く同延同義であつて如何なる場合にも宗賓辭の外延以外に脱出して居ることはあり得ない。然らざれば全稱命題たることは出來ない理である。故に之をしも共不定となる恐れありとなすのは即ちこれ自ら同品定有性の確實性を疑ふことで、自己撞着である。又若し異喩のみを説かば同品に因の關係しない場合があるかも知れぬといふのも全く杞憂である。異喩は同喩を換質換位したものであり所謂義准によつて知り得る所であるから、同喩にあるものが減じ又ははないものが増す如きことのあるべき理

はない。従つて異喩のみならば不共不定になることを遮止するを得ぬとなすのも自ら有する確實性を否定するものである。或いははむ前にいうた聲性の如きものがあるから、これ即ち無常ならざるものにして而も所作性でなく又は必ずしも勤勇無間所發でない點で見れば、異喩のみを説いたのではよくないと。然し聲性を認むるならば二喩を具説しても完全ではなく、否二喩を具説することすらも不可能であつて、聲は無常なりが宗として例示せられないことになる。故に之を理由となすべきでない。更に二喩を共に説かないならば相違となるかも知れぬといふのも正しい言でない。二の喩體をいはないのみで何れか一の喩依をいふ意味と解すべきであるから、因に於て既に第二相第三相が具せられ居れば相違因となる如きことはない理である。喩依までも全く説かぬ場合を陳那が考へて居たかは疑問であるが、若し、今は特に説かぬ場合をいうて居るのであるから、それをも考へて居るのであると見得れば、それは喩が一般原則を言詮はすものである爲に、之を豫想して置いて明説しないといふのみの意味でなければならぬ。此の如くにして二喩を具説すべしとなすことは理論的には成立しないことであり、何れか一の喩で十分であることになるが、陳那は九句因に基くからかく説くのであるし、又思惟の根本原理が種々に並存して説かるる如くであると思ふべきである。然らば異喩としては同喩の換質換位たるものとして止濫をなす所に其意義

が存することになるであらう。

三支の關係と喩の意義

九句因が凡ての根本基礎とせられ、之によつて因の三相説が確立し、更にその三相説の趣意を具體的に言詮はして喩の二種が立てらるることになるのであるが、之を内部過程として自比量の方面でいへば、先づ因たるものが所比の境に於て遍じて存することを知り、進むで所比と同類のものの中に於て必ずその存するを憶想し、又その所比のない所には因の存しないことを明に憶想し、これによつて宗のいふことについての決定的の理解が起るのであり、この過程が即ち比量たるに外ならぬのである。かく自ら決定智を得て後此經過を言詮はして他にも同じ決定智を得しめむとするのが他比量であつて、所比たる宗主辭に對して因が其宗法として存することを示して第二支の因を言詮はすが、ここに因の第一相が表はされて居るし、更にこの因に對して宗の同類の有する結合關係たる不相離性を言詮はして第三支の喩となし、ここには精密には宗のなき所に因のなきことが含まれて居て、これによつて論證比量が完全するから所比を言詮はして第一支の宗が立つのである。然らば全體は三支によつて十分であつて、従つて他派で説く審察などを支として加ふる要なく、又五分作法に於ける合結二支も省略すべきものである。陳那の新因明に於ける三支作法は此の如き點に根據を有するのであつて、全く九句因に基くものなるを

知り得る。そして右の順序では因喩宗とせらるるが、これは單に根據によつて成立せしめらるる順序でいうた爲のみに外ならぬであらう。

此の如くいへば、因に對する宗賓辭の結合關係を言詮はしてそれが喩となるに過ぎぬから、喩を言詮はすものがすべて因の中に攝まることになり、従つて因以外に獨立たるを失うて一支たらざるに至るではないかと難ぜられ得るであらう。陳那の答ふる所は、實際としては喩は因の性質と異なるものではないが然し第二支の因としては自ら宗法たることを顯はして居るものであつて其他を明瞭になして居るのではなく、従つて喩が第三支として立てられて初めて因の明顯しない所を明説するから、必ず二喩が別の支として具はらねばならぬといふにある。然らば又第二支の因の言詮はす義のみを因となして同品定有性異品遍無性を指さず而も喩として別に喩依のみを擧ぐとせば因と喩との區別も明となるといふかも知れぬが、かくしては喩は因と別なものとしてのみ考へる爲に世間一般の説く方便の如くに因と關係なきものとなるか又は類似のものを出すに過ぎなくなるか何れかであつて、眞の能立としての働を有する喩とならない遺憾がある。因と關係なきに至らば喩の意義が失はるるし、類似たるのみならば因の性質を有するものは必ず宗賓辭の性質を有せざるべからざる所以を明にしなしいし、逆に又宗の性質なきものは因の性質を有しないことを確言

するに至らない。一般世間は異喩を立つるにも宗異品と因異品とが共に存する實物を取るのみで、宗異品である爲に因異品となつて居る必然的關係を示すことがないから、異喩の意義が失はるるのである。故に單に異喩の喩依のみを擧げて遮遣をなすに終り又は所立と因とを區別するのみであり或は類似のものを擧ぐるのみであるならば、遂には喩依は無窮に立てられねばならぬことになる。然し實際としては喩依に所要なる所は因と宗とに言詮はれて居る性質を共に有する點のみであつて而も此兩性質が必然的に結合して居る點であるから、無數に喩依を要する所以はなく、又所立と凡ての性質を同一にする如き喩依を望むこともなく、かかるものは得らるるものでもない。之と同じく異喩の喩依としても異品として因と全然無關係なるを示すものであるならばそれで十分である。更に進むで、第二支の因が言詮はす所のみが因たるもので従つて因の第一相のみを取ることになれば、かかる因には第二相第三相は直接に關係がないから、遂には不正因すら正因の如くなつて不定似因を排する根據がなくなるし、たとひ同喩の喩依と異喩の喩依とを並擧するから不定因の入來ることはないと辨解するにしても、異喩の喩依は異品遍無性を確定的に示すことにはならぬ點で、九句因の第三句同品有異品有非有及び第九句同品有非有異品有非有を排するを得ずして、不定似因を因としないことが確立するを得ない。之を要するに因の三相は固より因

を顯はすものに相違ないから、三相凡てが宗を顯了し以て論證を完全に成立せしむるものであるが、然し立量作法に言詮はされた場合には第一相遍是宗法性が第二支の因として現はれ、第二相同品定有性は同喩として現はれ、第三相異品遍無性は異喩として現はれ、此兩者に喩依が加はつて第三支が整ふのである。

似喩 以上の如き二喩以外のもので一見喩に相似して居るものは皆似喩と稱せらるるのである。(二)同喩に於て所立と能立とを言詮はしては居るが之を顛倒して先宗後因として説かば、これ所謂倒合であり、(三)異喩に於て顛倒して先因後宗としていへば、これ所謂倒離である。(三)又同喩を説く場合に明確に合作法を詮はさずして唯單に所作性にして而も無常なり、譬へば瓶等の如し、といふ如く並舉するに過ぎないものは所謂無合であり、(四)異喩に於て離作法を明にせずして、無常ならずして而も所作性ならず、譬へば虚空の如し、といへばこれ所謂不離である。(五)更に例へば、聲は常なり、無質礙なるが故に、譬へば極微の如し、といへば同喩は、諸無質礙なるものは經驗上皆是れ常なり、譬へば極微の如し、であるから、これでは無質礙が成立しない。之を因不成又は能立法不成と稱する。(六)此喩依に、譬へば業の如し、を置換へると、常住が成立しないから、これ所立不成又は所立法不成である。(七)同様に喩依を、譬へば瓶の如し、となせば、因も所立も共に成立しないから、これ俱不成である。(八)異喩でいふ場合に

は前の例の異喩の喩體は、諸常ならざるものは經驗上皆是れ無質礙ならずであるから、之に、譬へば業の如し、の喩依を置けば、業は無質礙であるから、これ能立不遣である。(九)若し喩依を、譬へば極微の如し、となせば、常住性を遣らないから、これ所立不遣である。(十)更に譬へば虚空の如し、となすときは、能立所立共に遣らないから、これ即ち俱不遣である。但し同喩の場合に喩依として虚空を擧げて以て經量部の如き虚空を認めざるものに對せしめては、これ喩依が有體法としては成ぜざるものである。故にここに別説するを要しない。此の如く同喩の方面に五種、異喩の方面にも五種、合せて十種が數へらるるが、集量論に於ては第五から第十までを最初に説き次に第一から第四を説く順序となつて居る如くである。然し前者は主として喩依に關し、後者は喩體に關するから、正理門論に従うて以上の如き順序となす方がよいように考へらるる。

丁 三支作法と三段論法

三支作法に於ては其用ふる命題には大體上制限が存するといへる。一般に命題として其主辭と賓辭とのあり得べき場合を擧ぐれば、一、主辭が賓辭に包攝せられて其中の一部分を占むる場合、例へば凡ての人は動物なり、二、主辭と賓辭とが同延の概念であつて全く同一範

圍なる場合、例へば凡ての人は理性的動物なり、三、賓辭が主辭中に包攝せられて其一部分を占むる場合、例へば或動物は人なり、四、主辭と賓辭とが或一部分に於て合する場合、例へば或人は學者なり、五、主辭と賓辭とが或一部分に於て合しない場合、例へば或人は學者ならず、六、主辭と賓辭とが全然合しない場合、例へば凡ての人は木石ならず、の六種存するが、此中に於ても第三の如きは形式論理學に於ても殆ど用ひられないから、三段論法に於て必要なきものと見てよい。従つてかかるものは三支作法に於ては全く不用に屬する。其上に第四第五の如き特稱命題も亦三支作法の用ひざるものである。而して第一第二第六の三種のみを必要となすのであるが、慣例としては宗には第一第二が用ひられ、第六は之を用ふるとしても換質して肯定命題として考へるのであり、因には第一のみを用ひて、第二は之を誤となし、第三を用ふることもなく、そして喩に於ては第一第二第六の三種何れをも用ふる。然し第一第二と第六とでは其相互が換質換位せられたものとしての場合である。故に以上の如きものとして命題は何れに於ても何れのものを用ふるといふのではない。従つて命題の種類が比較的に少ない。

更に陳那は三支作法に對しては常に之を以て他比量となして居る。他比量となす以上は第一支の宗を他に承認せしめむが爲の論證となすのであつて決して自ら新なる知識を得

ることを目的となすのではない。勿論他比量の基く所は自比量にあつて、其自比量に於て知識の領域を開拓し、そこに得られたるものを爲他比量として比量に組立つるには相違ないが、それすら其自比量は他比量の爲の自比量であつて、他比量としての三支作法を全く自比量に適用することを任務となして居るのではない。故に他比量としての三支作法は大體形式論理學的に扱はれて居るものである。然らば三支作法には必ず三段論法の根本原則が奉ぜられて居らねばならぬ。三段論法の根本原則としては大體下の九條がいはるる。

- 一、三段論法は三個のみの概念及び三個のみの命題より成るべし。
- 二、媒概念は前提中に於て少くとも一度は擴充すべし。
- 三、前提中に於て擴充せざる概念を斷案に於て擴充せしむべからず。
- 四、兩前提共に否定ならば斷案を出す能はず。
- 五、前提の一若し否定ならば斷案は必ず否定なるべく、兩前提共に肯定ならば斷案も亦肯定なるべし。

六、兩前提共に特稱ならば斷案を出すを得ず。

七、前提の一特稱ならば斷案も亦特稱なるべし。

八、前提の一特稱にして他の一否定ならば斷案を出だすを得ず。

九全稱的斷案は唯全稱的前提のみより出づ、而も之は第一格及び第二格に限る。

三段論法が推理なるに對して三支作法は論證であるから、前提といふは理由即ち因喩に當り、斷案は提案即ち宗に當るが、此點を考の中に入れて見れば、右の條件は殆ど凡て充たされて居ることが知らるるであらう。第一については三支作法は同喩と異喩とを並列するときには如何にも四段となるが如く、又四個概念なるが如く見ゆるが、然し實際としては兩喩は換質換位せられたものともとのものに外ならぬから、決して四個概念ではなく、従つて四支作法でもない。支那日本では一因二喩で三支であるなど、解釋するが、固より論ずるに足らぬ誤解である。然るに三支作法は喩依を擧ぐるから概念としては三個以上にも見ゆるが、これも推理論證の事實上の基礎若しくは標準たるもの一端を示すに止まるから、三支としての必然不可缺の要素たる概念ではない。第二第三については喩體に於て因賓辭即ち媒概念に當るものが全稱的に言詮はされ、其上に換質換位したものを擧げる所に於てそれの充たされて居るを見る。第四については三支作法には現はるることはない。第五については宗因異喩を用ふれば前提の一が否定であつて、宗も否定たるべきであるが、三支作法は直に換質して之を用ふるから、宗が肯定で異喩も肯定として言詮はされ、従つて兩前提共に肯定の場合とせらるる。第六第七第八については三支作法に於ては現はるることなく、若し現は

るとすれば九句因中に於ける誤のものとなつて居る。故に此三條件は因喩を出すに於て犯してはならぬといふ意味になる。第九については三支作法は凡て全稱的のみで、そして宗因同喩ならば第一格の式、宗因異喩ならば第二格の式となつて居る。然し實際としては第一格の式を用ふるのが主である。此の如く九條件は凡て奉ぜられて居るのであるが、三支作法と三段論法との相異なる重なる點は前者が凡て全稱命題のみを扱ふと並に第二支因即ち小前提に當るものに否定命題を用ひず、又それを主辭賓辭の同延同義の場合となさず、更にそれを特稱命題となさざるとにある。故に九條件の中の最も根本的な前五條件についても第四第五は之をいふを要しないことになるのである。従つて前三條件が守らるれば十分なものとしてせらるるが、これは結局凡て因の三相を守ること存するのである。

然るに他比量とのみいはれて居るものを全部取入れて、凡て自比量となし、又は自らを他比量の他に置いて論證を受けるものとして考へる場合には、三支作法は決して單に形式論理學たるのみではなくして、自己の知識を擴大し新知識を得る方法として重要な意義を有するに至るであらう。蓋し現量としては極めて狭き範圍のものであつて、人類知識の一小方面のみに關するから、其他の方面は凡て自他比量を含めて比量によつて開かるるものであるが故である。然し此等の點を知る爲には、猶次節以下の説を知る要が存する。

第四節 觀離品

集量論の品の分け方によれば第一現量品第二爲自比量品第三爲他比量品第四觀喻似喻品第五觀離品第六觀過類品となつて居るが觀喻似喻品は實際上爲他比量中のものであるから、其中に論述するのが當然である。之によつて上來既に第三節他比量の中に説き終つたから、自然に第四節に第五觀離品、第五節に觀過類品を述ぶることになる。

觀離品の内容は從來紹介せられたものがないが爲に之を明にするを得ないが、恐らく聲量が破せられ、續いて聲についての詳論が存し、更に譬喩量が破せられて居るのであらうと想像せらるる。正理門論に於ては自比量としての現量比量を説く最初に、自の開悟の爲に唯現量と及び比量と有るのみ、彼の聲と喩と等は此中に攝在す、故に唯二量のみなり云々とあるに過ぎない。ここに聲とあるは聲量とも聖言量とも聖教量とも稱せらるるもので、聲量聖言量は實際は信賴し得る人の教の言を指し之を聞いて理解するによつて得る知をも含め、聖教量はその言が典籍に傳へられて居るのを讀むで知りそれによつて得る知を指すのであるが、兩者は常に同一に取扱はるるのである。また喩とあるは譬喩量のことであつて、水牛は牛に似たものと教へられ其相似によつて得る知ともいはるるが、實際は水牛と知らるべ

き對象を見て則ちこれが水牛であるといふ知を得た所を指すのである。陳那はこれ等を凡て獨立の量として認めない。聲量は之を語る人が信賴すべく又眞理を語るからか又は其人に語らるる對象が信賴すべく又眞理であるからか何れかでなければならぬが、若し前者の意味ならばその人を信するのであるからそれによつて起る知は比量に過ぎないし、若し後者の意味ならばその對象に對する經驗に俟つのであるからこれ現量に俟つに外ならない。故に聲量が現量比量以外のものでないことが知らるるとなすのである。既に勝論派に於ても聲量は比量に過ぎないとなして居るのであるし、正理派の説に於ても實際としては間接有分別現量として認めて居るに外ならぬ。陳那はこの現量は比量に過ぎぬとなすから、聲量は此點では比量に入り、又間接有分別現量は根本に還元すれば直接無分別現量たる所を指すに至るから其點で聲量は現量以外ではないことになる。勝論派は間接有分別現量をも現量となす説であるから、聲量を比量となすせば、その現量よりも猶一層間接的のものとして居る理である。蓋し聲量は言語に言詮はされた所又は典籍に述べられた所によつて起る知であつて、これは之を語る人書く人の知の方面に於て見れば、其人が現量比量によつて知れる所を語り又は述ぶるのであるから、聞き又は讀む人からいへば三支作法によつて開悟せしめらるる場合と異なることはない。然らば聞き又は讀む刹那是現量であるにしても、他比

量について現量を説かない如く、これ比量なること疑ないといはねばならぬ。然るに又語り述ぶる場合にはそこに命題が用ひらるるのであるから、命題一般の性質として、既に前にも述べた如く、一方に於て其表現の矛盾を遮し同時に他方に於て表現の指す所の意味を詮はして居ることが考へらるる。この遮が即ち離(apoha)であるから、集量論の此品には離についての詳説が存するのであらうと想像せらるる。それと關係して聲論派としての彌曼蹉派の説並に勝論派の説が批評せられて居るのであらう。

譬喩量については陳那は水牛は牛の如しと聞いて知る所は聲量に外ならないものとし又水牛と知らるべきものを見て水牛なりと解する所は相似に對する現量であるから、同じく獨立の量たるものでないとなすのである。正理派の譬喩量は間接有分別現量たるものなること前に述べた所であるが後世の正理派の解釋では譬喩量は水牛が牛と相似すること解して以て水牛なる名稱と水牛なる對象との關係を解することとなして居る。名稱と事物との結合關係を解するのは現量に外ならぬといへるし、又聲量に基いて居る點からは比量の中に入ると見てもよい。陳那も一方に於ては比量に入れて居ると考へらるる。更に他の解釋によると正理派の譬喩量は五分作法中の第四分なる合と密接な關係あるものとして立てられたものであつたのを後世のものが名稱と事物との關係を解することとなすに至

つたのであらうともいはるるが、かく解釋しても聲量比量の範圍を出づるものではない。

進むで知識其ものとして觀察すれば、知としての聲量及び譬喩量が現量比量以外獨立に認めらるる所以は考へることを得ぬであらう。然し現量比量の區別が既に其知の起原より見ることに基くことが多いのであるから、其方面より見れば、聲量譬喩量を別立することも多少の根據のないことはないといへるかも知れぬが起原を單に起原の基にのみ限らずして過程を入れて考へて見れば決して別立すべきものでないことが解せらるるであらう。若し正理派のいふ如くにして別立するならば、これ以外にも猶別立せねばならぬものが多數見出さるるに至るであらう。これ等の點については勝論派が現比二量のみを許す考、並に數論派彌曼蹉派が古く聖教量を加へての三量のみを認めた考を参照すべきである。後者の聖教量を認むるには宗教的意味が含まれて居るのであるから、一種特別であつて、決して之を以て直に正理派の説に當つべきでない。

第五節 十四過類

能立能破似能立似能破

集量論は能立能破等によつて章段を立つることを爲さないが、正理門論は大體それ等に據つて居るから、それに基いていへば、今まで述べた所は凡て能

立と似能立とである。能立は、宗等の多言を能立と説く、といふ如く、宗因喩によつて立量して正しき論證を立つるをいふのであるし、それが誤となつて居る場合を似能立と稱する。従つて能立似能立は他比量をいふのであるし、自比量はその基たるものとなつて居る。かかる能立似能立に對して能破似能破が立つことになるが、因明は論争の規則であるから、主張に對しては反主張を豫想する點でかく對立として考へるのである。能立が正しくば之に對する能破は必然的に不正であるから似能破である。然し能立が正しくない似能立である場合には能破は正しきこともあり正しくないこともある。従來の因明家は似能立に對するものは必ず眞能破であるかの如くいふが、似能立に對しては能破は眞似何れでもあり得る。能立能破は共に眞なるを得ないが共に偽たるを得る關係である。故に能破が眞ならば、これ即ち能立に於ける闕減及び三支の有する過失を指摘し言證はした三支作法である。闕減は闕過であつて三支の何れかを缺くものをいひ、陳那は宗を缺くものをば此闕過の中に數へないが、他には之をも一の闕過となす説もある。また三支の有する過失は支過であつて今まで述べた種々なる過誤である。これ等を單に指摘するのみでは所謂顯過破であるが、これ等を指摘し言證はした三支作法は立量破で、實際としてはこれが能破であり、其宗が既に能立の宗とは異つて居る。其異つた宗に因喩を附するのであるから、必ずしも直接に能立の闕過支過

を指摘し言證はして居るのではなく、むしろ能立凡てを捨つべきことをいふて居るに外ならぬ。従つて眞能破に對したものは似能立である。之に反して能破が正しくない場合は似能破であつて、此際この似能破は眞能立の無過を過となして居ることもありまた似能立に對して似能破を立てて居るに過ぎないこともある。前者ならば、眞能立が其まま眞能破になつて居る如き關係である。陳那は眞能破については殆ど述ぶる所がないが似能破については所謂十四過類を説いて居る。方便心論に於て相應と稱せられ正理派に於て誤難と名づけられ如實論に於て顛倒難(十種)不實義難(三種)相違難(三種)として述べたものを十四種に整理して過類となしたものであるが、陳那の新因明としていへば決して缺くべからざるが如きものでなく、むしろ單に古くからの遺物に過ぎないものであり無くもがなの説である。従つて其價值としては能立能破を立つるに對する準備的の注意の程度に留まるべきものである。

十四過類 陳那としては似能破を重要視したと見えて集量論にも正理門論にも過類又は似能破の一段を詳説して居る。然るに兩書に於ては十四過類の順序を異にし、従つて多少は其分類並に解釋について異なる所がある。今兩者の順序を對照すると下の如くなる。

集量論

正理門論

一、至不至相似

八、至非至相似

- | | |
|---------|---------|
| 二、非因相似 | 九、無因相似 |
| 三、常住相似 | 十四、常住相似 |
| 四、無說相似 | 十、無說相似 |
| 五、無生相似 | 十一、無生相似 |
| 六、果相似 | 十二、所作相似 |
| 七、同法相似 | 一、同法相似 |
| 八、異法相似 | 二、異法相似 |
| 九、分別相似 | 三、分別相似 |
| 十、無異相似 | 四、無異相似 |
| 十一、可得相似 | 五、可得相似 |
| 十二、猶豫相似 | 六、猶豫相似 |
| 十三、義准相似 | 七、義准相似 |
| 十四、成相似 | 十三、生過相似 |

右の中譯語に一致しないものがあるが、下段の方が従ひ得べきものと考へらるる。以下簡單に十四種を解説するであらう。

一、至非至相似 例へば、聲は無常なり、勤勇無間所發性なるが故に譬へば瓶等の如し、といふ能立に對して、此因は所立の宗にまで至つて能立を成立するか又は至らずして成立するか何れかであるが、若し前者ならば因と宗とが差別なきこととなるから所立なるものはなくなるし、又宗が先に立てらるるでなくば因の至る所はない譯であり更に宗が先に既に成立し終れば因は不要なるべく、若し又後者ならば非至は無關係と同じであるから因といはるるものも、他の、因たらざるものと異なる所なく従つて宗を成立すべき點はないと難ずるのを至非至相似と名づける。

二、無因相似 無因相似とは若し能立の因が所立の宗より前にあるならばこれは何もの因なるか、若し所立の宗より後にあるならば所立は既に成立して居るのであるから因を必要としないし、同時ならば因と宗とは牛の兩角の如く相互に成立せしむる所はないと難ずるをいふのである。

右の二相似は共に似の因闕と稱すべきもので、此の如くにいへば一切の因を撥無するに至るものである。至は因が宗主辭を包攝しつつ宗賓辭に包攝せらるることであり、不至は因と宗とが同一概念又は同一名辭でないことに外ならぬから、かかる點で非難すべき因明上の理由なく、又因が宗と前後同時の點で非難することも因明上に根據がないのみならず、か

く非難することは難者自ら此過を犯し居るを意味するに過ぎない。

三、常住相似 聲は無常なりの宗を立てて居れば此聲は常に無常性と合して變化がないのであるから、而も諸法の自性は常に諸法と離れることがない點に基いて、聲は遂に常住たるべきであると非難するのが常住相似である。これは即ち似の宗過たるもので、まさしく所立の無常性を増益するものである。聲は無常なりといふ時は他に獨立に無常なるものが存してそれと常に俱にあることをいふのではなくして聲の自性が本無今有暫有還無なるをいふに過ぎないのである。無常性を増益することは此際宗を増益することであるから、ここに之を似の宗過となすのである。

四、無説相似 例へば、勤勇無間所發性なるが故に、の因を以て、聲は無常なり、の宗を論證するを得といふも、此因を言はない前には何ものもないから勿論因もなく因によつて論證せらるる宗もなく従つて宗の無常もないと難するのが無説相似である。此場合立者は猶未だ立量して居ないのに敵者が自らのみで立者が立量したとして難を立てるのであるから、これ比量を増益するものであり、又説かざる以前には因はないと難するから、似の不成であり、更に立者が宗だけをいうたかの如くになすから、似の因闕である。然し其主なる點でいへば此無説相似は似宗の過であるといへる。

五、無生相似 此相似は聲の未だ生ぜざる以前には勤勇無間所發なる因はないから、聲は無常なりといふ宗もないのみならず、又此因がなくば無常の宗もなく従つて聲は常住であると難するものである。然るに無生相似は猶未だ聲も生ぜず宗も立てられて居ないにも拘らず之を立てられたと増益してそして因のなきを難するからこれ全く似能破である。更に聲が生ぜざる前には勤勇無間所發の因がないから常住であるとなすのは義准に依つて居るものであるが、其義准が既に誤つて居る。勤勇無間所發でないといへば常住か無常か確定するを得ないものであるに之を常住と定めて居るから、似の不定である。然し主たる所は似宗の過である。

六、所作相似 これは果相似と譯してもよい。所作性なるが故に、の因によつて論證する場合に、その所作の果としての聲と瓶とでは多少の相違があるから、所作性なるが故に、譬へば瓶等の如し、といふ時この所作性は瓶とは必然的に結合するも、之を以て直に聲とも必然的に結合し従つて聲を無常なりと論證し得るものでないと難するのが所作相似である。此相似は詳しくは(一)瓶の有する所作性は必ずしも聲の上には存しないと難するものとすれば、本來結合すべき所作性と聲とを結合しないとすから似の不成であり、(二)之に反して聲の所作性は瓶の上にあるのではないとして難するものとすれば、元來あるものをない

となすから似の相違であり、(三)更にかく無常なる瓶の上にもないとなして其上に常住の虚空等にもないとして難するものとすれば、これは不共となすのであり而も全く誤つて居るのであるから似の不定となつて居る。或は又此相似は瓶の如き同喩を立てながら之を喩でないとなすから、似の喩過も存すといへる。聲は聲、瓶は瓶としての特殊性のみを取れば比量は成立しないこと既に論述した如くである。

七、同法相似 此相似は異品を現示して故らに同法となし以て異立する顛倒成立のものであつて、例へば、聲は無常なり、勤勇無間所發性なるが故に、の宗因には虚空は異喩であるに、この虚空を同喩となし、因を、無質礙なるが故に、と變へ以て宗を、聲は常住なり、となして立量するが如き場合である。同喩は瓶等であるべきに、異品たる虚空を同喩となし顛倒して成立するから同法相似である。

八、異法相似 前と逆に同喩たるものを強いて異喩となして顛倒成立するものである。故に前と同じ例に於て、正しくは同喩は瓶、異喩は虚空であるに、此中瓶には可燃性可見性等あるも聲にはそれ等がない爲に異喩とならねばならぬとなして立量するから異法相似である。故に同法相似は異喩を同喩となし、異法相似は同喩を異喩となす方便矯立である。

以上の二種の相似に於ては喩の取り方が論理學的に正確でなく、唯喩依に於ける一部分

の性質のみによつて宗主辭との異同を判じ進むで因を變へるに至つて居るから、ここに似の不成の過があり、而も其變へた因は同品異品に亘つて居る不定因である。かかる相似を強いて立つとすれば、これと同じくまたこれと反對の相似も立つるを得るから、因に似の共不定があり、兩立量が相對すとすれば似の相違決定が存する。更に喩過としても無合の過があり得るし、倒合の過もあるものである。

九、分別相似 同喩の有する性質を種々に分別して遂に同喩たらずとして難するもので、前の例に於ける瓶は可燃性可見性あるも聲にはこれ等がなくして却つて可聞性等があるから、可燃性可見性の瓶が無常ならば聲は常住であるとして立量し難するのが分別相似である。或は瓶にも聲にも同じく所作性は存するも一方は可燃で他方は不可燃である等の點で無常と常住とを分別すべきであるとなすを分別相似となすとも解せられて居る。初めの分別相似は喩を分別して自宗を立てむとするから、そこに不定因が取られて居るし、而も不共不定も含まれて居る。敵者は之を能破となすのであるが、似能破であるから、之に對する最初の能立は眞能立であるに、似の共並に不共の不定があるとせられて居るし、敵者の似能破を能立とすれば、之と同じものが立つから似の相違決定ともなる。後の分別相似も亦似の不定たるものである。

十、無異相似 同喩としての瓶に勤勇無間所發性の存することが聲と同じであるから、瓶の無常性と同じく別異なく聲にも無常性があるとなさば、進むで瓶にある一切の性質が聲にも存することになり、更に一切のものが性質を同じくすることになつて一切は同一たるものとならざるを得ぬと難するのが無異相似である。かく無異となると難するのであるが、實際は却つて聲と瓶とが相類するものでないことを顯示し、従つて前の分別相似と大なる異なるものでないことになり、同じく似の不定となつて居ることが知らる。然るに若し既に因と宗とが其義に於て無異たる時には遂には因がないと難ぜらるることになるであらう。因は宗の義と異なる所がないからである。かく難するを無異相似の別義となすが、これも實際は似の不成である。更に又、勤勇無間所發性なるが故に、の因が無常を論證すると同じく可燃性などの如き他の因によつて他の性質を論證し得るから無異であると説いて無異相似を解する説もある。これは所立と矛盾するものを成立すとなすのであるから、似であり、従つて似の相違決定である。

十一、可得相似 立者の提出した因よりも猶他の因が可得であるから、そのみが正因でないとなすのが可得相似である。例へば無常を論證するに勤勇無間所發性を以てするも、電光等の無常は單に、現見なるが故に、の因で論證し得るし、立者の因なくも此因で成立せしめ得るから、立者の因は正因でないとなすのが如きものである。更に可得相似を以て勤勇無間所發性は無常なるもの一切に遍じないから無常性を論證する正因でないこと例へば草木は意識あり、眠るが故にといふと同じであるからと難するをいふとも解する。然し立者の因は決して單に此一因のみが正しくして其他には正しい因たるものはないとなすのではなく、而も敵者の提出する因は不定因であるから、敵者は即ち立者に似の不定の過を附したものである。又第二の解釋は寛狹の關係を正當には見て居ないものである。九句因第二句のみを要求するも、それは特別な場合であつて、第八句の方が一般的である。此第八句を逆に見ての難であるから、似の不成である。

十二、猶豫相似 猶豫は疑惑未決の意味である。故に宗の義と因の義とを分別して因が不定であると難するものである。例へば勤勇無間所發性で無常を論證する場合に、勤勇無間所發のものは顯なることもあり生なることもあつて決定しないから、所立宗は顯たるか生たるか確實でなく、従つて無常に對する正因でないとなす如きである。然し此因は勿論滅壞無常を論證するものであり生起を意味するものなるを強いて之に顯發を附加して宗の無常に於て増益する結果、此因を不定となすのであるから、これ似の不定である。又因について顯か生か不確となす點を取れば、顯を附加して似の不成となして居る。勤勇無間所發性は實

際上生でも顯でも凡て無常滅壞するものなるを論證するものである。

十三、義准相似 義准は換質換位のことであるから、之を誤つて難するものである。これは倒離によつて以て不定であると難するものであるから、似の不定である。

十四、生過相似 共許である喩依について猶論證を要すと難をなすのが生過相似である。瓶を喩として出すならば瓶の無常なるを論證せねばならぬとなすのであるから、これの喩過を附するもので、此中には所立法不成も無合も含まれて居る。

以上の十四過類の外に集量論には猶増益と損減と等の相似あることをいひ、正理門論には増益と損減と有顯と無顯と生理と別喩と品類と等の相似のあることをいうて居るから、明に正理派の説く二十四種を取捨したものであり、而も其取捨の標準は如實論に存する。集量論には、成諍論の中には顛倒と不實義と相違との三類とせられて居るも、實際にはかかる差別はないといひ、又正理經に多數の相似を説くも定義が一貫せざるをいひ、其外にも他の説のあることをいうて居る。然しそれ等は凡て多少の相異によつて區別を立てたものに過ぎないから、以上の十四種を説明した方法に準じて諦察すべきものとなすのである。

第六節 知識論としての陳那の新因明

陳那の現量は、大別して散心と定心とであり、散心は五識身と意地と貪等の自證分とであるとせらるるが、貪等の如き心所の自證分を現量となすことは之を知識論として見るときは頗る奇である。然しこれは現量を以て無分別となしたが爲に、たとひ直接には知識に關するものでなくとも、之を省くを得ないから擧げたのであらう。従つて知識論として觀察する場合にはこれ等は省くべきである。また定心の現量についても一般的にいふ場合には之を除いて考へても差支はない。故にここで知識論として考察するには五識身と意地との現量のみを扱へば事足る理である。五識身は凡て現量のみであつて分別の起ることはないが、意地はむしろ分別の起る方が多くして無分別の場合には少いものである。故に日常生活上の一般から見ると眞の現量たるものは却つて甚だ少く多くは皆これ現量たらざるものである。現量たらざるものは勿論似現量であるが、猶廣くいへば、比量をも似現量となしてもよいであらう。似現量は似而非即ち誤れる現量の意味には相違ないが、精密に考へると、無分別なる眞現量以外を眞現量から見て呼ぶのであるから、眞現量に對しては似而非であつても實際から見れば必ずしも事實と矛盾するが如き誤でないものも存する。例へば白紙を見る時、猶未だ白紙といふ如き分別を加へない以前は無分別の眞現量であり、既に白紙であると分別を加へた場合には似現量であるが、此分別が事實と矛盾しない正確なものであるならば、た

とひ似現量であつても決して事實上の誤謬たるものではない。故に實際上から見ても一般に似現量は誤謬のものと正確なものとの二種に區別せられ得るであらうし、此中の正確なものは正確な比量に入れらるる外はないから、似現量は廣くは比量をも含むことになる。従つて現量比量の區別は其根本に於ては分別の有無に存すること、日常生活上の知識の殆ど全部ともいへる範圍が比量に屬することが知らるる。そして比量は凡て現量に基くものであるから、此點から陳那は通常の知識は六根を通じての經驗から起るとなす説なることが判る。

現量以外をすべて比量となすとせば比量は頗る廣汎であつて極めて簡單なものから複雑なものに至る幾多の種類を含む理である。例へば、煙を見て直に火ありと知る如き一見殆ど何等論理的媒介を要しないものから進むで純粹に概念的理論的の推理論證に至るまで悉く比量の中のものとなるのであらう。此中極めて簡單なものにありても陳那からいへば決してしかく單純なものではない。因たるものには必ず以前の經驗を思出す憶念が伴つて居らねばならぬし、所比たるものを了解する知が存せねばならぬし、而も憶念は因が今の所比と不相離に關係して居ることを確實にする性質のものでなければならぬし、更に所比たるものは現量的に知るを得るもの又は比量的に知るを得るものであるから、これ等の中

には凡て頗る複雑な要素が含まれて居るのである。この憶念は直接には因と所比との關係に對するものであるが、然し其根柢には同品定有性異品遍無性の基礎が存し、これが明確に知悉せられて居るを要する。即ち憶念は全く因の三相を思出すことであるといはねばならぬ。故に自比量の本質は今の所比を以て、因を介し憶念によつて、因の三相の型に當嵌める所に存すと考へらるる。所比は現量得と比量得とであるから、具體的な現量得のものから抽象的な比量得のものに進むものである。而して現量得のものは直接に前の無分別の現量に關係し、それが發展して有分別となり來つたものであるから、經驗的に得らるる材料が因の三相なる形式によつて整理せられて眞の知識となるのである。かく材料を形式によつて整理する所が即ち推理たるに外ならぬ。

集量論正理門論の論述に於ては因の三相は主として他比量の下に詳述せられて居るが、然し自比量の下にもこれが存することは明言せられて居る。知識の成立發達からいへば、自比量に於て存するから他比量に於て適用せらるることになつたものであり、従つて之を先づ自比量に於て考へて見るのは正當である。故に以上の如くにそれを考察し進むで又他比量を見ると、他比量はこれ自比量の經過を言語に發表したものであつて、いはば他人の知を因の三相の形式の下に整理せしめむとするものであるといへる。自比量に於て成立した知

識は普遍妥當性を有すべきであるから、之を一切の他人に及ぼさざるを得ないのである。即ち現量から自比量に至りて一度完成する過程は殆ど其まま自比量から他比量となつて完了する過程と同一なる如き關係である。

因の三相は形式的のものであるが、然し其中に何等先天的の要素を含むで居るのではなく、經驗の材料が漸次整理され組織化されて成るに至つたに外ならぬ。故に知識の發達進歩は經驗の素材が形式によつて組織立てられ、更に又順次新たな素材が加工せられて擴大化する關係である。然るにかかる進化の間には必ずしも常に正しき道のみを辿るものでなくして時には邪路に彷徨ひ又は矛盾の方向に奔ることもあり得る。之を矯めて正確ならしむが爲に比量上の誤謬論が研究せられ、また能立能破に對する似能立似能破が論述せらるるのである。此の如き考が新因明の自比量他比量の説の根本を一貫して居るのであると考へらる。即ち如何に知識が發達し其組織を擴大するかの過程が主として比量の説に於て明にせられて居るのである。

以上陳那の新因明を論述したのであるが、新因明としては陳那の説が中心たるものである。勿論彼以前に既に多くの準備せられたものが存し、又彼以後に諸種の點が改良せられては居るが、新因明組織の効績は陳那に歸せらるべきものである。そして新因明としていへば

論理學又は論證學と見做して扱ふべきが歴史上至當であつて決して知識論としてのみの方面を見るを主とすべきではなからう。勿論論理學特に論證學を重むするが故に、知識論として觀察せられ得る點が多いであらうが、然しそれは直接的のものではないであらうと思ふ。かかる意味から見て陳那以後を簡單に論述するであらう。

第二章 陳那以後の論理學

天主の論理學 玄奘は陳那の正理門論の外に商羯羅塞縛彌(Sankarasvamin)の因明入正理論を譯した。商羯羅塞縛彌は商羯羅主とも骨鑠主とも天主とも呼ばれるが、玄奘の弟子慈恩は此人を陳那の門人となして居る。従つて四五〇―五三〇年頃の人で、而も南印度の人である。そして此因明入正理論は西藏譯に二本存し、一は梵本より譯せられ他は玄奘の漢譯本から譯されたものであるが、何れも著者を陳那となして天主の名を出して居ない。最近梵本も發見公刊せられたが、これにも天主の名なく、而も天主の名は西域記慈恩傳等玄奘の印度旅行を記述した書中にも存しない。かかる點から印度の多くの學者並に英國の一學者は天主なる人物の存在を認めざらむとし、支那の傳説が誤つて居るのであるとすらなさむとするが、然し玄奘は親しく印度に於て入正理論を得、又因明に關して當時の印度の學者の教を

受けたのであるから、右の如き理由のみで玄奘の説を却けむとするのは決して正當視せられ得ることでない。玄奘の譯書の中には著者の明に知られた書が存し、而も其著者については梵藏漢何れの傳に於ても何事もいはれて居ないものがあつて、天主一人には限らない。世界の學者にして正理門論と入正理論とを讀むで其内容を知り得る人人は何れも二論を陳那一人の著となす如きことはなく、讀み得ざる學者のみが天主の存在を否定せむとするのである。然し天主については入正理論の著者として陳那の説を種々に洗鍊し得たかを知り得る外には何等知らるる所がない。

入正理論は和漢に於て盛に研究講說せられたものであるが、新因明特に陳那の説の入門書である。其最初に掲げられた一頌によつて新因明の全體は能立能破似能立似能破の悟他門と現量比量似現量似比量の自悟門とによつて纏めらるるとなすが、然し論の内容に於ては能立似能立現量比量似現量似比量能破似能破の順序をなし而も現量比量を合せ似現量似比量を合せて居るから實際は六門とせらるる。此中能立と似能立とが比較的詳細に述べられて居るが、全體としては唯一のもの、の定義と實例とのみが掲げられて居るに過ぎなくて何等の解釋議論もない。然し此間に既に陳那の説と必ずしも一致しない點が存し或は優れ或は劣るを示して居る。以下注意すべき主なるもののみを列擧するであらう。

能立の定義として宗等を言詮はす言をいふとなすのは正理門論に於て宗等の多言を能立と説くと述ぶると同一であり、宗因喩を言詮はす言によつて諸の問者に未了解の義を説示するからであるとなす理由も正理門論に宗因喩の多言に由りて他の未了義を辯説し開示を爲すが故にといふと異なる所がない。故にこれ等は全く世親の論式以來の説なることが判る。然るに正理門論には唯宗の一言のみを能立となすことがいはれて居るが、入正理論には存しない。集量論は論全體の組織を異にするが爲に能立能破等については述べて居ないが、此點は正理門論によつて補うて見るべきものである。此能立の中に宗因喩の三支が含まれるから三支が合して能立となり、以て能破に對するのであるが、能立中の三支は又宗を所立、因喩を能立となし、此場合能立は所立と相對するから、同一の能立の名もそれと相對するものの異なるに従つて必ずしも同一の意味ではない。慈恩の因明大疏に於ては此明瞭な區別を透見し得ずして、能立は因喩に限り宗は如何なる場合にも能立ではないとなし、宗等の能立といふ論文を全く曲解して居る。豐山の林常を除いて古來此曲解を訂するを得なかつたのは不思議である。進むで三支一一の定義を見るに、宗とは極成せる有法と極成せる能別との差別性の故に隨自に所成立性と爲すを樂へるものとなすが、有法と能別とは前者を有法とすれば後者は法後者を能別とすれば前者は所別となすのが對稱的の用法であるを

ここには殊更に互用せられて居るのである。支那の註釋者等は好むで種々に解釋するが、果して原著者の眞意を得て居るかどうか保證の限りでない。同じものに對してすら異名を以て言詮はすのは梵文に於ては常套の修辭であるから流石に梵文註釋には特別な解釋など加へられて居らぬ。然し有法と能別とに各極成の限定辭の冠せらるることは注意すべきで、陳那が明瞭には言詮はさなかつたものを明確にした點であると共に、これが爲に後の似能立の中の似宗に於て全く新しいものを加へるに至つたのである。更に此定義中には正理門論のいふ如き相違の義の遣る所にあらずの意味が含まれて居らぬが、此點は後に似宗を説く所から知られ得るとなすのであらう。勿論因明なるものを知らしむる爲の論としては誤謬をも説くからそれによつて補ふことが出来るともいへるが、然し能立として所立宗を立つる場合のものとしては立つる際に既に欠點なき完全の宗たるを要するから、宗の定義の中に之を明言する方が適切である。梵文註釋によれば、現量等と相違せざるものといふ句を補ふべし (Pratyakṣādyaviruddha iti vākyaśeṣaḥ) の一句があるとせられて居るのは明に此點に想到したが爲であるが、然し此一句は、句其ものの明示する如く、原著者のいうた句ではなくして、後世のものが附加したものである。故にこの後世のものが此欠點を補はむとしたのである。現存の註釋が既に此一句を本文に存すとす點から見れば、此一句の挿入は相當に古い

時のものと考へらるるが、然し玄奘譯には全然見出されないから、確に玄奘以後に附加せられたものである。

似能立の一般定義は掲げられて居らぬが、前の能立の定義から推して知るべく、似能立中に含まるる似宗似因似喩から判定すべきものである。此中の似宗について、陳那は五種を數へるのみであるに、此論では九種を數へて居る。五種の中の世間相違について玄奘譯は懷兔非月、有故と人頂骨淨、衆生分故、猶如螺貝との二例を擧げて居るが、梵文には人頂骨淨の一例のみ存し、梵文註釋にも二例のあつたことを示して居らぬ。然し西藏譯の兩本の中漢譯からのもものには二例存し、梵文からのものには人頂骨淨の一例のみ存する。故に梵文系と漢譯系とは此點で相分れて居る。原形としては何れであつたは決定し兼ねるが、特に二例を擧げたのは前例は所謂非學者世間一般に關するもの、後例は學者世間に關するものとしての意味であらう。そして人頂骨淨の實例は恐らく此論が最初に用ひたものであらうが、單に宗のみならず因喩までをも擧げて居るから、これ即ち此論が直接にカーパーリカ派から得來つたことを示すものであらう。似宗としては因喩は必ずしも必要なものではないが、カーパーリカ派がかく用ひて居たが爲に其まま之を擧げたに過ぎぬであらう。懷兔非月の因即ち有故も決して不可欠のものではないが、然しこれは附加した方が懷兔非月の意味を明ならしむ

るし又世間がかく月に兔が有ると考へて居ることを示し得るであらう。更に此論が新に數へた似宗は能別不極成と所別不極成と俱不極成と相符極成とであるが、大體凡て宗の定義中の極成の言から由來するものである。能別不極成は能別即ち賓辭が敵者に極成しないのを用ひて言證はした宗、所別不極成は主辭が極成しないのを用ひたもの、俱不極成は主賓兩辭共に極成しないのを用ひたものである。相符極成は極成を結合せるものといふを譯した名稱で、實に優れた譯語である。俱不極成が既に主賓兩辭各の宗依が不極成なるを指すから、相符極成は二の宗依を結合した宗體が既に極成せるものを指す意味である。宗依即ち概念名辭は宗となる以前に極成して居る要が存するが、宗體は一許一不許たるべく、決して極成共許であつてはならぬものであるに、之を破るから似宗となるのである。此の如く見ると、これ等似宗によつて眞の宗を如何に作るべきかが明となるのであるが、然し似宗は全體として論理學的價值少なく、殆ど全く準備的注意の程度のものであるにも拘らず煩瑣にも能別不極成等を加へたが爲に、遂には眞の宗たるべきものが殆ど發見せられない如き状態ともなつた弊が存する。新なる事項を論證せむとする際にかかる煩瑣な點までをも考へて居ては論證は到底行はれざるに至ることも必ずしも少くないであらう。後世因明の活用が沮害せらるる如くになつた原因の一はかかる點に胚胎せられて居ることがないとはいへない。

即ち因明を以て單に學び知る爲のもの又は知りて他の立量の過を顯示する爲のもの或は單に自ら無過の立量を得る爲のものなるかの如く見做すに至る弊害が伴ふことになるのである。然しかかることは勿論後世のものゝ罪であらうから、決して著者をのみ攻めむとするのではない。例へば、相符極成を重く見れば、多くの宗が此中に入ることになるであらうが、實際としては相符極成は場合場合に應じて程度問題たるものである。彼の山に火ありの如きは一般的にいへば、相符極成となるものであらうが、然し此論に於ても後の眞現比の部の比量の下に此例が擧げられて居るから、如何なる場合にも此實例が相符極成となるのではないこといふまでもない。即ち場合と敵者との如何によつて相符極成となることもあり、然らざることもある。故にこれ等は活用の如何に俟つものである。従つて後世のものが如何に理解し如何に活用するかによつて、因明が或は死し或は活きるのである。

似因について之を不成と不定と相違との三種に大別して居ることは、唯その順序が異なる以外には、新しいものではないが、不成の中猶豫不成に於て特に大種和合の火ありというて居るのはこれ即ち元素としての火極微即ち性火は何處にも存在するものであるから、若し之を指して彼處に火ありと立つれば、既に所謂相符極成となるが爲に、此方を立つべきではないことを示すものとせらるる。大種和合の火は性火に對して事火と稱せらるる。思ふに猶

豫不成などは通常の場合として起り得ることでないから、餘りに嚴密に考ふべきものではない。所依不成は陳那は有法不成と稱して居つた。全體として不成は立量をなす際に注意して居るべき準備的の意味の多いものであるが、然し之によつて因の第一相を確立することになるものであるから、其點は常に考へて居るべきである。不定については六種中の前五種に特別の名を與へて居るが、これは此論が初めてなしたことであらう。和漢に於ては更に共不定不共不定同分異全不定異分同全不定俱分不定とも稱し、後一種を違決とも略稱する。相違決定については既に陳那の説の所に於て論じたが、漢譯文が恐らく嚴正でないが爲に後世餘りに局限した解釋を取り如何なる眞の立量にも相違決定の後量たるものを附し、以て其眞の立量を相違決定の前量となすを得れば、兩者は俱邪となり終るとなすに至つたのであらう。勿論前後二量が如何に決定せらるべきかが明にせられない以前は如何にも俱邪の如くであるが、然し必ず何れにか決定すべく、又は兩者ともに捨て去らるべきに終るものである。何時までも俱邪であることは出来るものでない。また相違因について有法自相相違因と有法差別相違因との實例は恐らく此論が初めて用ひたものであらうし、實例としてはよきものであるが、然し勝論派の説が明でなかつた爲に後世難解とせられ誤解せらるるに至つたのは遺憾である。玄奘に聞いた慈恩が既に全く誤解して居るのであるから、恐らく玄奘

も正解したのではなからうし、結局玄奘當時の印度の學者が正確に解するを得なかつたのが根本であらう。

似喩については陳那の論述よりも却つてよく整理せられて居て理解し易くせられて居るが、似同法喩の中の俱不成に有の俱不成と非有即ち無の俱不成とを擧げて居るのは嚴密な説でないと考へらるる。同法喩の場合には喩依は有體法たるべきものであるから、無空論者の如き全く虚空の存在を認めざるものに對して虚空の如しといへば、喩依は有體法となつて居ない。無空論者には虚空なる概念名辭はない筈であるから、かかる人に對しては無の俱不成などともいへない理である。

眞現比の部の中現量については根に於て働くもののみを擧げて五識身と意地との現量を指し、他の貪等の自證分も定心の無分別をも數へて居らぬ。因明としてはむしろかくある方が適切であるといへると考へらるる。少くとも必ずしも不足を來すものではない。更に比量についても因の三相に基いて定義し簡單にして要を得た叙述をなして居るが實例としてここに火ありとあるのは煙あるが故にの因を豫想して居るものであつて、一般的には彼處に火あり又は彼山に火ありとなすも何等異なる所はない。此實例と相符極成との關係については前に既に論述した。更に之と共に似現比についても殆ど間然する所がない。

能破に關しては能立缺減過性と立宗過性と因過性即ち不成因性不定因性相違因性と喩過性とを指摘顯示する立量並に顯過であるとなし、之に對して似能破は此の如き過の存しない正能立に對して誤つて指摘顯示するものとなすから、首尾一貫した論述である。陳那は似能破として十四過類を列擧するが、既にいへる如く、これ明に前代よりの遺物であつて、決して缺くべからざるが如きものでなく、因の三相によつて因明を一貫的に組織解釋する上から見れば贅物であるとするべきである。かかるものを全く捨去つた所に此論の効績が認められ、又それだけ前後始終を一貫せしめた組織となした優點が存すといへる。

以上天主の入正理論は因明としては殆ど何等理論的進歩を加へた點が存するものではないが、全體の要領を簡潔に組織し以て因明一般又は陳那の因明の入門書となした所になる意義を有するものである。陳那の正理門論が比較的難解の書であるが爲に、和漢に於ては因明は殆ど凡て此書によつて學習せられ従つて極めて廣く流行するに至つたものである。殊に慈恩の因明入正理論疏上中下三卷六冊即ち通稱因明大疏が存するが爲に一層其研究傳播を促したのである。然るに大疏の解釋説明は丁寧懇切に過ぎて却つて原意に近づかざらしむる點もあり、又明に誤解せる點もあり従つて我國に來つてから諸所に訓讀の如何はしきものも附せらるるに至つた。最近此書の梵文が發見公刊せられてこれ等の點の或

ものは容易に訂正するを得る便宜を得たから附録として梵文並に漢譯と邦譯とを併せて載することにした。讀者は之によつて精讀し以上叙説した古因明新因明の説を参照せば、恐らく正しい理解を得ることが出来るであらう。

天主以後 因明入正理論は南印度で作られたものであらうし、其後南印度に於て恐らく一般に流行したのであらうと考へらるることは建至城附近で出來たと推定さるるタミール文學の書中に其内容の全部が翻譯保存せられて居ることによつて推定せられ得る。玄奘も恐らく南印度旅行の際此書の梵本を得たのであらう。それは何れにしても、此書が作られて後幾何か中央印度にまで流行するに至つたかは全く明にするを得ぬ。同時に又陳那天主以後の佛教因明の状態が如何であつたかも明確でない。當時は因明を専門的に研究論述する學者は殆どなく、多くは實際の論争又は著述の上に之を應用する状態であつたと推定せらるる。此種の學者としては佛護(四七〇—五四〇)清辨(四九〇—五七〇)賢愛(四九〇—五七〇)護法(五三〇—五六二)勝軍(五三〇—六四五)其他名ある人にして皆然らざるはなしといふを得る程に多士濟々である。然しこれ等の學者が事實上如何に活用したかについては著述等が全部明瞭にせられない爲に確むることを得ないが、試に清辨の大乘掌珍論を見れば、全篇殆ど全く因明立量によつて論述せられ、因明一般の知識なくば其意味が理解せられ難い

程のものとなつて居る。冒頭に眞性に於て有爲は空なるべし、幻の如し、縁生の故に、無爲は實有ること無かるべし、起らざること空華に似たり、といふ二種の三支作法の比量を掲げ、之を因明的に解釋し、進むで他より起され得るあらゆる非難を因明的に反難往復して以てこれが正しい所以を示して研究修觀に資するのであるが、かかる意味に於て此書が極めて論理的なること確に類書を壓するものがある。然るに此書の中には因明作法の實例として明に五分作法を擧げて居るのを見る。此點から考へると陳那の説が必ずしも徹底して居ない如くでもあり、又其擧げて居る術語の或ものは時には陳那天主のそれと同一でないものも存する。或は實際の活用上遂に此の如くなるに至つた事情に由來するのであるかも知れぬが、實際活用として見ると、上掲三支作法に於て眞性に於て、とあるは注意すべきものである。これは眞性、即ち勝義諦に就いて有爲空を立つるのであつて、決して世俗諦に就いて主張するのではないことを顯はす爲に用ひたものであるから、之を簡別の辭と稱するが、この簡別の辭を用ふる點には既に稍無過の立量を得れば足ると考ふるに至らしむる如き弊害の起る基をなすものがあるともいへる。恐らくこれは清辨の發明でなくして殆ど當時の一般用法となつて居たものであらうが、後には猶細に考へらるるに至つた。護法も亦其大乘廣百論釋論の如き著書を頗る論理的に言詮はし、因明立量によつて論述して居る人であるが然し

時には最も重要なべき點が比較的に非論理的であることもある。例へば成唯識論に於ける大乘佛說論の論證にあつては、註釋者の補足を得てすら、必ずしも因明立量とならない如き、又は第七識存在の六論證を攝大乘論より採用して遂に全體として見れば不定因的になり終つた如きを擧げ得るであらう。更に賢愛については前に一言したことがあるが、勝軍に關しては所謂大乘比量の逸話が傳はつて居る。慈恩の因明大疏に、勝軍は四十餘年にして一比量を立てて云く、諸の大乘經は皆佛說なるべし、兩俱極成の非諸佛語所不攝なるが故に、増一等の阿笈摩の如し、と、之を其著唯識決擇釋の中に述べたが、久しく之を徵詰するものもなかつたのに、玄奘之を難じて遂に其因を改めて、自許極成の非佛語所不攝なるが故に、となし、これで初めて完全になるとなして居る。勝軍は賢愛から因明を學むだといはれ、又玄奘が就いて因明を諮問したといはるる人であるが、かかる人が四十餘年を費して右の一比量を立て、而も玄奘の一度の顯過破によつて缺點を曝されたといふ如きは殆ど考へられないことであるから、恐らく四十餘年にしてと讀まれて居る因明大疏の文が四十餘年前などの意味か又は前の一字を脱したか、或は其種類のことを誤聞したか、何れかであるべく、決して實際勝軍の如きが四十餘年を費して此一比量を考付いたのではあるまい。玄奘の顯過は恐らく正當なものといはれ得るであらうが、然し其訂正した因たる自許極成非佛語所不攝故を見

るに、ここに自許とあるはこれ即ち宗に簡別の辭を置くに對して因に置くべきものとせらるる簡別の辭である。此辭を附したとすれば此因は自比量たるを示し従つて又自派のみの許す説を詮はしたものであつて、他派の承認する所でないことを示して居る。故に又かかる立量に對する敵者たるものは他派のものたるを得ない。因は共許極成のものたるべきであつて、敵者の認めないものは因となすを得ないのが通則である。然らば敵者は自派中の或ものでなければならぬ。自派中に果してかかる敵者たり得るものが見出され得るか。若し存すとせばそは自派の説を奉ずるものとはいへないから、自派のものたるを得ない。結局簡別の辭を用ひて立つる作法の敵者は存しないことになり、因明悟他の目的は其効果を收め得ない。然らばこれ確に因明の遊戲でなくして何ものであるか。故に簡別の辭を用ふる立量の如きはせいぜい自派の説ではかかる論證が立ち得ることを示すに過ぎないもので、それ以外には何等得る所はないであらう。即ち單に無過の立量を得だにすればよいとなす意味に外ならぬことになる。此の如くなり來つた内面的經過を考察すれば、天主の能別不極成等の過を數へたことなどが稍横道的に重要視せられて簡別をなし、それを而も因にまで適用する如くになつたのである。然し陳那天主にあつては此の如き意味は全く存しなかつたのである。若し簡別の辭を考へるならば、例へば陳那天主の擧ぐる世間相違の如きは之を附するこ

とによつて無過となるであらうに、かかることは全く説かれて居らぬ點からも明である。更に玄奘は印度を出發して歸朝の途に就かむとする前、戒日王の催した十八日間の無遮の大會に於て全國學者の面前で、眞の故に極成の色は眼識より離れざるべし、自許の初三の攝にして眼の攝せざる所なるが故に、猶眼識の如し、といふ所謂唯識比量を立てたが時人敢て對揚する者がなかつたといふ。此唯識無境比量も簡別の辭を有するものであるから、之によつては外學小乘に唯識無境を承認せざるを得ざらしむることは出來ない。外學小乘其他大乘の學者等對揚する者がなかつたといふのは立量が單に無過であるといふのみのもので、決して此立量が悟他の効果を收めたことを示すのではない。因に自許の説のみを出して共許極成のものでないならば、因明一般から見れば、明に一種の過であるし、従つて又喩に於ても過が存する。また自比量たるものを其ま他比量なるかの如くに立量することも因明としてはあり得ることでないし、強いて立量すれば一種の過たるを免れないから、到底悟他の効を收め得ない。故にかかるものを提出することは無益の勞である。結局遊戲に過ぎないことであるが、それに一般的の過をすら伴ふとすれば殆ど何等取るに足る所はないであらう。因明大疏の傳ふる所では、新羅の順憬が右の唯識比量を見て更に自ら眞の故に極成の色は定むで眼識より離るべし、自許の初三の攝にして眼識に攝せざるが故に、猶眼根の如し、といふ

比量を作り玄舛に送つたが、既に玄舛歿後であつた。慈恩が之について種々に顯過をなすが、順憬の立量も、玄舛のものに對して、萬牛も動かすべからずともいはれて居る。ともかく玄舛と順憬との立量で相違決定となるから、支那以來の解釋では、兩因は猶豫の因であり不定であつて、俱邪たるものである。然し既にいへる如く、相違決定の前量後量が俱邪たることは思惟の法則上許されざることであるから、兩者は更に一層研究決定せらるべきものである。如何に研究決定せむとしても、因明一般の規則に一致しないものであつては、其對象とはなり得ない。

以上の如き逸話傳説から見て、當時の状態を判斷しても必ずしも不可はないであらう。玄舛は入印以前支那に於て因明に熟達して居たのではないであらう。當時支那に於ては左程に因明の一科が流通して居たのではなく、又左程に重要視せられて居たでもない。印度に入つて後玄舛は迦濕彌羅國で僧伽耶舍から因明論を學び、至那僕底國で毘膩多鉢臘婆から正理門論を習ひ、摩揭陀國那爛陀寺で戒賢から因明論集量論を教へらるる二回に及び、南憍薩羅國で一婆羅門から集量論を承け、又摩揭陀國低羅擇迦寺で般若跋陀羅に、同じく杖林山で勝軍に、因明について疑を諮決したといはれて居るから、此間に因明に熟達し遂に大乘比量唯識比量に其學殖を示すを得たのである。故に之によつて當時の印度の學者間に於ける

因明の状態を推定するを得るであらう。一言にしていへば、當時は、因明は決して正道による研究對象とせられて居らず従つて理論的發達又は改革進歩のなかつた時代であるといへるであらう。

法稱の論理學

法稱は玄舛が印度を去つた六四三年から義淨が印度に入つた六七三年までの間を其活動期となす人であつて、義淨によつて重ねて因明を顯はすと讃せられた如く、陳那以後の因明の大家であり、佛敎以外の學者によつては陳那よりも却つて一層多く其言が引用せられ、因明家として重むぜられて居る状態である。法稱の著述として知らるるものは量評釋頌(Pamāṇāvārttika-kārikā)量決擇(Pamāṇāviśāyā)正理一滴(Nyāyabindu)因一滴(Hetu-bindu)觀相屬(Sambandhaparikṣā)譯法(Vigrahanaya)他相續成就(Santānantarāsiddhi)等であつて、此中量評釋は恐らく主著ともいふべきもので、數々他に引用せらるるから一般に重要視せられたものなること明である。陳那の集量論に相當すと見ゆるし、集量論に基いて居る。これの一部分と觀相屬とは法稱自身の註釋も存する。正理一滴は梵文が發見公刊せられて居るが、其他は凡て西藏譯に存する。目下としては西藏譯の量評釋の内容が知られ得ないから、梵文の正理一滴によつて法稱の説一斑を見る外はない。此梵文は法上の註釋と共に一八八九年に初めて出版せられて以來數々出版せられ、既に優れた英譯も公表せられて居るから内容を

詳細に紹介する要もないであらう。全體は三章に分れ第一章には主として現量と比量の全體とを述べ第二章には自比量を述べ第三章には他比量を論じ又能破等についても言を費して居る。故に全體の組織は集量論に近いといへよう。現量の定義として分別を除き迷亂なきものといふは陳那天主とは稍異つて居るが然し迷亂なきを附加して明確になしたものであつて決して根本的に變つたものとせらるるのではない。そして此現量を四種となす點は天主と異つて陳那を其まま繼いだものであると考へらるるが他の比量一般については殊更にいふべきこともない。

比量を分つて自比量と他比量となし、自比量は自の爲のものであつて所比に對して三相の因より生じた智であるとなすが他比量はこの三相の因を言語に言詮はしたものとせられて居る。因の三相は、因が所比に於てまさしく存することと(*lingasya anumeye sattvam eva*)同品に於てのみ存すること(*sapakṣa eva sattvam*)と異品に於てはまささに決定して存せざること(*asapakṣe ca-asattvam eva niscitam*)とであるといはるるが、第一相の言詮はしは陳那天主の遍是宗法性とは少しく異つて居る。遍是宗法性は本來は宗法性のみで、勿論因が宗法たることの意味である。宗法性の元來の意味は因賓辭が必ず宗主辭の賓辭となつて居らねばならぬといふにあるが、然し數々いへる如く、因を一命題として觀察すれば、因賓辭が宗主辭即ち因主辭

たるものを包攝する關係でなければならぬといふ意味である。之を何故に前者の如くいふかといへば、印度的の考では宗主辭には多數の性質屬性が存し何れも皆賓辭となり得るが、其中で今因賓辭に存するものを取つたのであり、而もこの因賓辭となつて居る性質屬性は宗主辭以外の事物等の性質屬性でもあつて決して宗主辭に限るものではないから、従つて今因賓辭として擧げられたものが宗主辭となつて居るものの賓辭たる關係を有せねばならぬと要求的言詮はしをなしたものである。法稱は此意味を因が所比即ち宗主辭に於てまさしく存することと言詮はしたのであつて、意味は宗法性と同一である。所比と因賓辭との論理學的關係は一般的には後者が前者を包攝する場合と兩者が同延同義なる場合とが存し、新因明では因に關しては後者同延同義の場合を誤となすから、此意味を示す爲に第一相の言詮はし中に、まさしく、といふを附し之を所比の方につけずして存することの方につけたのであるとは註釋者の解釋である。即ちこのまさしくといふを所比の方につける場合には、のみ、の意味になり、因が宗主辭にのみ存することとなつて、例へば聲は常住なるべし、所聞性なるが故に、といふ九句因第五句が正しいことになる不都合が生ずるといふのである。然し存することの方につけたにしても九句因第五句を不正として排する意味は明確とはならぬと考へらるる。所聞性にしても所作性にしても又は勤勇無間所發性にしても所

比に於てまさしく存することに關しては何等の差異も發見せられないからである。故に宗法性も所比に於てまさしく存することも九句因第五句を排することを明示しない點は共通の缺點であるといはれ得るであらう。第二相第三相の言詮はしは殆ど全く同一であるが、註釋者は第三相にある決定しての語は前二相にも各附せらるる意味であると解する。法稱は更に此三相の因に各三種あるとなすが、三種は不可得と自性と果とである。此中、不可得とは例へば或特殊の場處に瓶存せず、可得、即ち感覺の生ずる條件具はるも不可得なるが故に、の如きもの、自性とは例へば、此は樹木なり、無憂樹たるが故に、の如きもの、果とは例へば、其處に火あり、煙あるが故に、の如きものといはれて居る。三種の中前者一は否定後者二は肯定であつて、之によつて因の性質を説明し、殊に否定の意味を重く見、爲に不可得を十一種に細分して論述するが、今はこれ等の詳しい解釋には立入らない。

他比量は三相の因を言詮はしたものであるが、つまり自比量を他に承認せしめむとするものである。そして他比量は形式適用の上で同法と異法との二種となるが、これは決して意味目的の相違ではない。同法の例として先づ存在し而も感覺の生ずる條件具はるも感覺せられざるものはすべて確に無と言詮はさるる物である、例へば或他の全く存在せずと知らるるもの即ち兎角の如し、而して感覺の生ずる條件の具はれる瓶が或特殊の場處に於て感

覺せられず、を擧げ、更に自性因の用法として存在するものはすべて無常なり、瓶等の如し、を掲げて之を純なる自性因の用法となし、又生ずるものは凡て無常なり、を自性たる法の別異による自性の用法となし、凡て所作性なるものは無常なり、はこれ添性の別異によるもの、となし、進むで果因の用法は例へば煙ある所には火あり、竈等に於けるが如し、而して此處に煙あり、であるとなして居る。之に反して異法の例としては、存在するものは感覺の生ずる條件具はらば感覺せらる。例へば一種の青色の如し、然るに此處に於ては存在して而も感覺の生ずる條件の具はれる瓶の感覺なし、といふを不可得の用法とし、無常性なきときは存在せざるか生起せざるか又は所作性なきかなり、然るに聲は存在するか生起するか又は所作性なるかなり、といふを自性因の用法となし、更に、火なき處には煙なし、然るに此處には煙あり、といふを果因の用法として擧げて居る。此の如き同法と異法とは表裏の關係をなすものであるから、一を言詮せば他は言はれなくとも含まれて居るのである。即ち、同法の實例として、存在し而も感覺の生ずる條件の具はるも感覺せられざるものは無と言詮はさるる物である、然るに此處には感覺の生ずる條件の具はれる瓶の感覺なし、の如く同法のもものが擧げられた時には意味上正當に、此處には瓶なし、と知り得るし、同様に又、存すと言詮はさるる物にして而も感覺の生ずる條件の具はれるときは即ち感覺せらる、然るに此處にはかかる瓶は

感覺せられず、といふ如く異法のものが用ひられた場合其意味上正當に、此處には存すと詮はさるる物存在せず、と知り得るであらう。因の三相についてかかる解釋をなすのは確に法稱獨得のものであるが、此中に於て注意すべきことはこれ等の實例が多くは皆第三喻支たる大前提に相當するものが最初に擧げられ次に因たる小前提に當るものが述べられて居ることである。法稱自身は恐らく意識的に形式論理學の大前提小前提斷案の順序を取らむとしたのではないであらうが、説明解釋の際かくならしめむとする傾向を表はしたことが一方には自然的又は必然的にかくなるに至る點があるが爲であらうが他方には印度に於ても後世彌曼蹉派の或者が三支の順序は何れを先となすも可なりと主張し又は斷然かかる順序を取らむとするに至る基を拓いて居るとも認めらるるものである。

進むで法稱は宗を定義するが、其點に於ては陳那と異なる所なく而も詳しく説明し、似宗としては現量と比量と一般の考と自語とに矛盾するものの四種を教へ、此點陳那天主の自教相違をも教へるのと異つて居る。然し能別不極成等を擧げて居ないのを見ると、此點では法稱は必ずしも天主の影響を受けて居るのではないと思はる。ともかく宗としては立者が所立として樂うて立て相違義に遮遣せられないものであるから、已成なると未成なるを能立としていはれたものと自ら所立として樂はざるものと不要をも言詮はすものと遮遣せ

らるるものとは宗とはならぬとなすのである。

因の三相の一つにても缺けば似能立であるしたとひ三相を言詮はしても立者敵者の兩者に對して不成或は猶豫ならば同じく過である。これ等の過についてはすべて九句因に基礎を置いて説くから根本に於ては陳那天主と異らないが、其中にも多少の異點が見出さる。第一相を缺く不成似因に兩俱不成と敵者不成と立者不成と猶豫不成と所依不成と有法不成とを數へて居る。敵者不成と立者不成とは隨一不成を兩者に分つて考へたものに外ならぬが分つ方がむしろ煩瑣に過ぎたものであり、立者不成は數へるを要しないものである。所依不成は、此洞穴に孔雀住す、鳴聲あるが故に、の如き場合、鳴聲が事實其洞穴にあるにあらざるを誤つたものとせらるるが、これは陳那天主のいふ猶豫不成所依不成と本質的に異つたものでなく、又有法不成は、我は一切處に遍す、其徳が一切處に感覺せらるるが故に、といふものとなすから、これ結局所依不成と異なるものでないといへるであらう。従つて不成似因には何等新なるものが加へられたのではない。次に不定似因については九句因で知らるる五種を説くが、不共不定については詳しく述べ、矛盾の性質までをも解釋して居る。更に相違似因についても九句因から知らるる二種を説いて居るが、所謂法差別相違因に關しては決して第三の相違因と認むべきでなくして、二種の中に含まるべきものとして之を獨立とは見

做さない。殊に宗の定義の中に自ら樂うてといふ時の樂うての語が所謂意許に關係して居るから、従つて因喩によつてそれが破せられ得る理である。此外に又第二相第三相の中一が不成で他が猶豫なるものを不定似因とし、兩相共に猶豫なるものをも不定似因として擧げて居る。前者の例は、或者は離欲なり、或は一切智者なり、説く人たるが故に、であるがこれに於ては第三相は不成であり、第二相は猶豫である。これ、一切智者と離欲とは經驗的には見出されないことであるから、言語能力等と結合するや又はせざるや確定し得られないが爲である。後者の例は、生命ある身體は我を有す、呼吸等あるが故に、であるが、佛教の立場から見れば、これ明に兩相ともに猶豫なるものに外ならない。此例は恐らく正理派の説に對してそれを排する爲にいはれたものである。

以上の如く不成に五種、不定に七種、相違に二種實は一種となるを説き、此中でも法差別相違因については陳那の説を退けたものであるが、更に又相違決定に關しても亦此の如きものは起ることがないから認めぬ、となして居る。法稱のいふ所では、前に述べた果と自性と不可得との三種によつて定めた理論の範圍ではかかるものは不可能であるから、陳那が之を説くのは一にこれ或派の教に基いたものであり、決して現に基く思擇に據つたのでないとなさむとするのである。法稱はここに實例を擧げて論じて居るが、其實例は殊更に創作的に

作られたものであつて、而も論式としては複雑であるから、今一一之を擧ぐることは之を省くであらう。ともかく陳那と雖決して全然之を獨立のものとしたのではなくして、かかるものも起り得るが現と教とによつて思求して決定すべきであるとなすのである。故に若し之を認めないとすれば殊更に之を詳論する要も必ずしも存しないであらうし、之に特に重きを置くとすれば却つて陳那の眞意を逸することになるであらう。此點から考へると、相違決定については陳那よりもむしろ或は天主の考が法稱の目標としたものであつたのではなからうか。

因は因の三相に據つて居るものであるが、因の三相を十分明にする爲に第三喩支が必要となるのである。此點には同時に喩は決して因の三相以外に獨立に考出されたものでないことが含まれて居る。これ等に關しても陳那天主と同一の考へであつて三支作法凡てを因の三相によつて一貫せしめて居る。然るに法稱は前に因について果と自性との種類を述べたのに基いて、前者の方面で、煙ある處には火あり火なき處には煙なし譬へば竈に於けるが如し、となし、後者の方面で、所作性ある處には無常性あり無常性なくば所作性なし譬へば瓶と虚空との如し、となす考を根本となし、以て因の第二相第三相が明確にさるるのであるとなすから、結局之によつて同喩異喩を解釋せむとするのである。進むで同喩の誤としては、所

立不足と能立不足と俱不足と猶豫所立法と猶豫能立法と猶豫兩俱と無合と不詮合と倒合との九種を擧げて居るし、又異喩の誤として、所立不遣と能立不遣と俱不遣と猶豫所立遣と猶豫能立遣と猶豫不猶豫兩俱遣と不離と不詮離と倒離との九種を擧げて居る。此中、同喩の誤の初三は、聲は常住なり、無質礙なるが故に、(一)業の如し、(二)極微の如し、(三)瓶の如し、よつて知らるべく、猶豫所立法は例へば、(四)此人は貪等を有す、談話をなすが故に、一般人の如し、よつて、猶豫能立法は例へば、(五)此人は死すべきものなり、貪等を有するが故に、一般人の如し、よつて、又猶豫兩俱は例へば、(六)此人は一切智者ならず、貪等を有するが故に、一般人の如し、よつて例解せられて居る。無合は例へば、(七)話者たるものは貪等を有す、立者敵者の如し、不詮合は例へば、(八)聲は無常なり、所作性なるが故に、瓶の如し、倒合は例へば、(九)無常なるものは凡て所作性なりとなすものと例示せらるる。これ等の九種は凡て嚴密な場合を標準として考へられたものであるが、然しかく嚴密に考察すれば、四五六七八の如きは必ずしも別立しなればならぬ理由はなくなるであらう。殊に似喩は因の過を伴うて居るものであるから、多數を立てる要はないと考へらるる。更に異喩の誤の中、所立不遣等の三は前の宗因に對して、(一)極微の如し、(二)業の如し、(三)虚空の如しとなす例により、また猶豫所立遣は、(四)迦毘羅等は一切智者ならず、又は信賴すべき仙ならず、一切智者たり、信賴性たる因となるべき確實なる根據

を示すに足る教説なきが故に、一切智者たり或は信賴すべき人は天文學を教ふ譬へば、勒沙婆伐駄摩那等の如し、により、猶豫能立遣は、(五)某甲は三明を有する婆羅門の信すべきものならず、貪等を有するが故に、信ぜられざるものは凡て貪等を有す、譬へば、喬答摩等法論者の如し、により、猶豫不猶豫兩俱遣は、(六)迦毘羅等は離貪者ならず、貪欲執拗を有するが故に、離貪者には凡て貪欲執拗なし、譬へば、勒沙婆等に於けるが如し、により、また不離は、(七)彼は離貪者ならず、話者なるが故に、離貪性ある處には話者なしにより、不詮離は、(八)聲は無常なり、所作性なるが故に、虚空の如し、により、最後に倒離は、(九)所作性ならざるものは常住なり、により、例解せられて居る。これ等も亦かく多數を別立せねばならぬのではなからう。凡てかかる似喩によつては因の三相並に其三種を正確に示すを得ないから、三支の凡ては因の三相に一貫せられて居るとなすのである。

最後に能破と似能破とを極めて簡単に附言して居るから、これより以前の他比量の説が凡て能立と似能立とになると考へられて居るのである。然し自比量は特に一章として説述せられ而も現量比量とは別立せられ、そして現比二量の方よりもむしろ他比量の方に一層密接に關係せしめられて居るから、全體を八門又は六門となす説とは多少異つて居るのである。

以上法稱の説の中知られ得るものについて略説したのであるが、正理一滴が果して法稱の主著たる量評釋頌に對して如何なる關係に立つか明確でないが爲に、正理一滴に據ることによつて恰も正理門論によつて集量論の内容の全體を彷彿せしめ得るが如くになすを得るや否や判明しないのは遺憾である。量評釋頌は六品より成ると推定せらるるが、法稱自ら初三品に註して量評釋註と稱し、後三品についてはデーゼンドラ・マティ(又はブッディ或はボーデー)(Devendra-mati, -buddhi, -bodhi)が註して補充完成したと見ゆるが、此全體も量評釋註と稱せらるるし、デーゼンドラ・マティの弟子シャーキヤ・マティ(又はブッディ或はボーデー)(Sākya-mati, -bodhi)は量評釋廣註を作つて初三品と後三品との註を解釋し、又シャンカラ・ナンダ(Saṅkara-nanda)も量評釋廣註を作り、更にシャンカラ・ナンダとヤマリー(Yamāri)との弟子プラヂニャーカラ・グプタ(Prājñakara-guṇḍya)は量評釋を直接に解釋して量評釋莊嚴を作り、其弟子ヂナ(Sūryagupta or Ravigupta)は量評釋註を著はして第二品を釋し、量評釋廣註中第三品を著はして第三品を釋し、又ヂャマリー(Jamāri)は量評釋莊嚴に對し其廣註極正清淨を作つたといはれ、何れも西藏譯に保存せられ、此中の或ものは不完全であるといはるるが、ともかく量評釋が後世まで研究解釋せられたものなることを確實に證明して居るから、將來内容一般が明

にせられた場合には陳那天主との學說上の關係も明瞭になるであらう。然し梵文の諸書に量評釋頌が數々引用せられて居るから既に學者によつてこれ等を蒐集することが企てられ、又西藏譯を出版し梵文引用を對照して學界に送出す計畫も進みつつある状態である。これ等によつて量評釋の内容が明にせられない間は法稱の因明史上の實際の効績は確實に明にするを得ぬ。故に猶將來光を輝かすべき人である。

法稱以後の状態 法稱以後は印度佛教の一般形勢も明瞭でない時代となるのであるから、因明の狀態も亦暗黒である。唯此間に於ても少くとも右にいへる量評釋の註釋者複註者其他陳那法稱等の大家の著述を註釋した人々は因明に達した人であつたに相違ないと考へらるるのである。然し註釋者複註者の間に於ては因明の理論學說の進歩發達の著しきものがあつたとは期待せられ得ない。此の如き時期に於ても、今までに知られた點のみでいふも、猶且つ少くとも二の重要なことを逸するを得ない。七〇〇—七六〇年頃にシャクンタラクシタ(Sānarakṣita)があつて眞理要集(Tattvasaṅgraha)を著はし弟子蓮華戒が之に註したが、此書は多數の學派の説を批評し其間に現量比量等の説をも詳述し、陳那法稱等の説に基きながら清新な論述をなして居る。未だ之に關する何等詳しい研究もなされて居ないが爲に内容についてとかくの議論をなすことを得ぬが、論述其ものが既に頗る論理的に嚴密であ

るし、從來全く知られなかつた人物學說をも保存して居るから、全體を研究すれば因明其他各方面に於て思はざる收穫を得るであらう。又九五〇年前後頃にラトナーカランチャーンティ(Ratnakarānti)があつて内遍充についての論書(Antaryāpitsamarthana)を作り、アショーカ(Asoka)が全體なるものを否定し又同なるものを破する二書(Avayavinīkaraṇa, Sāmānyadūṣanadīkprāsāritā)を著し、ラトナキールティ(Ratnakṛti)が離に關する一書と刹那消滅に關する二書(Apoha-siddhi, Kṣanabhaṅgasiddhi)とを製したが、何れも簡潔明晰に論じた良書として其梵文が出版せられた。ラトナキールティの離に關する書即ち離成就論は其中に法上(Dharmottara)の説に反對して居るが、法上は法稱の正理一滴に註釋し、其梵文の發見公刊せられた人であつて、西藏譯の中に其著たるもの少くとも八部が保存せられ、其中には離餘(Anyāpoha)又は離に關する論書があるから恐らくこれと關係があるのであらうし、又刹那消滅成就論も存するから、ラトナキールティの書もこれとも關係が存するのではなからうか。法上は法稱の量決擇にも註釋し、其他獨立と見ゆる論をも著はしたのであるから、法稱の系統として九世紀中葉に活動した學者であつたのである。

右の如き事情を諸方面に於て考へて見ると、約七〇〇年以後印度佛教頽廢の時期に入つて後に於ても、法稱等の學說に基いて種々に研究せられ、而も幾分は因明以外の點にまでも歩が進められたことが推定せられ得る。蓋し陳那前後から法稱前後に於ても佛教の新因明と外學の論理學者との間には互に論難の往復が頻繁であつたが爲に、因明論理を適用して外學の學說中論理學に關係多きものを論争するにも至つたのである。然し因明の理論の發達としては殆ど何等知らるる所なく、唯僅に外學の論難の中に佛教者の或者は單に因明のみをいへば宗は之をいふを要せぬと主張するものがあつたと傳へられて居ることが知らるるのみの状態である。かかる説が果して何人によつて主張せられたかは到底之を明にすることを得ぬが、恐らくかかる説は、外學の或ものが宗因明の順序は何れにても差支ないものであるとなし、更に寧ろ因明の順序となすべしとなした説のあつたに對して言出されたものであらう。因明の順序となす説は彌曼蹉派の末流の唱ふる説であるが、若しかくなすとせば西洋の形式論理學と同一なものとなつたのであるし、純粹に自比量となり推理となつたのであつて、印度論理學が論證であることに基いての種々なる特色は殆ど失はれ去るに至るものであるし、そして若し大前提小前提として因明を言證はしたとせば、斷案としての宗の意味する所は既に大前提中に含まれて居ることに外ならないから、宗を言證はすは重言の失であり、不要の言に過ぎぬとなすことを意味するものに相違ない。即ち佛教者の或者の説といふは彌曼蹉派の末流の説に對する一種の顯過であつたものであらうと考へ

らるる。然し此の如きことすらも一〇〇〇年以後に於ては全くなつた如くである。

外學に於ける形勢一斑 印度論理學としては正理派の説が代表的のものとなるべき理であるが、實際としては其學說論理學は陳那の新因明に劣るものである。蓋し正理派としては根本の經典たる正理經が古い時代に定型を得て、而も論理學としては甚だ精密でない組織によつて學說を纏めたが爲に、たとひ正理派としては其派の一般性質上かかる組織を取らざるを得ざるものがあつたに據るとしても、後世永く此組織が奉ぜられて遂に論理學的の發達が沮害せらるるに至つた形勢である。プーッヤヤーナの註釋も經の意味を明瞭にしたのみならず論理學の上に於ても多少の發達をも示したが、大局的には進歩發達の著しいものはなかつたといはねばならぬであらう。續いて經と註釋との説が世親並に陳那によつて批評論難せられた爲に、五五〇—六〇〇年頃にウディョータカラが出でて正理經評釋を作つて世親陳那の説を退け以て從來の正理經の説を發揮せむとしたが、時代と學說との進歩上遂に世親陳那の論理學の中心點たる因の三相の説を採用し、従つて從來の五分作法を用ひながらも、從來のそれとは論理學的性質を異にするものとなすに至つた。ウディョータカラに於ては因の三相説は直接には世親から取つたものであらうと考へらるるが、然し陳那の新因明が殊に重大視せられた關係上取るに至つたものであらうから、ウディョータカラに

於ける陳那の影響は頗る強力なものである。ウディョータカラの説は法稱によつて批評排斥せられた所があるが、法稱の説は又九世紀後半にブーチャス、パティミシュラの爲に、陳那の説と共に論難批評せられて居る。十世紀に至つて正理派にはウダヤナやチャヤンタが出でて活動し、十二世紀にはガンデーシャが出でて新正理派を立て、ミティラー派と呼ばれるものになつたが、ミティラー派は十五世紀からはヌッディヤ派となり、爾來註釋複註を事とする煩瑣極まる學風となり、遂に十九世紀カルカッタ大學の設立以來全く頽廢するに至つた。然し一度因の三相の説が導入せられて以後は何れの書又は系統に於ても之を認めないものはない。

正理派と姉妹派と認めらるるに至つた勝論派は陳那の後輩としてプラシヤスタパーダを出し、此人が初めて因の三相説に基く此派の論理學を組織した。この因の三相説が果して陳那から採用せられたものであるかどうかについては學者の間に議論も存するが、然し陳那の新因明の影響のあることは到底拒むに由なく、而も天主の影響すら認めらるる程である。相違決定を却ける説の如きは陳那天主を豫想せずしては起り得るものでなく、又他を却けるに急なる爲に論理學的に不正確なる解釋をなす如き、到底獨立に創説したものとは考へられぬ。これより以後此派には著しい活動がなく、十二世紀以後は新正理派に融合するに至る状態であり、これが爲に遂に正理派と姉妹派なる如くに見做さるるに至るのである。然し

此派としても同じく因の三相の説はブラッサタバード以後奉ぜらるる所である。更に注目すべきは彌曼跋派である。七世紀にクマールラとブラバーカーラとが出でて此派は俄然として盛となり又従來比較的に等閑にせられて居た知識論論理學の方面に於て面目を一新するに至つた。殊にクマールラの著書には因明論理學の多くの説を集成し而も凡てを頗る論理的に論述して居るものがあり、其中には陳那法稱の説を採用して因の三相の説はいふまでもなく更に細なる説までも取つて居る。ブラバーカーラの著書は猶未だ公にせられて居らぬから明瞭でないが、然し其弟子シャーリカータの著書から見れば陳那法稱の説を取り之を基として更に論述をなすものなることは明である。クマールラ系統のパールティサーラティミシュラの書と共に八世紀から十四世紀に至るまでの此派の因明論理學の説を窺ふに足るものである。故に此派の説も因の三相の説によつて印度論理學の流れの中に入つたものなることが判る。

其外のものとして數論派瑜伽派並に吠檀多派は因明論理學の方面に於ては比較的に関係が薄いから、一一之を明にするを得ぬが、然しこれ等何れも苟くも因明論理學のことを説く以上は因の三相の説に基いて居ないことはないといへる。更にこれ等よりも重要なるは耆那教である。耆那教に於て陳那の影響を受けて論理學を組織したのはデイヴァーカーラであ

つて、全く因の三相の説に基いたものである。爾來耆那教に於ては論理學者並に其著述が繼續的に出でて新なる研究も行はれ、佛教の新因明と正理派中心の論理學とに相對して耆那教の論理學が一系統をなし、此三系統によつて印度論理學の殆ど凡てを盡し得る状態である。耆那教の論理學研究は天主の因明入正理論並に法稱の正理一滴及び法上の其註釋までも研究傳承し、それ等の梵文を保存して居たが爲に現今に至つて天主法稱の原著を見るを得るのである。

以上佛教以外に於ける論理學研究の状勢を概見するに全く陳那の新因明の影響を蒙らないものはいもない。これによつて陳那の新因明は印度論理學史上に於ては單なる改良又は發達進歩のみではなくして全くこれ一の革命であるといへるものである。従つて佛教論理學の意義も重大であるといはねばならぬ。

支那及び日本の状態 支那に印度の因明論理學の幾分にも知られ得たのは恐らく羅什の翻譯が最初をなすといふべきであらう。羅什の譯した中論百論には註釋者青目婆藪が比量について三種のこと等を述べて居るから、これ即ち因明の一部と見做し得るものであらう。然し實際因明の一部に過ぎないもので、纏まつたものとしては吉迦夜の方便心論があつて、これが眞の最初をなすといへるであらうし、佛教論理學と稱せられ得るものであつ

た。然し其翻譯が正確でないが爲に支那の人人に論理學的理解を與へることは不可能であつたに相違ない。又已にいへる如く北魏時代に順中論が譯されて因の三相の説も存したのであつたが實際上それが如何なるものであるかについては譯者を始め一般支那佛敎者の洞見し得る所ではなかつたと考へらるる。降つて眞諦によつて如實論が譯され、世親の因明の一斑は紹介せられたのであるが翻譯の當時此論が原梵文全部を具へて居たか又は現今の如く原書の後部のみであつたか明確でない。然し當時來支の印度佛敎者は既に因明については深い理解ももつて居たに相違ないと考へらるることは達摩笈多が來支の途上沙勒國で如實論を講じたといはるることから判るであらう。然し眞諦すら陳那の新因明には精通しては居なかつたと思はるるから、新因明の輸入は唐代玄奘によつてである。玄奘は歸朝の翌々年即ち貞觀二十一年(六四七年)に因明入正理論を譯したと傳へらるるが、其前年から瑜伽論を譯し始め貞觀二十二年に譯し終つたといはるることから見れば此時已に新舊因明が紹介せられたのである。更に貞觀二十三年には因明正理門論大乘掌珍論を譯したといはれ、永徽六年(六五五年)には呂才が因明註解三卷立破義圖一葉を作り、神泰靖邁明覺の三註を難じ、一騷動となつて遂に勅によつて玄奘と對論して辭屈したと傳へられて居るから、當時既に三人の註釋も作られたのである。此三家の註は恐らく入正理論の註であらうと考

へらるるのであるが、他方に於ては正理門論の註も玄奘門下によつて作られ又入正理論の註を作つたものもある。現今傳はる完全なものは慈恩の作つた入正理論疏上中下三卷各本末合せて六卷のもので通稱因明大疏である。正理門論は難解であるから後世に於ても一般には研究講讀せられずして敬遠せられたと考へらるるが、入正理論と大疏とはよく研究講述せられ、因明を學ぶといへば殆ど全く之にのみ據る如くになつたものである。従つて因明の學問は慈恩が開祖たる法相宗に附隨し、相宗の講學には缺くべからざるものとなつた。之によつて因明の我國への傳來も法相宗の傳來と共にあつたのであるし其講學も全く相宗のそれと併行はれたのである。然るに慈恩の大疏は、其註解極めて丁寧親切なるにも拘らず、正理とは諸法本眞の體義又は諸法之眞性で、入正理はこれに導入する門であると解釋して居るのでも判る如く、論理學的に解釋すること甚だしく、徒に過誤の細分などを煩雜にし、又四相違段の註釋の如く誤解して何等因明的意義を發揮しない缺點を有したから、此大疏を標準となす後世の因明の研究解釋は論理學的發達として見れば殆ど何等見るべきものを出さしめなかつたといはねばならぬ。慈恩自身實際に因明を正確に適用して居ないと考へしむる明證は其著唯識二十論述記の中に於ける因明の應用解釋が甚だしい不正を犯して居ること我國豐山派の學者林常並に戒定の唯識二十論述記權衡鈔並に二十唯識帳秘錄

のいふ所によつて知られ得る所に存する。權衡鈔帳秘録の批議顯過の一一が果して凡て正當なりや否やは必ずしもここに保證せられ得るのではないが、其いふ所から見れば、慈恩の因明の誤用は諸所に指摘せられて居る。玄奘入室の直弟たる慈恩が既に此の如くであるとするれば、之に典據する研究應用が正鵠を得ないことは蓋し止むを得ぬことであらう。前にいへる如く、玄奘の因明の理解が當時の印度の學者の穿鑿煩瑣な解釋適用に禍せられたものであつたのである。此の如き事情であるから、支那日本に於て千年以上に亘る間に著作せられた幾百部の因明註釋書も論理學的發達に寄與する所殆ど全くなかつたといはねばならぬのは誠に遺憾の至りである。

結 論

前來序を追うて論述した所は全く形式論理學に相當すといふべき方面のものであつて、實際としては形式論理學以上に亘つた點もあつたかも知れぬが、それは印度的に考へられて居る論理學であるが爲であつて、決して學としての性質の相違に據るのではない。従つて佛教論理學として廣く佛教一般を觀察すれば、以上の如き形式論理學的の因明のみで佛教論理學が盡きるとはいへないであらう。即ちかかる形式論理學的な研究以外に又はそれよりもむしろ佛教としては重要なべき佛教論理學が注意せられねばならぬであらう。かくいふ意味は龍樹の中論に代表せらるる空の論理學を指すのであつて、一切皆空を立つる論理學は、たとひ形式等を具備しないものであつても、佛教論理學としては決して忽諸に附すべきものでない。然し本書としては、既に最初に明言した如く、形式論理學的のもののみを扱ふのであるから、他の方面のものには觸るる要はないのであるが、以下多少これに關説するであらう。

彌勒無着世親の系統は後世瑜伽行派となり、龍樹提婆羅喉羅の系統たる中觀派と相對立

し後者が内外俱空を其説の綱格となす無相大乘なるに反して、前者は外空内有を學説の骨子となす有相大乘であるともいはるるが此の如き對立相違は全く六世紀半頃以後のことであり、而も兩派の一部分の説のみを基としていうて居るに過ぎないものであるから、決して之を以て右の六論師の上に適用して見るべきでない。彌勒無着世親の學説の上で見れば其根本は皆空説と異なるものでなく従つて内外俱空の考が基礎である。彌勒でいへば大乘莊嚴經論中邊分別論金剛般若經論に於て確にそれが明にせられて居るし、無着ならば攝大乘論によつて知られ得る。無着は順中論に於て因の三相の説を知つて居たことを示すが、既にいへる如く、之を採用することを敢てしなかつた。何が故に採用しなかつたか。此點は順中論に於て無着自身が述べて居る如き理由によつたには相違ないが、然し一步進めて考へると、順中論は元來順中論義入大般若波羅蜜經初品法門と名づけらるる論であつて、龍樹の中論の義に基いて論述して居るものであり、従つて中論が代表する空の論理學が其論法の全體又は基礎をなして居るものであるから、既に之に據る以上は、形式論理學的の論法などを今更採用する必要もなかつた爲であると推定せられ得る。無着の趣意を此の如くに考察することによつて佛教論理學のいはば二方面ともいへる形式論理學的のものと空の論理學たるものが區別的に認められ得ることを理解し得よう。世親は彌勒無着の前記の著述中順

中論を除いた四書其他に註釋し各の眞意を闡明して居るし自ら獨立の著書も多いから空の論理學に精通して居たことは更めていふまでもない。陳那も本來瑜伽行派の人であつて彌勒無着世親の學説を奉じて居たのである。瑜伽行派の人としては陳那の次に無性があり無性の次に護法があり戒賢玄奘と相承けてこれが瑜伽行派中の一系統をなし、以て德慧安慧の一系統其他と相對するに至つたのであらうと考へらるるが、然し瑜伽行派の人としても陳那の如きは瑜伽行派の初期とも見るべき時期に屬し、明に中觀派と相對立し相諍ふ時期以前であるから、少くとも無着世親の眞意を曲ぐる所なくよく遵奉して居たに相違ないと考へらるる。陳那が佛教者としての本領たる瑜伽行派の唯識説に關しては、其著書の示す如く、内外俱空の考を根本となして居たのであるから、其新因明の學説も、識の自體分が轉變して見分相分となつた上に於ての見相二分の關係を觀察して立てられて居るものに外ならないのである。若し夫れ識の轉變が斂まつて相分見分自證分が一識に歸したならば、遂に因明の適用せられ得る所はなくなるのであるし、更に内の有としての一識が、外の空と同じく、泯滅して内外俱空となるならば、これ即ち空の論理學の徹底した所である。法稱に於ては、法稱も瑜伽行派の人であるとは考へらるるが、其唯識説が全く不明である爲に、果して空の論理學が幾何か徹底せらるることになつて居るかを知ることが得ぬが、陳那にあつては疑

もなく空の論理學の徹底が其全人格の目的的のものであつたのである。唯識說一般としては、古い時代から少くとも陳那の時代に至るまでに於ては、一切法即ち依他性分別性眞實性の三性應知に悟入する唯識觀の實踐の根本に空の論理學が活躍せしめられて居るのである。依他性分別性眞實性といふと空といふとは何等異つた意味ではないから、三性應知に悟入することは空の論理學の適用實踐に外ならないのである。故に瑜伽行派の人としての陳那はむしろ空の論理學を目的となして居たと見ねばならぬ。因明は、たとひ新因明であつたにしても、主として分別性の上に於て立てらるるものであるし、如何に廣範圍に解しても、依他性に關係して成立つて居る以上であることは出来ないから、到底眞實性にまで及ぶものでない。

空は緣起相依ともいはれ諸法無我又は人法二無我ともいはるると同じであるが、中論に於ては非有とも非無とも非有非無ともいはれて居る。空の文字表面の意味は無即ち非有であり従つて否定を意味するに相違ないが、然し非無とも非有非無とも言詮はさるる如く、眞の意味は決して否定のみに終ることを指すのではない。若しくは否定の意味となさば、否定の否定の否定の如くに徹底的にどこまでも否定をなし行くを指すと見るべきである。他の方面からいふと、佛教の或派では三世實有法體恒有を主張したが他の派では之に對して

現在實有過未無體を唱導した。後者はいふまでもなく前者に對する否定であつて、一切法は凡て現在一刹那のみ實有であるとなすのである。三世實有法體恒有の考は一切法と自己とが相對し而も一切法が横列に、いはば壇上にでも陳列せられて居るかの如くになつて居るのを、自己が其一端から他端へと動き行きつつ眺め、自己の通過した部が過去、今通過する部が現在、將に通過せむとする部が未來なるかの如くに見るものであるといへようが、現在實有過未無體の説は自己と一切法とを對立的となさず、むしろ自己を一切法の中に入れて而も自己と一切法とが共に一刹那一刹那連續して動き行く如くに考へるものといへよう。故に自己を含めた一切法が不斷に連續し行く外には何物も存しないとなすのである。即ち刹那の不斷の連續である。然し此説に於ても猶未だ自己と一切法とが完全に融合して居なくして對立觀の痕迹を留め従つて實體的に見る固定觀を脱して居ない。故に之に對する否定が空の論理學の最初の適用となるのである。此點が一應非有とせらるる所たるに外ならぬ。然るに一般的には一度對立觀固定觀が否定せらるると更に其空非有に留まつて同じく一種の對立觀固定觀に陥るから進むで之を否定し、否定は繼續せらるる。そこを非無とも非有ともなすのである。三世實有法體恒有の考は一種實在觀的固執であり、現在實有過未無體の説は概念的把握の範圍を離れて居ないが、空の論理學は實在的固執は無論のこと概念

的把握をも離脱せしめむとするのである。自他の對立が全く混び概念的の理解の行はれない空空の上の一切は一が即ち一切一切が其ままたる關係として現はるるであらう。既に概念的の理解把握でないのだから直にこれ實踐修觀のことではなければならぬ。空の論理學は全く實踐である。佛教の用語としての學なる文字の意味は決して單に概念判斷の組織せられた體系の如きものを指すのではなくして實踐躬行を指すのであるから、此意味に於て佛教論理學を解すれば、空の論理學が眞に佛教論理學と呼ばれ得るものであるともいへるであらう。

(八・四・二二、亡母七回忌之日)

附 録

梵文因明入正理論

梵文因明入正理論について最初に之を發見し研究し出版せむとした人はミロノフ(N. D. Mironov)氏である。氏は一九〇九—一九一〇年に此論の寫本を手にし一九〇九年に公刊せられたサティーシヌチャンドラギディヤブーシヤナ(Sati's Candra Vidyābhūṣana)の中世印度論理學史(History of the Medieval School of Indian Logic)によつて研究し此論の發見著者註釋者等についての一論文を草して印度の雜誌に掲げた。不幸にして氏の論文は學者に知らるる所がなかつた。氏は又此論の梵本を出版せむとし佛教文庫(Bibliotheca Buddhica)の中に豫告をなしたが、然し世界大戰後氏は故國露西亞を去つたが爲に遂に之を成遂ぐるを得なかつた。元來ギディヤブーシヤナは此入正理論を西藏譯によつて研究し内容梗概を前記の著書中に述べたのであるが、梵文は全く散逸したと考へ、爾來氏は最後までかく考へて居たと見えて一九二一年其印度論理學史(History of Indian Logic)が遺書として公刊せられた中にも同様に散逸したと述べて居る。然し此論の梵本の存することは既に以前からビュラー(Bühler)キールホ

ルン(Kielhorn)バーンダールカール(Bhandarkar)諸氏の梵本搜索目録中にも掲げられて居ることによつて知られ得るといはるるから、其後印度に於て此論に注意し其寫本影本も數々集められたと見ゆる。一九二〇年頃にダラール(C. D. Dalal)氏がドゥルヴ(A. B. Dhruva)氏に梵文入正理論の寫本を提供して出版せむことを請うたのでドゥルヴ氏は恐らく此論の西藏文をも出版するを便とし其事業を他に分擔せしめて、共に出版せむとし、バロダに於て出版すべきことを豫告した。これは遅くも一九二三年以前のことである。然るに其公刊は學界の期待に反して遷延し西藏文は一九二七年にギヅシェーカラ・バッターチャーリヤ(Vidhushekhara Bhattacharya)氏によつて出され、梵文は漸く一九三〇年に前記ドゥルヴ氏によつて公にせられた(Gaekwad's Oriental Series, Baroda, No. XXXVIII, Nyāyapraveśa, part 1; XXXIX, Rigs. par. h. jng. pah. sgo, part II.)。ミロノフ氏は一九二七年頃には此梵本の印度で出版せらるることを知つたが、一九二八年には歐洲に渡り其後佛國にあつて一九三一年三月に至つても猶未だ入正理論梵本の出版を見なかつたし、又それを知らなかつたので再び自ら其公刊を企て其年の通報(T'oung Pao)誌に梵文を發表するに至つた。かくして今や學界は入正理論の梵文二本と西藏文一本との公刊を有することになつたのであるが、これ等を互に比較對照すると相互の間に出入相異があつて何れも猶未だ定本となるを得ないと考へらるるのは甚だ遺憾なことである。

入正理論については最近數年間其著者及び正理門論との關係等の點に於て東西學者の論争の焦點となり遂には正理門論の英譯や入正理論の前記の出版となり其間に從來知られなかつた種々なることが知らるるに至つた。玄奘三藏が六四七年此論を漢譯して以來此論の梵本の註釋については何等いはるる所がないから恐らく玄奘三藏在印當時には註釋書はなかつたのであらうし、よしむばあつたとしても玄奘三藏は之を知らなかつたし將來もしなかつたのであらう。然るに其後に於てか又は其當時からか此論は頗る流行し註釋書も多數作らるるに至つたらしい。十世紀頃カシュミールの佛敎者アルチャタ(Arcata)の作つた註釋がよく知られたものであつたと見ゆる。此アルチャタは西藏大藏經因明部にアチャタ(Acata)とせられ、法稱の因一滴に對して作つた註(Hembinduvivarana)一部が保存せられて居る人である。故に因明に精通し爲に入正理論にも註釋を作つたのであらう。然し入正理論には此外にも猶數部の註釋も存したのであるが、現存のものとしては耆那敎徒ハリバドラ(Haribhadra)の註(Vṛtti)が最古であり、知られたものとしては唯一のものである。此ハリバドラは十世紀頃の人であるが、自らは此註を、弟子の爲の書といふ入正理論廣註(Siṣyāhita nāma Nyāyapraveśakatīkā)と呼んで居る。そして此註には同じく耆那敎徒パールシュワデーヅ(Pārsvadeva)の複註(Pañjikā)とシニリーチャンドラ(Sricandra)の複註(Tippāna)とが存し、後者は一一一二年に前

者は一一一三年に書かれたものである。之によつて入正理論は十一世紀以後は耆那教徒の間に於て重要視せられたものなることが知られる。以下の梵文校訂にはハリバドラの註を用ひ、之をVの略符で表はすこととしよう。又マニメーカライ(Manimekhalai)に入正理論の内容が述べられて居る點から見れば、此論は南印度に於てタミール文學の中にも流行して居たことが知らるるのである。

西藏譯の入正理論は二部存する。一は梵本より直接に譯したものであるし、他は玄奘三藏の漢譯から譯したものである。従つて二本の中では前者に従ふべきで、西藏本の校訂出版者も前者を取り、後者は参照比較に用ひて居るのみである。然し校訂出版者は梵本の一寫本をも用ひ、第一に序文に於て入正理論の著者其他に關して論じ、第二に西藏譯本文を出し、第三に西藏譯二部梵本一寫本並に漢譯の間に於ける相異等についての對照研究(Comparative notes)を掲げ、最後に諸種の索引附録を附して居る。今これ等特に對照研究を通覽するに梵本は唯一部の寫本のみであるから頗る不満足のものである。これは固より梵本を主となす目的でないから諒とすべきであるとするも、漢譯に關する點については遺憾な點が甚だ多い。漢字漢文を誤讀し而も漢字漢文を梵語に還元したものは殆ど凡て正鵠を得ないと評せられても止むを得ない程度のものである。思ふに此學者の漢字漢文に關する知識の程度ではか

かる研究に之を用ふるのが無理であるといふべきで、玄奘の漢譯文上の運字の妙味や翻譯の苦心や其手腕などについては殆ど窺ふを得ざるものであるから、何等の顧慮も拂はれて居らぬ。例へば因の三相の遍是宗法性といひ、同品定有と異品遍無とに於ける定と遍との用法といひ、此學者の想像にも上らなかつたことであらう。遍是の遍も遍無の遍も共に普く(vatya)とし、定有の定を決定(niscaya)となして居る如き明にこれを示して居る。然し西藏文に對する造詣はこれ以上であるに相違ないから、以下の梵文校訂の場合にはTの略符によつて参照するであらう。

ドゥルグ氏の梵本出版は第一部序論に於て此論の著者問題や陳那に關すること等從來諸學者の論じた所を擧げて論じ、氏自身の意見を述べ、又入正理論の註釋や並に出版の基いた四種の寫本について説き、第二部に梵文入正理論とハリバドラの註及びパールシュワデーヴの複註を出版し、第三部に於て論と註と複註並に關係書によつて論の各節の詳しい比較研究をなして居る。校訂出版者は確に四種の寫本に基いて校合をなした筈であるが、奇なることには各寫本間の異字異文等については全く何等記さることなく、論の本文が註譯中にある本文と異なることも少くないにも拘らず、凡て其ままとなし、爲に本文の意味が不正確になつて居るもあるし、重複もあり、誤植もあり、殆ど批評的出版たる點なく、何れかの一寫本の

再出に過ぎない如きものである。故に更に一度批評的に註譯を基として改訂すべきである。以下之に基く場合にはDの符號を用ひ、註譯はVとして用ふる。

ミロフ氏の出版は二種の寫本に基いたのであるが、二種の何れもドゥルグ氏の用ひた四種とは異つて居るが如くである。其中の一種はハリバドラの註を有し又複註の抜萃も欄外に記されて居る。出版者は之をシュリーチャンドラの複註であらうというて居るが然し實際はパールシュワデーヅの複註に外ならぬこと彼此對照して知らるる所である。此出版は第一に入正理論の著者等について論じ、第二に梵文本文を羅馬字にて出し諸所必要な所に註釋を摘出し更に數々複註の文をも掲げ嚴密に批評的出版を企てて居るものである。然るに其基く寫本に既に數々本文を省略してあるが爲に之を註釋から取つて補はねばならぬ必要上、校訂出版者も之をなしては居るが其基いた註釋すら省略がある如くで抜萃に過ぎぬと見ゆる。既に全部の梵文の公刊せられた以上は少くとも再び精密に對照補足する所がなければならぬ。以下此出版をMの符號によつて用ふる。

以上の如き事情である上にハリバドラの有した梵本は既に必ずしも玄奘三藏の漢譯の原梵本と同一ではなく、明に後に加はつた部分も存する。然し漢譯の入正理論が最古のものであつて、恐らく著者の筆を殆ど其まま譯したものであらうと考へらるる。著者は玄奘三藏

の傳のいふ如く商羯羅塞縛彌(Sankarasvamin)であつて陳那の弟子といはれて居る。陳那が大體四〇〇―四八〇年の人と思はるるから此著者は四五〇―五三〇年頃の人で、玄奘三藏が印度から歸路に旅立つた六四三年より約一〇〇年以前の人である。故に玄奘三藏の譯出は此論の書かれて後一〇〇年を過ぎた後であるが、然し猶未だ註譯もなかつたと考へらるるから、恐らく原形のあまり變化せられないものであつたであらう。そして玄奘三藏の譯は時には原文をも推定せしめる程であるから、ここに此漢譯を標準とし、ハリバドラの註釋に基き、其他のものを參照しつつ、以て最古の形に近いと考へらるる梵文を再現せしむることに努めようと思ふ。

猶此論の題名について一言を要する。漢譯は因明入正理論とし慈恩大師の因明大疏によれば、それはヘーツギディヤーニヤヤーブラゼーシャーストラ(Hetuvidyā-nyāyapraśāsa-sāstra)の譯であり、原梵本にも如何にもかく題せられてあつた如くにせられて居るが深く考へると恐らくさうではなからうと思はるる。因明即ちヘーツギディヤーは一般の通名を示したもので、此論が因明なる一科の學に屬することを表はす爲に譯者によつて冠せられたものであらうし、又論の一字は漢譯上の慣例であるから此字が漢譯にあればとて必ず原本にも亦あつたことを保證するものではない。従つて入正理の三字が此論の眞の題名たるものであ

る。西藏譯の兩本にも亦通名を現はす語が冠せられて居るが、これも恐らく譯出した際に附したに外ならぬものであらう。梵文註釋並に複註を見ても一度もかかる通名を附したものは用ひられて居らぬ。加之、正理門論を陳那自ら指名する場合にも因明なる通名を加へて居らない。故に此論は入正理と稱せられたもので、梵語ではニヤヤブラゼーシヤカ(Nyāyapra-śāka)であつたのであらう。最後のカ(カ)の加へられて居ないこともあるが、加へられたものが元來のものであらうし、又時には論或は經の文字が附せられて居ることもあるが、これは明に註釋者が自ら書いた註釋の本文なるを示す爲に用ひたものに過ぎないであらう。

右の如き事情によりてここに玄奘三藏の將來した原梵文に近いと考へらるる本文を再現することに努めた。玄奘三藏は翻譯に際して人々の理解を易からしむる爲に或は自ら附加した所があるのではないかと考へらるるものもあるから、時には推定によつて梵文に現はさないものもある。また梵文が恐らく誤り傳へられ玄奘三藏の譯が却つて正しいと考へらるるものは後者によつて前者を訂正改變したものもある。例へば當説似因や當説似喩の如きは之に類似する箇所から見、又現梵文及び註釋から考へて、元來は原梵文にはなかつたものであらうと考へらるるし、また一には二にはと數へる數字も恐らく附加せられたものであらう。更に法差別相違因の如きは梵文は恐らく他文の影響によりて變化を受け漢譯文

が原形を傳へて居ると考へらるるから、それによつて梵文を整理することにした。また四相違因列名の最後の等の字はこれ複數なるを示す爲に附せられたものであるから、再現する要はないであらう。或は原文には四相違因の名を凡て連結して最後が複數の形となつて居つたのかも知れぬ。

更に既に梵文を出すすれば、之に基いて玄奘三藏の譯文に訓點を施すのが便利である。梵文に對照して漢譯文を訓讀すると從來因明學者の取つた訓讀とは多少異つて來るが、勿論此方が正しいものたるを得るのである。梵文に基く以上は宗の定義の讀方は改めねばならぬし、喩體の中の見を見よと命令詞に讀むのは、たとひ論議の如き場合には語勢があつてよいにしても、全くこれ誤なることが判る。見は現と通ずる字で、見に即ち現にと讀むべき副詞に外ならぬ。また梵文に基けば從來喧しい有法差別相違因に關する本作法別作法の讀方などは問題にもならないことであつて、徒に平地に波瀾を起して居たものに過ぎないといはるることになるであらう。然し漢文のみを出したのでは理解し難い成語や箇所があると考へらるるから、今は特に邦譯を出し、之を對照的に示し彼此相俟つて解し易からしむることとした。入正理論は古來和漢に於て盛に用ひられたものであるから、これだけの勞力を費すも決して無意味ではないと考へらるる。讀者之によつて讀みつつ形式論理學の説く所を

参照して考察すれば、恐らく凡てを容易に論理的に了解するを得るであらう。

Nyāyapraveśakam

sādhanaṁ dūṣaṇaṁ caiva sābhāsaṁ parasaṁvide |
 pratyakṣaṁ anumānaṁ ca sābhāsaṁ tv ātmasaṁvide ||
 iti sāstrārthasaṅgrahaḥ ||

tatra pakṣādivacanāni sādhanam | pakṣahetudr̥ṣṭāntavacanair hi prāśnikānām
 apratto 'rthaḥ pratipādyata iti ||

tatra pakṣaḥ prasiddho dharmī prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatayā svayaṁ sādhyatve-
 nepsitaḥ⁽²⁾ | iti pakṣaḥ | tadyathā | anityaḥ śabda iti ||⁽³⁾

hetus trirūpaḥ | kim punas trairūpyam | pakṣadharmatvaṁ sapakṣe sattvaṁ vipa-
 kṣe cāsattvam eva ||⁽⁴⁾ kaḥ punaḥ sapakṣaḥ ko vā vipakṣa iti || sādhyadharmasāmānyena⁽⁵⁾

(1) So in VM, but D has -viśeṣeṇa viśiṣṭatayā. The ori-
 ginal of the Chinese version might have been pra-
 siddhadharmiprasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatayā.

(2) VTDM add pratyakṣādyaviruddha iti vākyaśeṣaḥ.

(3) V has anityaḥ śabdo nityo veti, while DM have
 nityaḥ śabdo 'nityo veti (M omits iti).

(4) So in VM, but D has iti instead of eva.

(5) M vipakṣaḥ.

samāno 'rthah sapakṣaḥ | tadyathā | anitye śabde sādhye ghaṭādir anityaḥ sapakṣaḥ⁽⁶⁾ ||
vipakṣo yatra sādhyam nāsti | yan nityam tad akṛtakam dṛṣṭam yathākāśādir iti ||⁽⁷⁾
tatra kṛtakatvam prayatnānantaryakatvam vā pakṣadharmah⁽⁹⁾ sapakṣa evāsti vipakṣe
nāsty eva | ity anityādanu hetuḥ ||

dṛṣṭānto divividhaḥ | sādharmyeṇa vaidharmyeṇa ca || tatra sādharmyeṇa tāvad⁽¹⁰⁾
yatra hetor sapakṣa evāstitvam khyāpyate | tadyathā | yat kṛtakam tad anityam dṛṣṭam⁽¹¹⁾
yathā ghaṭādir iti || vaidharmyeṇāpi yatra sādhyābhāve hetor abhāva eva kathyate |⁽¹²⁾
tadyathā | yan nityam tad akṛtakam dṛṣṭam yathākāśam iti || nityaśabdenātrānityatva-⁽¹³⁾
syābhāva ucyate | akṛtakaśabdenāpi kṛtakatvasyābhāvaḥ | yathā bhāvābhāva 'bhāva⁽¹⁴⁾
iti || uktāḥ pakṣādayaḥ ||

(6) M omits anityaḥ sapakṣaḥ.

(7) M sādhanīyam.

(8) VTDM yathākāśam iti.

(9) D omits pakṣadharmah, M has ayan eva sapakṣadha-
rmo 'nityādanu hetuḥ instead of pakṣadharmah.....
hetuḥ ||

(10) D tāvat | yatra.

(11) M has yat kṛtakam..... (Comm. yat kṛtakam ityādi
sugamam).

(12) M has yat nityam..... (Comm. as before).

(13) D yathākāśādir iti.

(14) M -'tvābhāva and omits akṛtaka.....bhāvaḥ |

eṣāṃ vacanāni parapratyāyanakāle sādhanam | tadyathā | anityaḥ śabda iti pak-⁽¹⁵⁾
ṣavacanam | kṛtakatvād iti pakṣadharmavacanam | yat kṛtakam tad anityam dṛṣṭam
yathā ghaṭādir iti sapakṣānugamavacanam | yan nityam tad akṛtakam dṛṣṭam yathā-
kāśam iti vyatirekavacanam || etāny eva trayo 'vayavā ity ucyante ||⁽¹⁶⁾
sādhayitum iṣṭo'pi pratyakṣādiviruddhaḥ pakṣābhāsaḥ | tadyathā | pratyakṣaviru-
ddhaḥ (1), anumānaviruddhaḥ (2), āgamaviruddhaḥ (3), lokaviruddhaḥ (4), svavacana-
viruddhaḥ (5), aprasiddhaviśeṣaḥ (6), aprasiddhaviśeṣyaḥ (7), aprasiddhobhayaḥ (8),
prasiddhasambandhaś (9), ceti ||⁽¹⁷⁾
tatra pratyakṣaviruddho yathāśrāvāṇaḥ śabda iti ||
anumānaviruddho yathā nityo ghata iti ||
āgamaviruddho yathā vaiśeṣikasya nityaḥ śabda iti sādhayataḥ ||
lokaviruddho yathācandraḥ śaśi bhāvād iti | śuci naraśiraḥkapālaṃ prāṇyaṅgatvāc⁽¹⁸⁾

(15) M has yathānityaḥ śabdah..... (Comm. as before).

(16) M pratyakṣānumānāgamalokavavacanaviruddho 'pra-
siddhaviśeṣaḥ'avyobhayaḥ prasiddhasambandhaḥ.

(17) D yathā | āśrāvāṇaḥ.

(18) VTDM omit acandraḥ śaśi bhāvād iti.

chaṅkaśūktivad iti ||

svavacanaviruddho yathā mātā me bandhyeti ||

aprasiddhaviśeṣaṇo yathā bauddhasya sāṅkhyam̐ prati vināśi śabda iti ||

aprasiddhaviśeṣyo yathā sāṅkhyasya bauddham̐ prati cetana ātmeti ||

aprasiddhobhayo yathā vaiśeṣikasya bauddham̐ prati samavāyikāraṇam̐ ātmeti ||⁽¹⁹⁾

prasiddhasambandho yathā śrāvāṇaḥ śabda iti ||

eṣāṅ vacanāni dharmasvarūpanirākaraṇamukhena pratipādanāsambhavataḥ sādha-⁽²⁰⁾

anavaiphalyataś ceti pratiñādoṣāḥ || uktāḥ pakṣābhāsāḥ ||

asiddhānaikāntikaviruddhā hetvābhāsāḥ || tatrāsiddhas̐ catuḥprakāraḥ | tadyathā |⁽²²⁾

ubhayāsiddhaḥ (1), anyatarāsiddhaḥ (2), san̐digdhāsiddhaḥ (3), āśrayāsiddhas̐ (4) ceti ||⁽²³⁾

tatra śabdānityatve sādhye cākṣuṣatvād ity ubhayāsiddhaḥ ||⁽²⁴⁾

kṛtakatvād iti śabdābhivyaktivādinaṅ praty anyatarāsiddhaḥ ||

(19) VTDM yathā sukhādisamavāyikāraṇam.

(20) M has tathā before pratipādanā-.

(21) M omits iti.

(22) Chinese adds 當說似因 before asiddhā-.

(23) M -siddho 'nya.....san̐digdhāsiddha-.

(24) M iti hetur instead of ity.

⁽²⁵⁾ bāṣpādibhāvena san̐dihyamāno bhūtasam̐ghāto'gnisiddhāv upadiśyamānaḥ san̐-
digdhāsiddhaḥ ||

dravyam ākāśaṅ guṇāśrayatvād ity ākāśāsattvavādināṅ praty āśrayāsiddhaḥ ||⁽²⁶⁾

anaikāntikaḥ saṭprakāraḥ | tadyathā |⁽²⁷⁾ sādharāṇaḥ (1), asādharāṇaḥ (2), sapakṣaika-

deśavṛttir vipakṣavyāpī (3), vipakṣaika-deśavṛttih̐ sapakṣavyāpī (4), ubhayapakṣaika-de-⁽²⁸⁾
śavṛttih̐ (5), viruddhāvvyabhicārī (6,) ceti ||⁽³⁰⁾

tatra sādharāṇo yathā śabdah̐ prameyatvān nitya iti | tad dhi nityānityapakṣayoḥ⁽³¹⁾

sādharāṇatvād anaikāntikam | kiṅ ghataṭavat prameyatvād anityaḥ śabda āhosvid ākā-⁽³²⁾

śavat prameyatvān nitya iti ||⁽³⁴⁾

asādharāṇo yathā śabdah̐ śrāvāṇatvān nitya iti | tad dhi nityānityapakṣābhyaṅ⁽³⁵⁾

(25) M has tathā before bāṣpādi-.

(26) M ākāśam̐ iti.

(27) D omits tadyathā.

(28) M -raṇo 'sādha-.

(29) M -vyaṭpy.

(30) M -vṛttir.

(31) M omits iti.

(32) M tatra hi.

(33) VM om̐t yathā śabdah̐, D omits yathā only.

(34) M ākāśāvan nitya iti.

(35) VDM om̐t yathā śabdah̐.

vyāvṛttatvān nityānityavinirmuktasya cānyasyāsambhavāt sañśayahetuḥ | kimbhūta-
syāsya śrāvaṇatvam iti ||

sapakṣaikadeśavṛttir vipakṣavyāpī yathāprayatnānantarīyakaḥ śabdo 'nityatvād⁽³⁶⁾
iti | aprayatnānantarīyakaḥ pakṣaḥ⁽³⁷⁾.....
udādan vidyate 'nityatvañ nāḱkāśādan | aprayatnānantarīyakaḥ pakṣaḥ | asya ghaṭādir
vipakṣaḥ | tatra sarvatra vidyate | tasmād etad api vidyudghaṭasādharmyeṇānaikānti-
kañ | kiñ ghaṭavad anityatvāt prayatnānantarīyakaḥ śabda āhosvid vidyudādivad⁽³⁸⁾
anityatvād aprayatnānantarīyaka iti ||

vipakṣaikadeśavṛttiḥ sapakṣavyāpī yathā prayatnānantarīyakaḥ śabdo 'nityatvāt |
prayatnānantarīyakaḥ pakṣaḥ | asya ghaṭādiḥ sapakṣaḥ | tatra sarvatra vidyate 'nitya-
tvam | prayatnānantarīyakaḥ pakṣaḥ | asya vidyudākāśādir vipakṣaḥ | tatraikadeśe vid-

(36) D -tvāt |

(37) M -yakārthavidyudākāśādisapakṣaikadeśavṛtti-
ghaṭādivipakṣavyāpītvāt tad vidyud-

(38) D adds ghaṭādan before vidyate.

(39) D śabdaḥ.

(40) M śabdo..... (Comm. uktaivaiparityena sudhivā bhā-
vanyam).

(41) D adds ghaṭādan before vidyate.

yudādan vidyate nāḱkāśādan | tasmād api pūrvavad anaikāntikam ||⁽⁴²⁾

ubhayapakṣaikadeśavṛttir yathā nityaḥ śabdo 'mūrtatvād iti | nityaḥ pakṣaḥ |
asyākāśaparamāñvādiḥ sapakṣaḥ | tatraikadeśa ākāśādan vidyate 'mūrtatvam na para-
māñvādan | nityaḥ pakṣaḥ | asya ghaṭasukhādir vipakṣaḥ | tatraikadeśe sukhādan vi-
dyate na ghaṭādan | tasmād etad api sukhākāśasādharmyeṇānaikāntikam ||⁽⁴³⁾

viruddhāvabhicāri yathānityaḥ śabdaḥ kṛtakatvād ghaṭādivat | nityaḥ śabcaḥ⁽⁴⁴⁾
śrāvaṇatvāc chaddatvavad iti | ubhayoḥ sañśayahetutvād dvāv apy etāv eko 'naikān-
tikaḥ samudītvā eva ||⁽⁴⁵⁾

viruddhaś catuḥprakāraḥ | tadyathā | dharmasvarūpaviparītasādhanaḥ (1), dhar-
maviśeṣaviparītasādhanaḥ (2), dharmisvarūpaviparītasādhanaḥ (3), dharmiviśeṣaviparīta-

(42) D adds 'nityatvañ after vidyate.

(43) D adds vidyudghaṭasādharmyeṇa after api.

(44) M śabdo..... (Comm. nigadasiḍdham).

(45) So in V, but D omits ādan.

(46) D adds 'mūrtatvañ before na.

(47) D omits -ādi-, M adds -vad iti vaiśeṣikenokte m-

māñsaka āha.

(48) D -vat śabda-

(49) M ekatra ubhayoḥ.

(50) M -tvāt | kiñ kṛtakatvād ghaṭavad anitya āhosvic
chṛtāvagatvāc chaddatvavan nitya iti.

(51) M dharmadharmisvarūpaviśeṣaviparītasādhanaḥ.

sādhanaś (4,) ceti ||

tatra dharmasvarūpaviparītasādhano yathā nityaḥ śabdaḥ kṛtakatvāt prayatnāna-
nīriyakatvād veti | ayaṁ hetur vipakṣa eva bhāvād viruddhaḥ ||⁽⁵²⁾

dharmaviśeṣaviparītasādhano yathā parārthāś cakṣurādayaḥ saṅghātāvāc chaya-
nāsanādyaṅgavad iti | ayaṁ hetur yathā pārārthyaṁ cakṣurādīnāṁ sādhayati tathā⁽⁵³⁾
sādhya dharmaviśeṣaviparītaṁ saṁhatatvam api paraśya sādhayati | śayanāder para-⁽⁵⁴⁾
saṅghātena saṁbhogyāt ||⁽⁵⁵⁾

dharmisvarūpaviparītasādhano yathā na dravyaṁ na guṇo na karma bhāva eka-
dravyavattvād guṇakarmasu ca bhāvāt sāmānyaviśeṣavad iti | ayaṁ hetur yathā dra-
vyādiparīśedhaṁ sādhayati tathā bhāvasyābhāvatvam api sādhayati | ubhayatrāvya-⁽⁵⁶⁾
.....(58)

(52) M ayaṁ hi.

(53) D -atigaviśeṣavad iti.

(54) VTDM omī sādhya dharmaviśeṣaviparītaṁ.

(55) VDM add ātmanaḥ after paraśya.

(56) VDM have ubhayatrāvya bhicārāt instead of this clause.

(57) D na dravyaṁ na karma na guṇo bhāvaḥ eka-.

(58) M -vattvāt sāmānyaviśeṣavad iti guṇakarmasu ca bhāvād.

(59) D ayaṁ hi.

(60) D adds bhāvāśya.

bhicārāt ||

dharmiviśeṣaviparītasādhano yathāyam eva hetur asmīn eva pūrva pakṣe 'syaiva
.....(61)
dharmiṇo yo viśeṣaḥ satpratya yakartṛtvaṁ nāma tad viparītaṁ asatpratya yakartṛtvaṁ
api sādhayati | ubhayatrāvya bhicārāt || uktā hetvābhāsāḥ ||⁽⁶²⁾.....(63)

sādharmyeṇa drīṣṭāntābhāsāḥ pañcaprakāraḥ | tadyathā | sādhanadharmāsiddhaḥ (1),
sādhya dharmāsiddhaḥ (2), ubhayadharmāsiddhaḥ (3), ananvayaḥ (4), viparītānvayaś (5),
ceti ||⁽⁶⁴⁾

vaidharmyeṇāpi drīṣṭāntābhāsāḥ pañcaprakāraḥ | tadyathā | sādhyāvvyāvṛttaḥ (1),
sādhanāvvyāvṛttaḥ (2), ubhayāvvyāvṛttaḥ (3), avyatirekaḥ (4), viparītavyatirekaś (5),
ceti ||⁽⁶⁵⁾

(61) M omīs eva hetur yo viśeṣaḥ.

(62) M -kartṛtā | ekadrayavattvād dravyatvavad (?).

(63) DM omī, while Chinese adds 當說似因 .

(64) DM drīṣṭāntābhāso dvivīdhaḥ | sādharmyeṇa vaidha-
rmyeṇa ca | tatra sādharmyeṇa tīvād (D omīs tāvad)
drīṣṭāntābhāsāḥ.

(65) M sādhanasādhyobhayāsiddhā ananvayo.

(66) DM place the names of these vaidharmyeṇa drīṣṭā-
ntābhāsāś after the illustrations of the sādharmyeṇa
drīṣṭāntābhāsāś, M sādhyasādhano bhayāvvyāvṛttā av-
yatireko viparītavyatirekaś ca.

tatra sādhanadharmāsiddho yathā nityaḥ śabdo 'mūrtatvād yad amūrtān tan
 nityaṁ dṛṣṭān yathā paramāṇu itī | paramāṇau hi sādhyān nityatvam asti sādha-
 nadharmo 'mūrtatvaṁ nāsti mūrtatvāt paramāṇūnām itī ||
 sādhyadharmāsiddho yathā buddhivad itī | buddhau hi sādhanadharmo 'mūrta-
 tvam asti sādhyadharmo nityatvaṁ nāsty anityatvād buddher itī ||
 ubhayāsiddho dviividhaḥ | sann asaṁś ceti | tatra ghaṭavad itī vidyamānobhayā-
 siddhaḥ | ākāśavad ity avidyamānobhayāsiddhaḥ tadasattvavādināṁ prati ||
 ananvayo yatra vinānvayena sādhyasādhanayoḥ ghaṭādu saḥbhāvāḥ pradarś-
 yate | yathā ghaṭe kṛtakatvam anityatvaṁ ca dṛṣṭam itī ||

(67) DM -tvāt paramāṇuvāt.

(68) D paramāṇuḥ.

(69) M omits itī.

(70) DM yathā nityaḥ śabdo 'mūrtatvād buddhivat (V
 -vad itī) | yad amūrtān tan nityaṁ dṛṣṭān yathā
 buddhīḥ |

(71) D nāsti | anityatvād.

(72) So in V, but D adds anityatvaṁ mūrtatvāc ca gha-

ṭasya | before ākāśavad, while M has -siddho yathā
 nityaḥ śabdo 'mūrtatvād ghaṭavad ity atra na sādha-
 yadharmo nāpi sādhanadharmo 'sti | anityatvaṁ mū-
 rtatvāc ca ghaṭasya || tathākāśavad itī avidyamāno-
 bhayāsiddhaḥ | nityaḥ śabdo 'mūrtatvād ākāśavad itī
 tadasattvavādināṁ prati ||

(73) VDM omi ghaṭādu.

vipartānvayo yathā yat kṛtakam tad anityaṁ dṛṣṭam itī vaktavye yad anityaṁ
 tat kṛtakam itī bravīti || iti sādharmaṇeḥ dṛṣṭāntābhāsāḥ ||
 tatra sādhyāvvyāvṛtto yathā yad anityaṁ tan mūrtān dṛṣṭān yathā paramāṇuḥ |
 paramāṇor hi sādhyadharmo nityatvaṁ na vyāvṛttān nityatvāt paramāṇūnām itī | sā-
 dhanadharmo 'mūrtatvan nāsti ||
 sādhanāvvyāvṛtto yathā karmavad itī | sādhyam eva vyāvṛttān sādhanadharmo
 na vyāvṛttān | amūrtatvāt karmaṇa itī ||
 ubhayāvvyāvṛtta ākāśavad itī | tatsattvavādināṁ prati | tato nityatvam amūrtatvaṁ
 ca na vyāvṛttam | nityatvād amūrtatvāc cākāśasyeti ||

(74) D adds dṛṣṭam.

(75) DM omi this clause and have the names of the vai-
 dharmyena dṛṣṭāntābhāsa's (see note 66).

(76) DM- yathā | nityaḥ śabdo 'mūrtatvāt paramāṇuvāt |
 yad.....

(77) DM hi sādhanadharmo 'mūrtatvaṁ vyāvṛttān mūr-
 tatvāt paramāṇūnām itī (D omits itī) | sādhyadharmo
 nityatvaṁ na vyāvṛttān nityatvāt paramāṇūnām itī
 (D omits itī) ||

(78) M omits yathā and adds tatra after itī.

(79) DM itī | karmaṇaḥ sādhyam nityatvam vyāvṛttam |
 anityatvāt karmaṇaḥ | sādhanadharmo 'mūrtatvaṁ na
 vyāvṛttam | amūrtatvāt karmaṇaḥ ||

(80) D -vṛttāḥ | ākāśavad.

(81) M ākāśavan nityatvasādhanakāḥ tato hi na nityatvaṁ
 nāpy amūrtatvaṁ vyāvṛttam.

(82) M omits itī.

avyatireko yathā ghaṭe 'nityatvan mūrtatvaṃ ca dṛṣṭam iti ||⁽⁸³⁾
viparltavyatireko yathā yan mūrtāṃ tad anityaṃ dṛṣṭam iti bravīti ||⁽⁸⁵⁾
eṣāṃ pakṣahetudṛṣṭāntābhāsānāṃ vacanāni sādhanābhāsam ||
ātmapratyāyanārthaṃ punaḥ pratyakṣam anumānaṃ ca dve eva pramāṇe ||⁽⁸⁶⁾
tatra pratyakṣaṃ kalpanāpoḥham | yaj jñānam arthe rūpādau nāmajātyādikalpa-⁽⁸⁷⁾
nārahitam tad akṣam akṣam prati vartate | iti pratyakṣam ||
anumānaṃ liṅgād arthadarśanam | liṅgaṃ punas trirūpam uktaṃ | tasmād yad⁽⁸⁸⁾
anumeye 'rthe jñānam utpadyate | agnir atrānityaḥ śabda iti vā tad anumānam ||
ubhayatra tad eva jñānaṃ phalam adhigamarūpatvāt | savyāpāravatkhyāteḥ⁽⁹⁰⁾
pramāṇatvam iti ||

(83) DM yatra vinā sādhyasādhanaṃvṛtīyā tad vipakṣa-
bhāvo nidarśyate | yathā.....

(86) So in V, but DM have tu.

(84) V 'nityatvaṃ ca mūrtatvaṃ ca, D mūrtatvam anitya-
tvaṃ ca.

(87) D vartata iti.

(88) M omits 'rthe.

(85) DM yathā | yad anityaṃ tan mūrtāṃ dṛṣṭam iti vak-
tavye yan.....

(89) D utpadyate 'gnir atra anityaḥ.

(90) M omits iti.

kalpanājñānam arthāntare pratyakṣābhāsam | yaj jñānam ghaṭa paṭa iti vā vikal-⁽⁹¹⁾
payataḥ sanutpadyate tad arthasvalakṣaṇāviśayatvāt pratyakṣābhāsam ||
hetvābhāsapūrvakaṃ jñānam anumānābhāsam | hetvābhāso hi bahuprakāra uk-⁽⁹²⁾
taḥ | tasmād yad anumeye 'rthe jñānam avyutpannasya bhavati tad anumānābhāsam ||
sādhanadoṣodbhāvanāni dūṣaṇāni || sādhanadoṣo nyūnatvam | pakṣadoṣaḥ praty-
akṣādiviruddhatvam | hetudoṣo 'siddhānaikāntikaviruddhatvam | dṛṣṭāntadoṣaḥ sādha-
nadharmādyasiddhatvam | tasyodbhāvanāṃ prāśnikapratyāyanāṃ dūṣaṇam ||
abhūtasādhanadoṣodbhāvanāni dūṣaṇābhāsāni || sarṇpūrṇe sādhanē nyūnavacanam |
aduṣṭapakṣe pakṣadoṣavacanam | siddhahetuke 'siddhahetukaṃ vacanam | ekāntahetuke⁽⁹³⁾
'nekāntahetukaṃ vacanam | aviruddhahetuke viruddhahetukaṃ vacanam | aduṣṭadṛṣṭā-
nte dṛṣṭāntadoṣavacanam | etāni dūṣaṇābhāsāni | na hy ebhiḥ parapakṣo dūṣyate | nira-⁽⁹⁴⁾
vadyatvāt tasya ||

(91) M utpadyate.

(92) M omits 'rthe.

(93) M omits this clause.

(94) M omits tasya,

ity uparamyate ||
 padārthamātram akhyātam ādau dīnātrasiddhaye |
 yātra yuktiḥ ayuktiḥ vā sānyatra suvicāritā ||
 || iti nyāyapraveśakam ||

因明入正理論

〔序〕

能立_ト與能破_一
 及似_ト唯悟他_ト
 現量_ト與比量_一
 及似_ト唯自悟_ト
 如_ト是總攝諸論要義_ト

〔第一 能立〕

此中宗等多言名爲能立、由宗因喻多言、
 開示諸有問者未了義、故

(一)此中、宗者謂極成有法極成能別差別性、

因明入正理論

能立と及び能破とのみが
 似(の能立と能破)と共に他を證悟さす爲であり
 現量と及び比量とは
 似(の現量と比量)と共に自の證悟の爲である。
 これ即ち論の義を攝するものである。

此中、能立は宗等を言詮はす言である。何となれば、宗と因と
 喻とを言詮はす言によりて諸の問者に未領解の義が説示せらる
 るからである。

此中、宗は極成せる有法が極成せる能別に差別せらるることに

故隨自樂^レ爲^二所成立性^一。是名爲^レ宗。如^レ有^レ成^二立聲^一是無常。

(二) 因有三相。何等爲^レ三。謂遍是宗法性、同品定有性、異品遍無性。云何名爲^二同品異品^一。謂所立法均等義品說名^二同品^一。如下立^二無常、瓶等無常^一是名^二同品^一。異品者謂於^二是處^一無^二其所立^一。若有^二是常^一見非所作、如^二虛空等^一。此中、所作性或勤勇無間所發性遍是宗法、於^二同品^一定有性、於^二異品^一遍無性。是無常等因。

(三) 喻有二種。一者同法、二者異法。(同法者)若於^二是處^一顯^二因同品決定有性^一。謂若所作見彼無常、譬如^二瓶等^一。異法者若於^二是處^一說^二所立無因遍非有^一。謂若

常見非所作、如^二虛空等^一。此中、常言表^レ非^二無常^一、非所作言表^レ無^二所作^一、如^二有非有^一說名^二非有^一。已說^二宗等^一。

(四) 如^レ是多言開^二悟他^一時說名^二能立^一。如^レ說^二聲無常^一者立^レ宗言。所作性故^レ者^レ是宗法言。若^レ是所作見彼無常、如^二瓶等^一者隨^二同品^一言。若^レ是其常見非所作、如^二虛空^一者是遠離言。唯此三分說名^二能立^一。

〔第二 似能立〕

よりにて、立者自らが所立たるものとして立てむと樂うたもの、これ宗である。例へば、聲は無常であるといふ如くである。因は三相を有するものである。然らば三相なるものは何であるか。宗法たることと同品に於て有なること及び異品に於て全く非有なることである。また同品とは何であるか、或は異品とは何であるか。同品は所立の法との共通性によりて相互に等しき事物である。例へば、所立が聲は無常なりの時には無常なる瓶等が同品である。異品は凡て所立のなき處である。凡て常なるものは經驗上非所作のものである、譬へば虚空の如し。此中、所作性又は勤勇無間所發性は宗法であり、同品に於てのみありて異品には全くない。故にこれ無常等に對する因である。喻は二種である。同法によると及び異法によるとである。此中初めに、同法によるものは何處にありても因の同品に於てのみあることが顯はさるるものである。例へば、所作なるものは凡て經驗上無常である、譬へば瓶等の如しである。異法によるものも亦何處にありても所立の無き所には因の全くなきことの説かかるものである。例へば、常なるものは凡て經驗上非所作である、譬へば虚空の如しである。ここにいふ常の言によりては無常性のなきことが言はれ、非所作の言によりても所作のなきことが言はるるものである。恰も無とは有のなきことなるが如くである。宗等を説き終つた。これ等の言が他を領解せしむる時に用ひられたならば、これ能立である。例へば、聲は無常なりといふは宗を言詮はす言、所作性なるが故にといふは宗法を言詮はす言、所作なるものは凡て經驗上無常である、譬へば瓶等の如しといふは同品に順ずるを言詮はす言、常なるものは凡て經驗上非所作である、譬へば虚空の如しといふは遠離を言詮はす言である。唯これ等の三のみが能立支なりといはるるのである。

(一)雖樂成^{フルコトヲ}立^{ルガ}由^ニ與^ニ現量等^{スルニ}相違^ト故^ニ名^ニ似立宗^ト。謂^ク現量相違^ト、比量相違^ト、自教相違^ト、世間相違^ト、自語相違^ト、能別不極成^ト、所別不極成^ト、俱不極成^ト、相符極成^ト。

此中、現量相違者如^レ說^ク聲非^ニ所聞^ト。

比量相違者如^レ說^ク瓶等^ニ是常^ト。

自教相違者如^レ勝論師立^テ聲爲^ス常^ト。

世間相違者如^レ說^ク懷兔^ハ非^ズ月有^ニ故^ト、又如^レ說^ク言^フ人頂骨淨衆生分^ニ故猶如^シ螺貝^ト。

自語相違者如^レ言^フ我母^ハ是^レ其石女^ト。

似宗は能立せむと願はれたるものにして而も現量等と矛盾せるものである。例へば、現量と矛盾するもの、比量と矛盾するもの、傳承説と矛盾するもの、世間と矛盾するもの、自の語と矛盾するもの、能別の極成せざるもの、所別の極成せざるもの、兩者の極成せざるもの、及び、極成を結合せるものである。此中、現量と矛盾するものは例へば聲は聞かるものでないといふ如きである。比量と矛盾するものは例へば瓶は常であるといふ如きである。傳承説と矛盾するものは例へば勝論者が聲は常であると能立する時の如きである。世間と矛盾するものは例へば兔を有するものは月でない、存するが故にといひ、人の鬍髯は淨い、生物の部分なるが故に、眞珠貝の如しといふが如きである。自の語に矛盾するものは例へば吾母は石女であるといふ如きである。

能別不極成者如^レ佛弟子對^シ數論師^ニ立^テ聲滅^ト壞^ト。

所別不極成者如^レ數論師對^シ佛弟子^ニ說^ク我^ハ是^レ思^フ。

俱不極成者如^レ勝論師對^シ佛弟子^ニ立^テ我^ハ以^テ爲^ス和合因緣^ト。

相符極成者如^レ說^ク聲^ハ是^レ所聞^ト。

如^レ是多言^ハ是^レ遺^ル諸法自相^ヲ門故^ニ不^レ容^レ成^ズ故^ニ立^テ無^レ果故^ト、名^ニ似立宗^ト過^ト。

已^ニ說^キ似宗^ト當^レ說^ク似因^ト。

(二)不成、不定、及與^ニ相違^ト是^レ名^ニ似因^ト。不成有^レ四。一、兩俱不成、二、隨一不成、三、猶豫不成、四、所依不成。

能別の極成せざるものは例へば佛教者が、數論者に對して、聲は滅無に歸すといふが如きである。所別の極成せざるものは例へば數論者が、佛教者に對して、我は思であるといふが如きである。兩者の極成せざるものは勝論者が、佛教者に對して、我は和合因であるといふが如きである。極成を結合せるものは例へば聲は聞かるものであるといふ如きである。

これ等の言は、法の自相を否定する門なるによると領解せしむることが不可能なるが爲と及び能立の效なきが爲とにて、これ宗の過である。已に似宗を説き終つた。似因は不成と不定と矛盾とである。此中、不成は四種である。即ち、一、兩者の不成と、二、隨一の不成と、三、疑惑の不成と、及び、四、所依の不成とである。