

# 有分別智の構成及び性質に就て (上)

## ——法稱造正理一滴に據る——

釘 宮 武 雄

(前註)これは(註)法稱Dharmakīrtiの正理一滴Nyāyabinduに據つたものである。

正理一滴はその名によつて窺はるゝ如く、元來因明に關する書であるが、併し單に因明の書としてのみ片付ける事は早計である。その内容第一篇現量、第二篇自比量、第三篇他比量の全三篇の内、第三篇は純然たる因明であるが、第一篇は無分別現量及び有分別智の本質、構成等を説いたものであり、因明中現量を叙したものに相違ないが、見方によつては純然たる認識論とも云ふべく、第二篇は無分別活動自身の法則を論じたもので、性質上認識論、論理學相半ばするものと云つてよいものである。私は今第一篇を主に、第二篇を伴に、有分別智の構成、性質、限界を考究して見たいと思ふのであるが、それ以前に正理一滴一卷が因明としての體系以外に、ある特殊な佛教々理の體系を含んでゐる事を、大體明らかにしておきたいと思ふ。

有分別智、無分別智の思想は、已に唯識派の早期時代よりあつたものであり、又一方所謂外道諸學派にも當時には已にあつたのであるが、法稱のゆき方は正統唯識派のそれとも、外道諸學派のそれとも異つてゐる。外道諸學派に於ては、有分別、無分別兩智の差は程度の差であつて、性質的差ではなかつたが、法稱に於ては、陳那の場合と同じく、無分別智は現量の攝であり、有分別智は之に對して比量の要素を含むものであつて、二智は質的に區別された。又唯識派に於ては、無分別智は識性への證入を意味し、有分別智は遍計所執性にしても、後得有分別智にしても、識の轉變によるものであり、何れにしても識によつて

有分別智の構成及び性質に就て

(一)

## 有分別智の構成及び性質に就て

(二)

一切が説明されるのであるが、法稱に於ては經部の影響を受けた關係上、實在論的要素が入つて來て、無分別現量の境、即眞實在であり、先づ無分別現量が、この眞在に於て確立されて後に、有分別智が、之を中心にして成立するものとされる。隨つて有分別智の説明に關して、法稱のゆき方は、全く佛教的でありながら、又特殊なものであつたと云はねばならぬ。

而して更に法稱によれば、この眞在を中心にして、行爲と智とが直接に關連するものとされる。吾々の日常生活は有分別智によつて指導されてゐるが、併し日常生活の實際的動きは、即ち生活行爲は、有分別智によつてではなくて、その根底にある無分別智によつて起り、又成就されてゐるものである。有分別智は無分別智を透してのみ實在に關連し、生の動きに與かる事が出来るにすぎない。最も根本的で、能力的なものは、無分別現量である。正理一滴は、劈頭に於て「正智を先として一切の人の目的が成就する。それ故にそれ（正智）が研究される」と言つて、因明と生活行爲との關連を注意して後に、然る後に、陳那、天主以來傳統の二量説を受けて、「二種の正智がある。現量と比量とである」と云つてあり、一見現比二量は、明らかに、對等の量として取扱はれてゐるが、それは兩量各々、獨立の起源と性質とを持つ智として、因明の立場より取扱つたからであり、正智の家郷であり、目的である眞在と行爲とに對する關係を考えて見る時は、一は直接、一は間接で、その間自ら逕庭があるものと云はねばならぬ。この點より、この書の主題は、之を又次の如くにも言ひ證はし得るだらうと思ふ。

一、行爲が、或は無分別現量に於て直接に、或は比量を透す事により間接に、成就する事の可能性及びその過程。之は重にこの書のもつ數理的意義である。

二、その過程に於ける各量には、正誤が入る事が可能であるから、（或は自の爲に、或は他の爲に）その正と誤とを述べる事によつて、正しい過程の建設と行爲の成就とに資する事。之は重にこの書の因明書として意義ある所以である。

この兩つの内、前者は明らかに一つの體系をなすものである。私は今第一、第二篇を、この體系に准じて、略述する事によ

つて、有分別智の性質を明らかにしたいと思ふので、差當り無分別現量の本質から初めやうと思ふ。

## 第一、無分別現量

### 一、現量の本質

1、本質 現量 *pratyakṣam* は元來接頭辭 *Prati* (…に向ひて)(…に對する)と中性名詞 *akṣa* (目)又は *akṣan* (目)との有財釋的複合詞で、「眼前の」といふ意味の形容詞である。法上によれば、現量とは、(註二)「眼に對向し依存したる(智)」の意で、之より(註三)「眼依存性 (*akṣa-agritatvam*) を以て現量をあらはし得るのであるが、併し「*go* (牛) (註四) といふ言葉は、元來 *gam* (行く) といふ行爲に於て生起せしめられたのでこそあるが、實際は行くといふ行爲を以て暗示された一つの境と密接に結び付いてゐる牛性 (*gotvam*) を現はす事となつてゐるのであり、隨つて結局牛が行つてゐる時にも止まつてゐる時にも、*go* (牛) といふ言葉が用ひられる。」如く語原上の意味 (*vyūpatti nimitam*) 必ずしも實際上の用例 (*pravṛtti nimitam*) ではない。眼依存性といふ事の眞意は、この場合直ちにそれに結び付いてゐる(註五)「境を親證すること (*artha-sākṣāt-karīvam*) 」と言ふ事であつて、これこそこの語の實際上的本質である。現量とは、「境の親證智 (*arthasya sākṣātkarī-jñānam* N.b. t.p. 7; *arthesu sākṣātkarī-jñānam* ib. p. 8) であり、又(註六)「親證作用 (*sākṣāt-karīva-vyāpāra*) 」である。

2、領域 かくの如く現量の本質が親證にある以上、その領域は、單に眼根又は一般感覺のみに

有分別智の構成及び性質に就て

(三)

有分別智の構成及び性質に就て

(四)

限らず、一切の經驗に普遍である事が當然である。正理門論には、已に、(一)内證離言なる色根の境界と、(二)意地の諸の分別を離れて唯證行のみの轉ずるものと、(三)貪等に於ける諸の自證分と(四)諸の修定者の教分別を離れたると、の四種を以て、皆是れ現量也としてゐるが、本論でも恐らく之を受けて、現量の領域を四種としてある。

「(一)感覺(indriyavijñānam N.b.t.p.12=indriyavijñānam N.b.t.p.13)と、(二)(註七)自境に無間なる境と同作關係に立つ感覺に於て、等無間縁を以て生じたるかの意識(mano-vijñānam)と、(三)一切心々所の自證分(ānāsamivedanam)と、及び(四)眞諦觀想の最上の邊際より生れた瑜伽行者の智(yogijñānam)」とである。「かくの如き分類を見るに至つたのは、因明が正統唯識學派などと異り、純經驗的な立場を取らねばならぬ關係上、凡聖認識の質的差別は之を中心問題とせず、質的差別は之を種類の差別に還元せざるを得なかつた理由によると思はれるが、何れにしても凡聖如何なる人の如何なる認識であらうと、それが内證され、確かさの一點に於て捉えられた時、皆同じく現量である。

註一、法稱小傳、法稱の年代に就ては、宇井博士印度哲學研究第五、四八一頁に法稱に就て玄奘は一言も説かないが、義淨の南海寄歸傳第四には、法稱則重顯「因明」とある理由から、彼の年代は玄奘の去印、西紀六四三年より、義淨の入竺、西紀六七三年までの三十年間なりと推定されてある。して見ると陳那(四〇〇—四八〇、同書一〇八頁参照)の後、約一世紀半の出世であり、大體中印に於て戒日王(六〇四—六四八)が没した頃から、そろ／＼活躍し始めたものと見てよい。

ターラナータによれば、(寺本氏譯二四七頁)彼は南方(Ciṭṭamāni)に婆羅門の子として生れ、青年の頃佛教に轉ず、後摩伽陀國に來り、出家し、經部と眞言を學んだ。又陳那の弟子(Tvarasenaより pramāṇasamuccaya(全因明要集即ち集量論)を學得したとある。よつてその學派の系統がほゞ窺ひ得られる。彼は陳那なき後の佛教界の重鎮であつた。當時の内外諸學派が彼の書を引用しながら、盛に論戰を交へた跡は、諸文獻に散見してゐる。又ターラナータ(寺本氏譯二五一頁)は彼がPradīpa王の下に Śaṅkarācāryaと法戰して之に勝つたと傳へ、又(同書二五四頁)その再生と戰つたとも傳へ、又(二四二頁)Pradīpa王とMahāyāni王とは、専ら法稱を崇拜せり、Mahā-gākyabala王は、俱舍論の大學者 Vasumitraを尊敬せり、と傳へてゐる。尤もターラナータの傳ふるこれ等の記事は、必ずしも信ぜられないが、併し少くとも商羯羅阿闍梨、世友等と、並べられる丈の人であつたであらうと思はれる。(同書二五八頁)には又龍樹、無著、陳那、提婆、世親、法稱を六嚴と云ふとある。著書としては、七部因明集(Pramāṇaśāstra)を著はすと云ふ。(同書二五三頁)特に正理一滴の註釋書と云ふは Nyāyabinduṭīkā by Dharmottara(法上)と Nyāyabinduṭīkātippari (Vinādevaの註釋を引用す)とが聞えづゐる。(法稱の傳及著作に就ては尙 Erkenntnis theorie und Logik Kapitel I 及び Anhang I 參照)私は今左の書に依つてこの論を草した。

1. Nyāyabinduṭīkā by Dharmakīrti 略號(N.b.)  
Nyāyabinduṭīkā by Dharmottara 略號(N.b.f.) } ed. by (P.Peterson), in Bibliotheca Indica
2. Buddhist Logic Vol II. by Th. Stcherbatsky Bibliotheca Buddhica XXV
3. Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten Von Th. Stcherbatsky  
註二 N.b.f. p.7; prāṭigatam āgriam akṣam. Buddhist Logic p.12.

註三 ib. p.7.

有分別智の構成及び性質に就て

(五)

有分別智の構成及び性質に就て

(六)

註四<sup>1</sup> ib. p.8, Buddhist Logic p.13.

註五<sup>2</sup> ib. p.7.

註六<sup>3</sup> Buddhist Logic p.15, note 2.

註七、(イ)法上の註によれば同作(共同)に二種類ある、相互的共同者 (paraspara-upakari) と一つの果を作る爲の(二者)共同者 (eka-karyakari) と。この場合は後者である。何となれば境 (Viṣaya) と感覺 ((indriya)-vijñāna) とを以つて一の意識 (mano-vijñāna) が作られるのであるから。(N.b. p.13; Buddhist Logic p.26.)

(ロ)意識の成立過程に就ての當時の考へ方を簡単に云へば、第一最も原始的な対象自身即ち自相が感覺の対象となり、之に内證される。第二に内證された自相は、内證される事によつて直ちに、自相に(時間的に)直續する色となる。之は直續するが故に自相と變らぬものである。この自相に直續する色が、感覺と共同する事によつて意識が成立する。故に感覺と意識との間は時間的に直接無間で、經驗内容としては同一のものである。この意味に於て意識も感覺と同じく無分別である。併し第三にこの自相に直續する色は意識の対象となることによつて、刹那の狀より直ちに相續の形をとつて来る。この相續を対象とする意識は、已に有分別である。之を簡単に対象の側のみより云へば、自相はそれに無間なる次刹那の色となり、更に相續の形をもつた存在となるのであり、主觀方面より云へば、感覺並びに意識の兩無分別智より、有分別的意識に轉ずるものとされてゐたのである。(Buddhist Logic Appendix III.1.c.f. 又同書 p.26—p.28参照)

## 二、現量の境

1、差別性 而して親證されると云ふ事は、之を換言すれば、見られるものが見るものに内容と

して完全に含まれた形の認識であり、作用としての主と内容としての客とが函蓋相應してゐる事を意味する、と云ひ得るであらう。この意味に於て比較されぬものであり、普遍的でありながら獨尊のものであるが、今因明としてのこの書に隨順して、假に一步退いて、經驗的に之を云ふならば、現量は内證の形式、即ち直接認識といふ相に於いては、一切皆同一であるが、その内容に入つて、之を内容を持つた一つの法として見る時は、一切皆特殊の相を持つものであるとも云へるであらう。現量經驗を離れず、直ちにそれ自身に於て。

2、差別論に於ける二流 然しこの親證の境界自身の獨自性は一體どこから來るのであらうか。之に對しては當時少くとも二つの顯著なる考へ方があつた様である。一は純粹に經驗の體系の範圍内に於て之を考へる事であり、正統唯識派に於ける種子の概念がそれである。一は經驗の體系以外の外的實在の影響に之を歸する事で、親證される事によつて、外的實在の獨自性が直ちに親證の境界の獨自性となる、といふ考へ方である。之は經量部の考へ方である。之は當時の一切の學派に堪能であり、隨つて又佛教々理にも明るかつた(註二) Vācaspati Miśraが、その著 Nyāyakanīka 中に於て、經量部と唯識派との主張を、論争の形で紹介してある文によつて、明らかである。今その一部を抄譯すれば次の如くである。(註二)

瑜伽師 吾々に直接に感ぜられるものは見分相分で、外物とは分別力により構成されたものに過  
有分別智の構成及び性質に就て

ぎなう。(p.365,258.7)

經量部 吾々も亦(直接感情より)轉嫁された意味の一種の外物を許すのである。(即ち)吾々の表象は、吾々が(表象と外物との)差別を意識しないといふ意味に於て、外物と結びつくのである。

(p.365,258.11)

瑜伽師 吾々の直接感情は外物實在の證として頼るに足らなう。(p.366,258.11)

又推論(比量)によつてもそれを證する事は出來ぬ。(p.366,258.16)

經量部 (例へば言葉を透して)他心の自心に對して影響を與へるのは、他心の(外的に)實在する證である。吾々の心識の流れの外にあつて、(吾々の意識に影響を與ふる)特殊の原因は外物である。(p.367,258.18)

瑜伽師 (外物は不必要である)。種子が熟したのである。(p.367,258.23)

經量部 もし凡ての我々の觀念が阿賴耶識に於て同一の起源を有するならば、彼等は常に同一であらう。(何となれば彼等の因は常に同一であるから)。之は併し不斷の變化といふ事實と矛盾する(p.369,259.10) (もし外物なくば)意識は常恒不變であらう。然し事實上は變化がある。それは外因に依存するの證である。(p.369,259.11) それ故に吾々の比量(外的合目的行爲及び他人の言葉を因として、外物の存在を論證する作法 p.367) は外的事物の存在を證明するに足る。(p.370,259.18)



瑜伽師 然らず。外的感覺の因は阿頼耶識にある。且つそれにも關らず感覺の變化はある。(p.370, 259, 19) 更に汝は認識の對象である事は、第一、認識を生む(實在點である)事、第二、(同類感によつて)個々の表象と一致してゐる事を意味してゐると執ずる。(がそれに對する吾々の論難は次の如くである。……)(p.371, 260, 11)

經量部 認識の對象である事は單に、認識を生み、又表象と一致する實在點なる事を意味するのみならず、又(これは青であるといふ如き)現量判斷によつて、斯くの如きものとして定立される事を意味するのである。この判斷は正に外物にその因を有するので、それ以外のものに依存するのではなす。(p.371, 260, 20)

### 3、經量部の學說瞥見

(イ)自相共相論 蓋し經量部によれば、唯識派が「對象は識に内在する」(Buddhist Logic p.365, 258, 5)といふに對して、「識とその對象とは別物であり、表象は識に内在し、外的實在に相應して起るのである。」(ib. p.360, 256, 25)之は今譯出した文によつてもほど明らかであるが、又次の様な言葉と思想とを以て表現される事が最も多し。

(註三)經量部曰く、認識の對象は二重である。(感覺に於て)親證された自相と、(現量判斷に於て)判然と施設されたものと。さて現量に就て云へば、(感覺に於て)直接に把握されるものは、單

有分別智の構成及び性質に就て

(九)

に一刹那に過ぎない。然し(現量判斷に於て)判然と施設されるものは、相續であり、(分別により構成されたものであり)吾々の合目的行爲の對象となるものである。もし然らずんば、認識は一定の目的の下に行動する人々の行爲を指導する事は出来ないだらう。行爲を指導し目的の達成に導く智識とは、可能な(成功的な)行爲の目的を指示する智識を意味する。さて感覺の刹那は行爲の對象ではあり得ない。行爲が起つた時にはそれは已に存在しないから。併し相續は(合目的行爲の對象)たり得る。けれども相續は(感覺に於て)直接に之を把握する事は出来ない。それ故に吾々は分別所成の相續(の重要さと、ある意味の實在性と)を許容せねばならぬ。同様の事が比量分別にも適用される。その對象は共相である。共相とは(分別により構成された抽象的なものであり)その本質は他物との對照を呈してゐる事である。吾々の合目的行爲の對象となり、獲得される事が出来るのは共相であるが、この共相の因を判斷は自相にありとするのである。認識のこの二種(現量は自相より共相にすゝみ、比量は共相より自相に進む)は共に、合目的行爲の成就といふ點より見てのみ正智である。これは已に(陳那により)述べられたところである云云。」

又(註四)曰く物の本質は決して分別的なものではない。それは常に(獨自なるあるものであり)一切より分離せるものであり、(不可言說のものであり)名前によつて詮はされ得ないものである。

又曰く、判斷は分別である。比量は分別をその本質とするが故に判斷と同種である云云。(p.362, 357. 14)

之等によつて明らかなる如く、經量部は第一に外的實在を以て自相となし、之を現量の境となすのである。それは剎那であり隨つて行爲を導き得ないといふ屬性を持つものである。第二に之に對して人の分別所成の概念を共相となし、之を比量の境となす、これは相續であり、行爲を導くといふ屬性を持つものである。かくて經量部に於てはその外的實在論と呼應して、認識の對象は性質的に二つに峻別されてゐる、といふ思想を持つてゐたものと斷じてよ。

(ロ)内外實在論(經量部實在論の特色) 經量部は斯く自相即眞在を主張する點に於て、唯識派とは大いに異なるのであるが、併し外道諸派の實在論とは、決して同視すべきものではない。何となれば經量部の實在は剎那滅であるから。Steinbocksky氏は外道と内教との實在論を識別して、(註五)「外道は實在を以て恒有、經驗的なものとなし、佛教は之を剎那滅となし、超驗的なものとなす、と言つてゐる。こゝに剎那滅とし超驗的となすは、所謂自相を指すものなる事はいふ迄もない。然るに經量部によれば、自相は剎那滅であり、共相は相續である。隨つて經量部より云へば、今外道が實在なりと云ふ所謂恒有、經驗的なものとは、これ共相の事に外ならぬ。故に次の様に經量部の實在論の特色を表現する事が出來ると思はれる。即ち外道の實在論は自相及び共相を共に實在と

する説であり。經量部は自相のみ實在するの説をなす。之に對して唯識は自相共相共にその實在を否定するのである。と、(註六)外道實在論者は感官と共相との間の接觸(samīkarsa)を説いたと云はれ、一方(註七)唯識に於ては圓成實性は自と共との相を簡ぶもの、とされてゐるを顧れば、これは容易に首肯されることと思ふ。

(ハ)差別論結論 而してこの實在論に於ける經量部の特色は、直ちにその認識論に於て、各認識の内容の特殊性の因を云云する場合の特色となるものである。即ち

一、外道は實在する自共相に於て、認識の差別の因を見るのであり、

二、唯識は自相共相の實在を否定し、一切を先づ識に還元する立場より、各認識の差別は當然認識の内容である種子を以て、ひいては無始無明を以てその因となすのであり、ひいては、經驗的認識即ち迷妄となる。

三、經量部は差別の因をその實在とする自相に取る。自相は經驗より云へば超越的實在であり、外部よりの所與内容として經驗を支配し、之に差別を與へるものである、と見るのである。

I、法稱の學派 翻つて法稱は少くともこの正理一滴に於ては、瑜伽師といふよりもむしろ經量部の師である。(註八)

II、法稱の自相即眞在論 従つて今現量を説くに當つて、法稱は瑜伽師と異り、現量の眞理性を

ではないから、この場合もやはり經部の剎那滅の説が考へ合さるべきものと思はれる。即ち、自相とは剎那滅なる實在の具體的全相貌である。そういう意味に於て、自相即剎那であり、時間のないもの (Kāla-ananugata) であり、擴がりのないもの (deśa-ananugata) である。

b、自相即親證の境界 故に自相とは實體 (vastu) に於ける二相の内、(註十三) 實體それ自身であるとも云へるが、併しそれは同時に、親證される事によつて直ちに現量の經驗内容としての自相である。(註十四) 存在自體 (satvaiva) であり、これ (自體) (idamīta) であると同時に、これと云ふ親證 (idam īti sāksātkārah) である。現量といふ經驗内容の確實性と、差別性とは、かくの如く、經驗の範圍内丈でなくて、外的實體に即する事によつて説明される。

B、眞在 而して法稱によれば、「それ(自相)のみが眞在 (paramārthasat) である。」唯識に於ては強ひて云へば、(註十五) 眞在即識自體即現量であるが、法稱に於ては眞在即自相即 (註十六) 物自體 (vastu) 即現量である。正統唯識派に比し、一面一致しながら、又遙かに實在論的であり、且つ差別を重んずる傾向のある事は否定出来なう。

C、行爲 併し何故に自相のみが只一つの眞在であるのか。之に對して法稱は自ら、「眞在 (vastu = paramārthasat N.b.t.p.17.) の本質は合目的行爲の能力 (arthakriyā-sāmarthya) をもつものなるが故に」と言つて答えてゐる。その意味は眞在とは能力的なものである、と云ふ事は一つの定義である。

この定義の下に、自相のみが只一つの眞在である、といふ事が成立する、といふのである。法上の註(註十七)によれば、「(認識の)對象(athā)とは目的とされてゐる(arthayata)といふ事である。目的とされてゐるといふ事は、棄てられるべく、又は(反對に)得らるべく、目的とされてゐる事である。そして棄てられるべきは棄てんと欲せられ、得らるべきは得んと欲せられる。それ故に、對象(athā)即ち目的(prayatana)に於て行爲が生起する。」そう云ふ意味で、對象は能力的なものである。然るにさういふ能力的なものは、(具體的なものであり、必ず)遠くか近くにあるものであり、(随つて)その遠近によつて表象に(明暗の)差別をもつた對象より外にはない。これは刹那であり、自相である。合目的行爲は故に自相に依つてのみ實現されるものと云はねばならぬ。然るに定義によつて、眞在とは即ち能力的なるものである。故に自相のみが只一つの眞在である、と云はれるのである。

a、眞在即能力點 これに依つて窺はれる如く、法稱によれば、自相即眞在即(それに相應した行爲を起すといふ意味に於て)能力的なるものである。併し此處に能力的といふのは、勿論(註十八)眞在が行爲の因(Hetu)であるといふ意味ではない。只對象即「目的とされてゐるもの」といふ意味に於て先だつ(pūrvika)ものに過ぎない。随つて例へば、反射的行爲であるならば、自相と行爲とは完全に一致するとも云へるが、併し一般の行爲は、自相があれば必ず起るものとは必ずしも云へない。認識に行爲が續いて起らぬ場合もある。又起る場合でも自相のみで完成するものとは云へない。

自相は刹那にすぎず、随つて之に依る事が出来ないから。(註十九)合目的行爲の對象となるものは刹那の自相ではなく、相續であり共相でなければならぬ。

然し又、(註二十)「表象(その本質は共相である)はそれ自身は主観的で觀念的であるが、外的實在によつて作られるものだから、人は表象によつて導かれながら、而も欺かれないのである。即ち彼等表象は實在に關係するが故に、實際的に目的を達成するのである。故に法上曰く、(判斷或は比量が合目的行爲を導く)何となれば比量が採る過程は、自相を共相と關係せしめ、その共相を通じて、ある實際的事實を確かめる事に存するのであるからと、云云。」と云はれ、又(註廿二)「(現量は自相より共相に向ひ、比量は共相より自相に向ふ)方向を持つものなる事を考へれば、行爲を起すものは自相であり、それを導くものは共相であり、之を成就せしめるものは自相であると云はねばならぬ。

b、眞在の二面　かくて(註廿三)眞在は一方、現量的認識の對象であり、認識論的に現量經驗の眞理性の根據であり、現量的認識内容の差別性の因であると同時に、他方自己に相應した合目的行爲の對象となり、又之を達成せしめると云ふ意味に於て行爲成熟の力を持つ能力點(efficient point)であり、認識と行爲とを關係せしめる實際上の中心點なりと云える。この二面は眞在に於て矛盾なく一致するものであると同時に、只眞在に於てのみ言はれる事である。

c、眞在の檢別 眞在の本質はかく能力的であり、且つ能力的といふ事は眞在のみの本質であるから、吾々はこの定義を逆用して、又眞在と非眞在とを檢別する事も可能である。(p.36,13.16) 火に於ける火といふ共相(表象)は如何に明白且つ分明に之を意識するとも、吾々は火の表象によつて熱さを感じ、之に近より又は之より退かんとする行爲を起す事はないから、それは非眞在であり、名なき火の自相のみが眞在である。眞不眞を決定するものは、吾々に影像(表象)pratiḥāsa = pratiḥimbaを與へるか否かの點にあるのではない。外道學派の所執によれば、共相も亦表象をよび起すが故に實在であつた。(p.36,n.1) 併し決定的な表象(niyata pratiḥāsa = niyāta pratiḥāsa = sva-pratiḥāsa)は、現量も比量も各之を持つてゐる。(p.21,n.1) 然るに比量は直接に眞在と關する事は出来ないものである。随つて明白に且つ判然と意識されるといふ事は必ずしも眞在檢別の試金石とはならない。(p.39, n.2) 之は明らかに觀念論の極端なる排斥である(註廿三)

- 註一、Vācaspati Miśra は九世紀の出世、彼に就ては Satīś Chandra Vidyabhusana, History of Indian Logic p.133ff. 及び Buddhist Logic p.257, note 1. 参照。彼の時代の佛教は中觀、唯識、經量、毘婆沙師の四派が重要なものゝ一つ(ib. p.135)
- 註二、Buddhist Logic Appendix IV III 23—24 の p.365—p.371 の抄譯、尙、同書 p.362,257.17. p.382. p.383 の略々同一思想を參照。

- 註三、Buddhist Logic Appendix IV III 23 の内 p.361—p.362抄譯。尙、ib. p.366,n.2. 參照。及 N.b.i. p.15比較
- 註四、Buddhist Logic p.362,257.17.



註五、ib. p.32,n.6. p.364,n.6 n.7. p.361,257.4.cf.

註六、ib. p.38,n.3. 尙、外道共相實在説に付ては、第二部所論の 'abhedāgrāha 説参照。

註七、小島惠見氏編新編成唯識論二二七頁云「二空所顯ノ圓滿ヲ成就セル諸法ノ實性ヲ名ニク圓成實ノ顯ニ此ノ邊セリ常ナリ體非ニスト虚空ニ簡ニテ自ヲ共ト相ヲ虛空ト我等トヲ」因に成唯識論に於て自相共相を論ずる所は、同書三二頁、三三頁、四八頁乃至五一頁、及び一〇五頁である。

註八、法稱の學派、法稱は自ら瑜伽派に屬するものとしてゐた。(Buddhist Logic p.370,n.3) 然し彼が經量部の影響を多分に受けてゐる事は否定し得ない。

1. 自相共相の思想を認識論體系の中心とする點。

2. 自相即眞在となす點、(Buddhist Logic p.367,n.3. によれば正統唯識派は svalakṣaṇa-sarūpyam の説を明らかに否定せりと。 svalakṣaṇa-sarūpyam に就ては後に述べるが、それが自相即眞在説の假定の上に立つてゐる事は明らかである。尙、註七参照)。

尤もそれ以上立入つて、その自相即眞在とは外的實在なりや、又は經驗の境界なりや、等に就ては直ちに斷じ難い、同じく法稱に對する註釋家であつて Vinīta-deva は唯識の立場より Dharmottara は經量部の立場より註釋してあるから。(Erkenntnistheorie und Logik S.177, Buddhist Logic p.362,257.17. その他同書所引の註に屢々この傾向が顯著に顯れてゐる)。

3. 同類 (Sārūpya) の思想を持つ點、(之は經量部にあつて唯識にない思想である)。

4. 有分別智を以て比量と同種となす點。

有分別智の構成及び性質に就て

有分別智の構成及び性質に就て

(110)

5. 自相と共相と行爲との關係を説く點。(Buddhist Logic p.365,258.11. p.361,257.4.ft.cf.)

之等は寧ろ法稱が純然たる經量部の立場に立つてゐる事を暗示するものである。併し陳那の場合と同じく法稱は實は唯識派に屬するも、因明に於ては、經驗的な立場を採る爲に、自然假に經量部の教理に據つたものとも見られ得る。それは、

1. 陳那(彼が唯識派に屬するはその著作によつて明らかである)又 Erkenntnistheorie und Logik S.179. 参照)。が因明に於ては中觀や瑜伽と異り非常に經驗的な立場を採り、結果已に自相共相を説き、經驗的認識も研究に値する眞理性を持つものとした事。(Buddhist Logic p.7,n.2. p.31,n.2. p.33,n.3. p.379,354. Erkenntnistheorie und Logik S.113)

2. bheda-agraha の説及び apoha の説は唯識教理よりも經量部の自相共相説に調和するものであるが、この説は陳那並びに法稱一派の共通説である。(Buddhist Logic Appendix V.21.)

3. 法稱は陳那と同じく、眞諦門より云へば主客なく自他なしとしたのであるが、俗諦門より云ふ時は、自他あり、物あり、經驗的認識の眞理性あり、迷妄に非ずとした。(Buddhist Logic p.370,n.3. p.9,n.1)

故に少くともこの正理一滴に於ては、法稱は瑜伽師と云ふよりはむしろ經量部である、と云つても過言ではなからず。Scherbatsky氏は彼(及び陳那一派)を Sautrāntika-yogacāra 經量瑜伽師或は later Yogācāras 後期瑜伽師或は vijñānavādi logicians 唯識因明師として、前期正統瑜伽師及び後期中觀瑜伽師と、對立的立場にあつた事を指摘してゐる。(Buddhist Logic p.370,n.3, p.7,n.2, p.34,n.6. 尚、Erkenntnistheorie und Logik S.178. S.168. 参照)。

因に Vacaspathiṅga, Cridhara, Madhava. Bādāryana 及び西藏文獻は彼を唯識學派に屬するものと、Tippaṇi の著者は彼を經量部に屬すと見做す。(Erk. u. Log. S.179.ft.)

註九、Nb.4. p.15. Buddhist Logic p.33,12.14.ft. の法稱の自相に關する註釋文は、前述 Nyāyakaṅikā 中の經量部の主張と

類似する。註三 Buddhist Logic p.361,257.4. ff. 参照)。

註十、 bhedā-agraha の説に就ては、第二部有分別智の項参照。

註十一、 Buddhist Logic p.33.n.2. 及び N.b.t.p.16.

註十二、 N.b.t.p.16. Buddhist Logic p.35.

註十三、法釋の自相が外的實體であるかを就つた問題を存する(註八)であるが、法上の釋を中心にすれば、明らかに、自相は(外的)實體であるとの説である。N.b.t. p.15.—p.16. Buddhist Logic p.34. 又、また、物(vastu)と相あるのである、その一なる自相である。又、N.b.t. p.16. 又、atha 又、visaya 又、同義なる二つの artha 又、visaya の説を論じである。尚、この點に就ては Buddhist Logic p.34.n.6. p.359,256.18 Erkenntnistheorie und Logik S.176. S.178. ff 参照。

註十四、 Erkenntnistheorie und Logik S.149. S.154. S.257. S.108. S.120(200).

註十五、 Buddhist Logic p.5.n.6. p.383.

註十六、 N.b.t. p.17. vastu-gabdhā paramārthasat paryāyāḥ

註十七、 N.b.t. p.17. Buddhist Logic p.36,13.16.

註十八、 Buddhist Logic p.43.5. p.4.n.3. p.5. p.5.n.2. n.4. p.9.n.1. n.4. p.10.4.21. p.10.n.5. n.6. p.10.4.23, Erk. u. Log. S.88.

註十九、 Buddhist Logic p.361.(註三参照) N.b.t. p.15.(註六参照) Buddhist Logic p.9.4.12, p.46.n.2. p.5.3.12.c.f.

註二十、 ib. p.363,257.20.

註二十一、 ib. p.361—p.362

註二十二、 ib. p.5.3.12. p.39,14.21.

有分別智の構成及び性質に就て

(111)

有分別智の構成及び性質に就て

(二二)

註二十三、尙、*arthakriyā-sāmatya* 又は *arthakriyākāritva* の思想は、*Kāna* の思想と共に、後世佛教學派の重要な思想の一つである。(A.B.Keith, *Buddhist philosophy*, p.316.) (尙、*Erk. u. Log.* S.147.(247) (248) 参照)。

### 三、現量の定義

上來現量の本質は親證であり、親證の境は自相であり、自相のみが眞在であり、眞在の本質は能力的である事を言つたのであるが、これによつて、この際翻つて法稱の現量の定義を反肯しておきたいと思ふ。法稱は第一篇の初の部分に、現量の定義をあげて、「現量とは分別を離れて、(*kalpanā-apōdham*) 惑亂なきもの (*abhrīntam*) である。」と言つてゐる。論では自ら之を説明して、「言葉と結合し得べき表象(影像)の定立(明確なる認識)が分別である。 *abhīlāpa-samsarga-yogya-pratibhāsa-pratīti* (*kalpanā*) 現量とはそれ、(分別)より離れて、而も色盲と速動と舟行と攪亂(身體三要素の動搖の事で、疾病を意味す)と等の混亂を離れた智である。」と言つてゐる。何等かの形をとつた表象、言葉となつて表現され得る様な形式を採つた表象、さういふ表象を自己認識し、確立する事が所謂分別であつて、現量とは先づ第一にさういふ分別以前のものであるといふ事が一つ。而もその無分別の境は、例へば色盲 (註二) の場合に於ける如く、主觀的感覚作用に誤の因があるにしても、旋火輪の様な速動の場合に於ける如く、客觀的事物に誤の因があるにしても、舟行の時、木が動く錯覺を得る場合の如く、自己の探る場所に誤の因があるにしても、乃至、疾病の場合の如く誤を内的原因に

發するにしても、その他如何なる種類の誤があるにしても、一切正常に非ざる經驗であつてはならぬ。幻覺や錯覺は行爲を成就しない。故に量にはならぬ。といふ事が一つ。即ち、離分別と無惑亂との二つが、現量の定義として擧げられたわけである。而して法上によれば、これ等は、(註三)「相であつて本質ではない」のであつて、現量の正智としての特殊な相を二つ擧げて、以て定義に代へたものである。

1、離分別 内離分別に就て言へば、已に述べた如く眞在とは自相であり、自相とは差別の刹那である。そして之が現量の境である。然るにこの刹那の差別は、後に、有分別智の對象とならんとする努力から、ある程度に、その差別(註三)が無視されて、相續の形に移される。相續の形をとるといふ事は、もう已に共相の形をとつてゐるといふ事であり、「言葉と結合し得べき表象」を明確に認識する事である。而して、それが即ち(註四)分別であるから、現量は絶対に分別を離れてゐるものと言はねばならぬ。正理門論に所謂内證離言であり、又現量は(註五)無と同じきもの(asaṅkalpanam)である。

2、無惑亂 次に無惑亂に就ては、二種の解釋がある。(註六) Vinīta-deva は惑亂智を以て分別智と同視する。その意味で眞在は皆惑亂無しと云へる。然しそうすれば無分別の外に無惑亂を擧げる意義がない事になる。(註七) Dharmottara は之に對し現量經驗自身に於て、惑亂と無惑亂とを分つも

の、如くである。彼は *Vinitadeva* と異り *abhrānta* と *avisamivādin* (經驗的に矛盾せざる) とを區別し、*abhrānta* は之を無分別現量に屬せしめ、*avisamivādin* は之を有分別智の攝とする。

蓋し現量の相として教えられる離分別と無惑亂との内、前者は形式的規定であつて、現量經驗の内容は之を問題としてゐない。それに反して後者はこの離分別なるものに於て、更に内容的規定を行つたものである。今假に陳那の正理門論を見るに、本頌に「現量除分別」とあるのみで惑亂の事に觸れてない。商羯羅主の入正理論も同じく現量謂無分別といふのみである。尤も門論には疑智、惑亂智等を似現量として擧げてある。その意味は *Vinitadeva* の如く惑亂智即分別智なるが故にといふ理由からか、又は法上の如く似而非無分別境を検別する企てからか、判然しないが、然し何れにしても現量の定義として、無惑亂を擧げる事はしない。無惑亂を定義として用ふる事は、(註八) 法稱が初めてである。*Taranātha* によれば、法稱は *īvarasena* から陳那の *pramāṇa-samuccaya* を學んだといふ。然るに(註九) 同書の現量の定義も同じく無惑亂といふ事は含んでゐない。然るに法稱が殊更斯様な定義をしたのは、充分の意圖があつて意識的に之を行つたものに相違ない。法上(註十)は、離分別は比量より檢別するためであり、無惑亂は現量自身に於ける惑亂を検別するためである、と云ふ意を述べてゐるが、法稱の意に適つたものであらう。

離分別といふ事以外に無惑亂を云ふのは、無分別と云ふ形式をもつ境の内、更に内容的規定を與

へて惑亂の無分別は之を除外し、只惑亂に非ざる離分別を揀ぶのであるが、然し惑亂は離分別でありながら何故に現量でないのであらうか。惑亂と雖も内證であり、自相を境とし、真在に觸れてゐるのではないか。これに對する答は、一言に言へば、「そう考へるのは誤つてゐる。」といふ事である。何となれば、(註十二)惑亂はその真在に於いて當然起るべき合目的行爲を成就しない。成就しないものは真在ではない。自相ではない。假裝の自相、假裝の真在に過ぎない。随つて無分別でありながら而も眞の現量ではない。所謂似現量である。故に法上は、(註十二)無惑亂とは能力的といふ實在の本質に矛盾しない事を意味する、と云つてゐる。能力的といふ事は已に述べた如く、真在のみの而して真在の只一つの本質であり、理由の餘地も、證明の必要もない絶對の定義であつた。この定義は、一方(無分別)現量より有分別智及び比量を檢別するのみならず、又更に(無分別)現量自身に於て、似現量を識別する最後の試金石であると云はねばならぬ。

3、潑測性と、經驗的に矛盾しない事と、以上二點の外に、尙現量の特色として、(註十三)潑測性(Sphuṭabhatva vividness)が數へられる事がある。例へば瑜伽行者の現量の境の如きは感覺的ではなから、感覺的現量と同じ潑測性を持つてゐる。その意味に於て他の領域の現量と同視される。潑測性は内證され、實在に觸れる事の必然の結果である。分別は之を持つてゐない。

尙 Stecherbatsky 氏は、その外に(註十四)(經驗的に)矛盾せらる avisinivādin と云ふ事が擧げられる

有分別智の權成及び性質に就て

事を指摘してゐる。之は現量は超分別ではあるが反分別反經驗的ではないといふ事である。火の現量は火の共相以前ではあるが、「火は熱い」といふ事に矛盾するものではない、といふ事である。之は前の無惑亂を分別的なものに移したものであり、現量の境即自相、即眞在、即その眞在に即した行爲の成就、といふ現量の本質的部分に相應したものであり、常識の形に翻譯された檢別的意味の特殊相である。随つて之は現量に必ずなければならぬ相であるが、現量に限つた相ではなう。(註十五)正智一般の特色で、比量にも適用される相である。(註十六)比量は分別的なるが故にある意味では一切皆惑亂であるとも云へるが、矛盾せぬといふ意味に於て經驗的には現量と同じく正智である。

註一、 Buddhist Logic p.24.

註二、 ib. p.15, n.1.

註三、 第二部述 bhada-agraha の説及び apoha の説参照。

註四、 分別を定義して、唯識派では(能所)分離 (vikalpa = dvaidhikarāṇa) (cf. Buddhist Logic p.7, n.4, p.20, n.6, Erk. u. Log. S.123) とする。

陳那及び商羯羅主は名種等の建立の事とする。陳那の集量論では名、種、德、業、實、の分別 (nāma-jāti-guṇa-kriyā-draya-kalpana) と云ふ (cf. ib. p.7, n.4, p.20, n.6, Erk. u. Log. S.123)

正理門論には「此中現量ハ除<sub>二</sub>トハ分別<sub>一</sub>者謂<sub>二</sub>若シ有<sub>レ</sub>智於<sub>二</sub>テ色等ノ境ニ遠<sub>ニ</sub>離<sub>レ</sub>一切ノ種類ト名言ト假立ノ無異ノ諸門分別<sub>一</sub>云云。」とあり、商羯羅主の入正理論には「此中現量ハ謂<sub>二</sub>無分別ナリ、若有<sub>レ</sub>正智<sub>一</sub>於<sub>二</sub>テ色等ノ義ニ離<sub>ニ</sub>レ名種等所有分別<sub>一</sub>云云」と



ある。今法稱は、本文に云々如く *prātibhāsa-pratītiḥ* を以て分別の定義とせる (cf. *Buddhist Logic* p.15,6,20, p.20,n.6.

*Erk. u. Log.* S.125)

註五、*Erkenntnistheorie und Logik* S.116. 尚 S.131. (自相は分別の境に非ず)。

註六、*Vintadeva* の解釋に就ては、*Buddhist Logic* p.8,n.1,n.2. p.17,n.6. p.18,n.1. *Erk. u. Log.* S.119. S.180. 參照。

註七、*Dharmottara* の解釋に就ては、*Buddhist Logic* p.17,n.6. p.18,n.1. p.25,n.3. *Erk. u. Log.* S.119. 參照。

註八、*Buddhist Logic* p.18,n.1. cf. p.16,n.3. p.17,n.3.

註九、ib. p.18,n.1.

註十、ib. p.16,7,3. p.18,n.1. 尚 p.17,7,12. p.25,n.3. 及び *Erk. u. Log.* S.117. S.149.(256) 參照。

註十一、惑亂と行爲の成就との關係に就くの解釋及び見解は、*Buddhist Logic* p.11,5,2-5. n.1. p.17. *Erk. u. Log.* S.113. 參考、殊に、行爲の成就の意味に就ては p.4,3,5. 參照、蓋し蛇の眞在に於て繩の惑亂智に出發した合目的行爲な蛇の眞在に相應する合目的行爲を實現しなう、随つて、その行爲の目的は達成せられなう、之が惑亂の證である。

註十二、*Buddhist Logic* p.16,6,22. p.18,7,13.

註十三、ib. p.30,n.2. p.31. p.32. p.362-363.

註十四、ib. p.30,n.2. p.31, p.32, p.33,n.1.

註十五、ib. p.4. p.4,n.2. p.6. p.6,n.1. p.7. p.7,n.3. p.8. p.399,39a,8. *Erk. u. Log.* S.91.(141.142). 卷頭に「正智を先として」  
切の人の目的が成就する」と云々のところの *avisatvādin* とは同義である。

註十六、ib. p.18,n.1.

有分別智の權成及び性質に就て

(二十一)

有分別智の構成及び性質に就て

(二八)