

有分別智の構成及び性質に就て (下)

——法稱造正理一滴に據る——

釘 宮 武 雄

第二 有 分 別 智

現量は自相を親證することであるが、この親證作用は分別に依つて従はれる。(vikalpena anugam-yate p.15,n.2. p.42,n.11.) 而して分別作用とは、(註二)已に述べた如く、法稱に於ては「言葉と結合し得べき顯現(影像)のある知」*abhiñāṇa-samsargayogya-pratibhāsa-pratīḥ-kalpanā*と云ふ事である。之を他の言葉で言へば、分別とは自相に於て共相が確立されることを意味するものと言ひ得る。この分別によつて、青の識(*nīlavijñānam*)といふ名の無い自相は、青といふ(有分別的な)識(*nīlavijñānam*)となるのである。(p.16,n.1. p.352,n.4) 然らば共相は如何なる様式で自相に於て確立されるのであらうか。先づ共相自身に就て考へて見たいと思ふ。

一、共 相

共相(*samīya-lakṣaṇam*)とは他に等しい相である。あの火にもこの火にも、(註二)一切の火に共通な火の概念が、即ち共相である。従つてそれは火なら火といふ、特殊な音と意味とを持つ言葉と

有分別智の構成及び性質に就て(下)

結合し、又は少くとも(註三)(小兒の場合の如く)結合する可能性のある(yogya)火の影像、(pratibhāsa 顯現)の本質をなすものであるとも云ひ得るであらう。但しこの共相の性質に就ては、内外の間大なる意見の相違があつた。(註四)勝論派及び正理派は、同句義(samānya padārtha)として sāmānya の實在性を認め、(註五)ミーマーンサー派又實體的な sāmānya を獨立の句義として立て、その他(註六)數論派を除く大抵の學派、又同じく sāmānya の實在を肯定してゐた。共相の實在を肯定するとは、多くの實在(自相)に共通に屬し、各自相の本質として實在する様な共相を認める事である。そういう意味の共相は自相以上のものであり、自相は却つてそれによつてある如きものである。随つて又共相實在說に於ては、自共兩相の間には、程度の差こそあれ、質的差別はない事となつて來る。

然るに法稱に於ては、同じく「等しい相」でありながら、決して實在的なものではなかつた。分別知によつて了解されつゝある境(vikalpavijñāna-avasāyamaṇo 'rthaḥ N.b.t.p.17.)であり、(増益作用によつて)増益されつゝある色(samūpayaṁjān rūpam N.b.t.p.17.) (cf. āropyaṁjō vahnir āropid asti N.b.t.p.17.)であつた。従つて自相との差は性質的なものであり、自相と極端な對立をなすものであつた。斯の如き法稱の共相說は、陳那以來傳統的のものであるが、之は理論的には、佛教因明學派一般に共通であつた(註七)差別不認識論(bheda-agraha)に據つてゐたものである。差

別不認識とは差別無視を意味する。例へば銀と眞珠貝との如く絶對に異なるものに於て、兩者の差別を無視して、之を同視するところに一切の誤が成立するとする説である。が之は又自相共相の問題にも屢々適用される。例へば二匹の牛は全然同一といふ事はあり得ない。然し之等を馬と比較する事によつて、我々は之を馬に非ざる牛として一括する。この差別の無視によつて出來た牛の概念は、或は少くとも牛といふ言葉と結合し得べき牛の影像は、即ち共相である。この場合馬がなかつたならば、彼等二匹の牛は全然異つたものであり、牛の共相は成立しない。之を推しすすめて言ふならば、一切が嚴密には差別であり、人爲を借らぬ實在自體は、絶對に獨自な刹那のみである。之れ即ち自相に外ならぬ。共相は常識がこの自相に於ける獨自性を無視し、刹那を同視し結合して、相續にかへる事によつて、先づ成立する。共相とは云はゞ抽象作用によつて成立するものである。この意味に於て共相は非實在であり、自相と性質的に全く異なるものである。隨つて兩者の間の差別を無視する事は絶對に誤である。差別不認識論は、斯く共相の抽象性を説き、ひいては更に自相と共相との絶對的差別を、確立する役目をするものであるが、之は自ら外道の共相實在を主張し、ひいては自相と共相との間の性質的無差別を説くものを、破るものである事いふ迄もない。

斯くてこの差別不認識論に據る結果、法稱に於ては自相が捉えらるべきもの (grāhya) であるに對して、共相は規定せらるべきもの (adhyavaseya) N.b.t. p.15—16.) であり、(註八) 非境 (anartha)

であり、非實在 (avastu) であり、絶対に自相以下のものである。我々が無い物を考へ得るのは、それが分別されたもの (vikalpita) であるからである。従つてもしその起因を求めるならば、純粹に作爲的なものゝ中に於て、求めらるべきであり、この點より(註九)熏習と種子とが即ちそれであると云はれてゐる。この熏習によつて、精神は曩に迷へた共相の抽象性を、先驗的に本具してゐるのである。かくて共相は徹頭徹尾、作爲的精神に屬する抽象的共通相であるから、自相と異り、遠近により明白不明白の異なる印象を與へるといふ事はない。(N.b. p. 17.) もし明白を云ふならば、常に明白なものとも云ひ得るであらう。

二、同 類

我々の何か特殊な限定をもつた認識は、上來述べた共相が、自相に於て確立される事によつて、成立するのであるが、この確立の關係をあらはす爲には、同類 sārūpyam といふ事が考えられてゐる。曰く(註十)「量とは智 jñāna が境 artha と同類である事である」と。即ち認識とは智と境との間に於て、この同類關係が實際的に成立する事に外ならぬ。

1 語義 (註十一) sārūpyam (等しく表はさるべきもの) は、sādiryam (等しく見らるべきもの) と同義で、類似の義であるが、實際上の用法は必ずしも一定してゐない。今の場合は専ら上述の如く、境と智との、隨つて結局、自相と共相との間の同類關係を、あらはすに用ひられる。即ち一つ

の自相が當然青といふ共相を以て限定さるべき時に實際上青の共相を以て限定された時、そこに自相と共相との間に於ける同類が成立してゐると云はれる。この同類によつて、花なら花といふ全くの抽象的概念に過ぎぬ共相は、具體的な花の表象に變化し、他方このものはこの花に變化するわけである。而してこのものがこの花に變化するといふ事は、考え様によつては、「これは花である」といふ形の比量分別の成立を、承認してゐるものであるとも見られるから、同類は單一の有分別智に含まれてゐる比量的部分なりとも、云ひ得るものである。(註十一參照、又 N.b.t. p.19, Bud. Log. p.44,16.6.)

佛教に於いては外道學派と異り、認識行爲(量)はそれ自身で完結した體系として見られ、従つて(註十二)量即量果とされるのではあるが、併し「この同類によつて境の確認が成立し」(本文)、一切處に無差別 (*sarvatra-avijesit* p.40,n.4.) で超分別の現量が、この同類關係の成立によつて、初めて定形ある認識となるのであるから、完結した認識行爲に於いて、強ひて因の面と果の面とを分別して、現量智 *pratyakṣaṇ jñānam* を以て量果 *pramāṇaphalam* となし、之に對して同類 *sattvyaṇam* を以て因となす、と考へる事も亦可能である。法上曰く、「同類は決定(的現量判斷)の因である。」と (N.b.t. p.19, Bud. Log. p.44,15.21. 及び註十二參照)

2 共相確立の狀態 所謂有分別(現量)智の因と考へ得られる同類の概念は、略々以上の如くであ

るが、この同類に就て尙一二考ふべき問題がある。

第一は共相が自相に於て確立される場合の狀様に就てある。已に述べた如く、外道は一般に共相實在説をとるものである。そしてこの實在する共相と感官との間には、(註十三)接觸(samīkarsa)が搜入する事によつて、認識の素材が出來、之が自我に攝せられる事によつて、初めて完全なる認識が成立するものと爲した。この場合量及び量果の意味が、佛教のそれ等と大に異なる事は、已に述べたところであるが、こゝに外道學派の所謂接觸 samīkarsa が地位上法稱の同類 sūtrīyaṃ と匹敵するものである事は明らかである。而も性質上この samīkarsa が極端な實在論の上に立つた概念であるに對して、 sūtrīyaṃ が之と異り極めて觀念論的色彩に富む事は否定し得ない。然し又それは一方唯識派の如く、自相の實在を否定するのではない。已に述べた如く法稱は經量部の立場を取つて、自相即眞在と云ふ以上、共相の確立は、勿論作爲にのみよるものではなく、必ず眞在に出發して、何等かの必然性に基くものでなければならぬ。この點經量部が(註十四)「表象は主觀的で觀念的ではあるが、間接に外的實在によつて作られるのである。斯く彼等が實在に關係するが故に實際的目的が達成されるのである。」と云つてゐるのは、こゝに考へ合されてよい考へ方でないかと思はれる。法上は現に(註十五)「現量によつて生起した決定的(現量)判斷によつて (pratyak. abaloppana-adhyavasāyena...)」と云ひ、又 Vācaspatinīgra の引用するところによれば、(註十六)「對象

とは認識を作る因であり、表象に相應するものである……。對象を意識するとは、對象によつて喚起された表象を意識する事を意味する。……(法稱)曰く、正しく知覺されると云ふ事は、それに對應する表象の因であると言ふ事、表象を喚起する事の出来る刹那であると云ふ事を意味するに過ぎぬ」とある。之等は皆同類關係が自相の特殊性質によつて支配される事を示すものである。

3 同類の持つ限定的意味 同類に關連して第二に明らかにして置かねばならぬ事は、同類の持つてゐる限定的意味である。上述の如く法稱に於ては、同類とは必然的過程を以て一つの共相が一つの自相に於て確立される事であるが、一つの共相が確立されるといふ事は、同時に他の共相が確立される事が拒まれてゐる事である。法上曰く、(註十七)「同類は非同類を拒斥する事によつて、智の決定の因となつてゐる。即ち非青の觀念を拒斥する事によつて、(認識は)青の觀念の形をとる事が、決定されるものである」と。一般に一つの言葉或は智識はその矛盾概念の拒斥を意味し、Aは非Aの否定を意味する、といふ説を(註十八) apoha-vāda と言ひ、(註十九)陳那以來法稱、法上等、佛教因明家の傳統的思想であるが、今同類とは上述の如く、ある局限された共相が、自相に於て確立される時の原理であり、此同類によつて、初めて青なら青といふ決定 (vyavasthāpana N.b.f. p.19, p.20.) 的認識が成立すると云ふ事は、即ち (註二十) sūtrīyam は apoha によつて成立する事を、意味するものに外ならぬ。之によつて sūtrīyam の持つ限定的意味を、觀取する事が出来るであらう。

三、有分別智の性質

斯く *sāṃpāya* によつて、自相がある特殊な共相を以て限定され、限定される事によつて境の知 *arthapratiñi* が成立した時、換言すれば「言葉と結合し得べき顯現のある知(分別の定義)」が成就した時、それは量果であり、現量智であり、最も原始的な姿の有分別智である。この有分別智の性質は、上來述べた有分別智の成立過程によつて明らかであるが、茲には特にその一二丈を反省して置きたいと思ふ。

有分別智は同類によつて成立し、その特徴は共相を本質とする點にある。故に有分別智の特殊性質は、共相の特殊相より演繹さるべきものである。即ち、

第一に有分別智は抽象的である。何となれば共相は自相の獨自性を無視し、抽象する事によつて成立してゐるのであるから。(已述 *bheda-grāha* 差別不認識論の項參照。)

第二にそれは差別智である。何となればある一つの共相は、その共相以外の一切の共相の否定を、意味してゐるものであるから。(已述 *apoha-vāda* の項參照。)

第三にそれは生活に於ける一切の行爲を直接に導きながら、その成就には間接に與つてゐるものである。何となれば自相は刹那であり、共相のみ相續の形を具ふるものであるから、一切の合目的行爲は單に共相によつてのみ導き得られるが、而も共相は本來作爲性の攝であつて、何等

實在性に與つてゐない。單に實在に向つた合目的行爲を導くといふ意味に於て、いはゞ(註廿一) 力學的な實在性を、持つものにすぎぬから。(已述自相の項、共相の項參照。)

註一、分別の定義に就ては第一部三の後註四參照。

註二、*saṃtropyamāṇāḥ hi rūpāṇi sakalavahni-sādhāraṇam* (N.b.t.p.17.) 實に増益されつゝある(火といふ)色は、一切の火に共通なものである。(それ故にそれは共相である。)(*Buddhist Logic* p.37. Erkenntnistheorie und Logik S.138. S.141.)

註三、N.b.t.p.10.

註四、宇井博士、印度哲學研究第五、二七六頁、*Buddhist Logic* p.40,n.4. *Erk. u. Log.* S.139.

註五、*Buddhist Logic* p.40,n.4. 參照。尚ミーンサー派の内、所謂 Bhaṭṭa 派の祖で、法稱と略々同時代であつた(西紀約六三〇年出世) Kumāra Bhaṭṭa は其の著 *mīmāṃsā-śloka-vṛtika* に於て共相實在説を主張して大に佛教と争ひ(*Erk. u. Log.* S.163.) 又同ミーンサー派の内、Kumāra 論師の後裔で、所謂 *guru* 派の祖 Prabhākara 師又共相句義説を立て、同時に無差別認識論 (*abheda-graha*) を唱導して、佛教の差別不認識論 (*bheda-graha*) と好箇の對照をなした。無差別認識論によれば、無差別 (*abheda*) それ自身は、句義 (*padārtha*) であり、實在である。隨つて例へば銀と眞珠貝とを同視する事は、一見誤の如くであるが、併しその同視したのは、銀にも眞珠貝にも、共通に存する無差別的實在「銀色」を、把握する事によつて同視したのであり、その限りに於て、その知識自身は誤ではない。隨つて、この説によれば、一切の知識はそれ自身として正しいので、その範圍内では誤といふものは一つもない事となる。(*Buddhist Logic* p.403.)

註六、*Buddhist Logic* p.412,n.6. p.40,n.4.

註七、*Buddhist Logic* Appendix V.1.21. p.366.

有分別智の構成及び性質に就て(七)

(三七)

有分別智の構成及び性質に就て(下)

(三八)

註八、Buddhist Logic p.17,n.6. p.21,n.1. p.22,n.3. p.35,n.2. p.38,n.3. N.b.i.p.16.

註九、N.b.i.p.10.—11. Buddhist Logic p.22. p.39,n.2. p.36,n.1.

註十、artha-sātrūpyam-asya pramāṇam N.b.i.

arthena saha yā-sātrūpyaṁ sādṛīyam-asya jñānasya tat-pramāṇam-iva/ N.b.i.p.13.

註十一、Sātrūpyam に就じ。Nyāya-vāyeṣika 及び Sāikhya は必ずしもそうでないが、mīmāṃsaka は sāmānyam (共相) と sātrūpyam, sādṛīyam (同類) とを、各々獨立の句義として許容した。但し sāmānyam は一般概念をしてその概念たらしむる實體であり、sātrūpyam は相對的なものであつた。佛教では經部及び瑜伽派、共にこの二つを許すが、mīmāṃsaka と異り、二つとも分別の所攝び句義ではなかつた。(Buddhist Logic p.40,n.4.)

内 sātrūpyam は「同様にあらはれるべき」事を意味し、sādṛīyam (同様に見らるべきもの)と同義に用ひられる。(N.b.i.p.13m) 主觀的な相似同類の關係を云ふのであり、この意味に於て sātrūpyam と bhedāgraha (註七參照)とは同意である。sāmānyam は内容から見た箇々の概念であり、sātrūpyam が之と異なる事は mīmāṃsaka に於ける兩語の場合と同一である。(Elk. n. Log. S.163. S.238. 參照) 但しその相似同類關係の適用さるべき對象は、必ずしも一定してゐない。自相と自相との同類の意味にも用ひられるし、自相と共相との同類の意味にも用ひられる。前者の場合は sātrūpyam によつて sāmānyam が出来るのであり、隨つて成立した sāmānyam はこの意味の sātrūpyam を、その構成の要素として含んでゐるものと、云つてよいであらう。(Bud. Log. p.40,n.4.) 後者の場合 sāmānyam は sātrūpyam によつて、自相に於て必然的に確立されるのである。この場合確立さるべき sāmānyam は、熏習の結果として、己に智に所屬してゐるものであり、従つて自相と共相との同類とは、實際上結局境と智との同類を意味する事になるのであるが、併しこの智の所攝である共相は、己にその内に自相と自相との同類關係

を、構成要素として含んでゐるのであるから、ある實在とある概念とに同類關係が成立し、何等かの認識が成立するといふ事は實は、その實在と他のその類の實在との間の、同類關係の成立が許されてゐる事を意味するのであり、性質上前者の場合とそんなに差があるものではない。今法稱は後者の意味に用ひてゐる。(N.b. I 本文。N.b. t. p. 18. Bud. Log. p. 40, 15. 8. p. 40, n. 4. p. 41, n. 2. 尚 p. 347, n. 1. p. 351. (Vinādeva's comment), p. 351, n. 3. p. 359-360. p. 372, 152. 6. (Udayana-ācārya's 説) p. 372, n. 7. p. 380, 35. bl. (Jinendrabuddhi's 説) p. 408, n. 3. Erk. u. Log. S. 288. note. 参照)

saṁvṛtyam は斯の如く比較作用に於ける同類關係であり、その比較の對象によつて śmānyam に對する關係も一應自ら異るが、何れにしても śmānyam よりは更に根本的な概念と云はねばならぬ。前者の意味では同類により共相が出来るのである。後者の意味では同類により共相が認識の圈内に入るのであり、その意味で認識成立の因となるのである。従つて又(無分別)現量は saṁvṛtyam 以前であり、有分別智及び比量はそれ以後であるとも云ひ得る、この點より現量に對する有分別智及び比量の區別を、この saṁvṛtyam にとる事も多し。(Bud. Log. p. 13, n. 8. p. 14, n. 1. p. 38, n. 3. p. 302. p. 363, n. 5.)

註十二、量即量果説に就て。量の問題に就て勝論正理派は所量 prameya 量者 prameyī 量 pramāṇa 量果 pramāṇaphala (pramāṇa) の四を立てるに對して、陳那、商羯羅主、法稱等は、量即量果を説き、所量及び量者は全然之を説かない。内外に於けるこの差別は、元來その哲學的立場の相違に起因する。外道は素朴な實在論を取る關係上、認識の問題に就ても、對象と、自我と、自我に於ける感覺器官とを考へ、對象と器官との接觸によつて、量(即ち認識)が成立するが、然し量はそれ丈では完結したものではない。單に完全な認識即ち量果を成立せしむる道具に過ぎない。完全な認識即ち量果は、この道具としての量が、自我に於て自覺された時、初めて成立するものとする。従つて外道に於て、量と量果とは、明らかに別である。(Bud. Log. p. 29, n. 4. p. 39, n. 1, n. 4. p. 42, n. 11. p. 372, 152. 1. p. 373, n. 1. p. 378, 34b. 6. p. 385, n. 6. p. 389, n. 4. p. 392. p. 393.) 佛教中唯識、經

有分別智の構成及び性質に就て(下)

(三九)

有分別智の構成及び性質に就て(下)

(四〇)

量二派及び陳那法稱等の因明派に於ては、之に對して認識はそれ自身で完全な體系を持つてゐるものとされた。(Bud. Log. p.29,n.4. p.42,n.11. p.346—p.347. p.357.) その結果當然量即量果の説が出る事となる。法稱は故に正理一滴に於ても「かの現量智こそ量果である」と特に注意してゐる。(尙 Bud. Log. p.39,n.1. p.42,n.11. p.46,n.2. p.372. p.375. p.375,n.6. p.376,n.4. p.377. p.377, n.3,n.4. p.378. p.384—p.388. p.391. p.393. 参照) 従つて佛教に於ては元來認識に因果はないのであるが、併し認識と云ふことの事實 (vastu) に於て、決定であるや否や (vyavasthāpya) 方面と、決定する (vyavasthāpaka) 方面 (N.b.4.p.19. Bud. Log. p.42,43. p.349—p.352cf.) とを分つ事は可能である。そういう意味で、假に認識に於ける因果を分ては、量果は即ち現量智 pratyakṣaṇ jñāna である、その因は即ち同類 saṃūpyam であるといふを得る。(N.b.4.p.18ff. = Bud. Log. p.38ff. 殊に N.b.4.p.19 = Bud. Log. p.44,15,21f. 及び p.47,16,10. 参照。及び Bud. Log. p.41,n.5. p.345—p.352. p.353,256,12,1f. p.380—p.381. Erk. u. Log. S.111. S.125. S.200. 参照)

註十三' sāminikarsa といふは Bud. Log. p.38,n.3. p.265. p.380. p.408,n.3. p.412,n.6. 参照。

註十四' ib. p.383. 尙 p.371,260,20. 参照。尙 p.379,35a. 6. p.384—388. 参照。

註十五' N.b.4. p.20. Bud. Log. p.45,16,12,cf. N.b.4.p.19. Bud. Log. p.44,16,4. N.b.4.p.16. Bud. Log. p.34. p.42,n.11. p.46,n.2.

註十六' ib. p.359—360.

註十七' N.b.4.p.19. Bud. Log. p.44,16,3,cf. N.b.4.p.19,20. Bud. Log. p.42,15,15—p.46. p.46,n.2. p.351,1,21. Vinīta-deva's comment 53,11,1f. p.351,n.3. p.380,35a 7—p.381.

註十八' apoha-vāda といふは S. Vidyabhāṣaṇa, History of Indian Logic, p.132. p.149. Erk. u. Log. S.122. S.165. Bud. Log.

p.40. p.156. p.161. appendix V.

註十九、*apoha* の説は陳那の *pramāṇa-samuccaya* 第五章に於て初めて説かれ、法稱は *pramāṇa-vārtika* の第一章に於て之に觸れ、以後 *Dharmottara*, *Ratnakṛti*, *Yātiśāstra*, *Kamalācāra* 等々各々之を説いた (*Buddhist Logic* p.404.)

註二十、*śāṅkhyam* = *bhedāgraha* = *apoha* の式が成立する。 (*Bud. Log.* p.14,n.1. p.302. p.412,n.6. p.418,n.11. appendix V.21.)

註二十一、*ib.* p.404.

第三、比量の性質

一、比量への推移

上來(無分別)現量より初めて、有分別智の成立過程及び性質を、略述したわけであるが、尙有分別智の性質の問題に關連して、有分別智の作用といふ方面より見た比量(*anumāna*)の問題にも、及んで置きたいと思ふ。

佛教に於ては外道と異り、(註二)(無分別)現量と有分別(現量)とは之を峻別したのであるが、之は(無分別)現量の境である自相と性質的に全く異つてゐる共相の有無によるものである。而してこの有分別(現量)を、(無分別)現量より截然區別あらしめてゐる共相といふ要素は、即ち有分別(現量)と比量とを結び付けてゐる點に外ならぬ。有分別(現量)即ち現量智は、勿論共相のみを境とするものではないが、然し元來比量の境である共相を重ねる要素とする點に於て、比量作用を含むものである。

有分別智の構成及び性質に就て(下)

(四一)

所謂比量とは一轉して、純粹に（註二）共相を境とするものである。随つて共相に就て考へられる事は、皆比量に就ても適用されるのであるが、特に共相は自相とは、その起源に於て、又（行爲に對する）力用に於て、全く別であるといふ理由から、比量は現量と全く（註三）對等獨立の正智であると云ひ得る。併し二量を云云する所以は、劈頭に云ふ如く結局（行爲の）目的の成就にある。もしそういう關心のもとに見る時は、正智としては對等な二量であるけれども、先づ現量を中心の一つの體系をなすものと見る必要が起つて来る。（p.362,257.11.）何となれば、成就是實在に觸れる事を絶對の條件とし、そしてそれは只（無分別）現量のみに限る事であるから。而して今假に（註四）經量部及び法上によれば、現量と比量との差は、現量は自相より共相に向ふ方向を有するに對して、比量は共相より自相に向ふ方向を持つ智であるとされる。随つて比量は純粹に共相のみを境とするのではあるが、然しその共相を中介とする事によつて、有分別（現量）に歸り、更に（無分別）現量、即ち自相に到る方向を持つものと云ひ得るであらう。もし然りとすれば、二量及び（行爲の）目的の成就といふ事は、明らかに一つの體系をなしてゐるのであり、この體系に正しく入つて来る時に、その智は正であり、然らざる時は、誤であるといふ事が出来るであらう。（註五）茲に當然正誤の問題が入つて来る譯であるが、正誤は性質上三種に分ち得る。（無分別）現量のそれと、有分別（現量）のそれと、比量のそれとである。内

1 (無分別) 現量に於ける正誤は、それが正しく實在に契當してゐるか否かにある。この正誤を檢別するものは、只一つ行爲の目的を成就するや否やといふ事である。そして檢別されるものは (註六) 惑亂である。

2 (註七) 有分別 (現量) に於ける正誤は、それと (無分別) 現量との關係、即ち同類關係成立の際の正誤である。之を檢別するものは、第三と同じく比量の法則である。

3 比量に於ける正誤に就て云へば、比量が有分別現量を経て、更に現量に歸り、(行爲の) 目的の成就といふ方向に、正しく向つてゐる時には、その比量は正智であり、然らざる時は、過誤に陷つたものと云ふべきである。之を檢別するものは、その境である共相の屬してゐる思惟作用自身の法則である。即ち比量の法則である。

所謂因明の大部を占める比量は、自比量と他比量とに分たれてゐるが、今私は自比量の部に於けるこの思惟の法則を抄録する事によつて、有分別の運用に就ての法稱の思想の極く大體を明らかにし、以て有分別智の性質闡明の資としたいと思ふ。

二、自比量 (思惟の法則)

1 判斷の二種 判斷は主語と述語とより成り、その内主語は少くとも自相である場合と、共相である場合との二種がある。述語は原則として常に共相である。故に判斷には少くとも二種類がある

事となる。即ち

第一、自相十共相の場合。(例、これは木である)。曩に有分別現量即ち現量智は、比量を含む事を云つたが、今この自相十共相の形式の判断は、現量智を分解して、判断の形に直したものに過ぎず、謂はゞ現量智と比量との中にあるものであつて、現量判断と名けてもよいであらう。現量智の場合は、自相と共相とは限定關係であるが、現量判断の場合は、結合關係である。この點が異なるみ。

第二、共相十共相の場合。(例、聲は無常である。)之は前の現量判断に對して、思量判断と名けてもよいであらう。

2 判断結合の要點 扱て一般に因明作法の要は、之を一言に云へば、一つの結論となる判断(宗)を他のもう一つの判断(因)を以て證明し、成立せしむる事である。如何にして證明するか、その要を簡単に云へば、因の判断を宗の判断に搜入する事である。換言すれば、宗と前陳(主語)を同じくしてあるやうな一つの概念を因として挙げ、この因に挙げられた概念と、宗の後陳(述語)である概念とを結合して、一つの正當な判断を成立せしめる事によつて因を宗に搜入し、以て宗を成立せしめるのである。随つてこの場合因と宗の述語とより成る一つの判断の成立が、最も重要なものとなつてゐるのである。

今假にこの間の事情を、自相並びに共相の觀點より見る時は、次の如くなる。(假に二種の場合に分つのは、判斷に二種の型があるが故である。)

一、自相十共相の型の宗判斷を證するに、(自相十)共相の型の因判斷を以てする場合。例へば(宗)これは木である。(因)(これは)無憂樹であるから。の如し。この場合の宗因結合の要點は、因(無憂樹)の共相と、宗の後陳(木)の共相との間に、必然的關係で結び付いた一つの正當な判斷、「無憂樹は木である。」が、成立してゐるといふ事である。

二、共相十共相の型の宗判斷を證するに、(共相十)共相の型の因判斷を以てする場合。例へば(宗)聲は無常である。(因)(聲は)所作性であるから。の如し。この場合の二判斷結合の要點も、前に同じである。「所作性のものは無常である」の成立が必要である。

隨つて宗、因、二箇の判斷を結合する要點は、因の共相と、宗の後陳の共相とが、一つの完全な判斷を形成する事にあり、二つの共相が思惟の法則に従つて、必然的な關係で結び付いてゐる、といふ點にあると云ひ得る。

3 自比量 扱て自比量 (svārtham anumānam) とは、論に曰く、(註八)「三相(具有)の因より、所比に於て (anumeye) 智が生ずる時、斯の如き比量が自比量である」と。即ち自比量とは、所比に於ける智 anumeye jñānam (結論となる命題即ち宗の主語を中心にした智) の成立であるが、併し

それは單一な現量智ではなくて、三相具有の因を通じて、推論的に得られた、所比に於ける智の成立である。之を他の言葉を以て言へば、三相を具有してゐる様な一つの判斷(因)を以て、結論としての一つの判斷(宗)を、成立せしめる事であるとも云ひ得る。

4 因の三相 三相とは所謂因の三相で、一、遍是宗法性(anameye satvam-eva = pakṣādharmaiva) 即ち因は必ず宗の主語の述語なるべき事、二、同品定有性(sapakṣa eva satvam = sapakṣe-vidyamānā) 即ち因が宗の述語と同品には定めて具有せらるべきこと。三、異品遍無性(asapakṣe asatvam eva nīcītatva = vipakṣe-nāstīti) 即ち因が宗の述語の異品に於ては、無い事が決定的である事、の三である。内第一相は、宗と因との二判斷が、主語を同じくする事により、先づ形式的に必然的に結合せらるべきを示すのであり、第二第三相は、因と宗の述語との間の遍充關係を、表裏より含味する條件であり、謂はゞ宗因二判斷結合の、契機である一つの判斷、即ち因と宗の述語との、二つの共相より成る一つの判斷が、完全な形を以て成立するに就ての必須條件である。

5 因の三種(思惟の法則) 併し茲に必須條件と云ふ意味は、似能遍、所遍、似因似果等を檢別するもので、謂はゞ外的含味條件である、といふ事ではあるが、然し必ずしも兩共相間の内的必然的關係をあらはす法則である、といふ事ではない。然るに自比量の本質的部分は、寧ろこの(註九)必然的(内的)關係である。随つて法稱は今自比量の項に於て、この思惟の法則としての内的必然性

を、所謂因の三相に劣らず重大なものとして、因の問題として之を述べてある。元來この必然的關係は、従前の因明に於ては、因の問題としては取扱はれず、喩體に於て述べられたものである。之は因明が形式論理學と、その目的と性質とを異にする點より云へばむしろ當然であるとも云へるが、然し必ず喩に於て取扱ふべく、因に於て問題にすべきでない、とは云ひ得ない。元來が因と宗の述語との關係の問題であるから。今法稱は、事實上之を因の問題として論じた。而してもし因の問題として之等が充分含味されてゐるならば、演繹的な色彩が強くなつてくる關係上、喩體は勿論喩依も、その要を見ないこととなるであらう。尤も他の爲に (parāḥam) といふ點より云へば、又別であるが。従つて法稱は自比量に於ては、喩を全然説かず、他比量に於ては、決して之を重視しなかつた。この點法稱は、新因明が古因明の上に行つた改革を更に徹底せしめて、因明を益々演繹的なものとなしたものと云ひ得るであらう。(古因明は喩依のみを重んじ喩體を説かず)

扱て茲に所謂必然性とは、因と宗の述語との間の論理的必然性であつて、從來の因明の喩體に於ける、主語と述語との結合關係に於ける必然性であり、又形式論理學の大前提の場合のそれである。一般思惟法則の型である。內的必然性なるが故に、之に則する因は凡て所謂因の三相を具するものであり、隨つて必ず正因である事は云ふ迄もない。斯の如き必然性を含んだ正因を、法稱は三種に分つ。曰く(註十)「正に三種の因(iṅga)あり。不可得(anupalabhiḥ)と、自性(svabhāvaḥ)と、

果 (kāryam) となり」と。今便宜上自性に就て言へば、論に曰く、

(註十二) 自性 (svabhāva) とは (他の如何なる條件をも俟たずに)、(因) 自身の存在のみから、所立の法(宗の述語)の存在が約束される時、そういふ所立の法に於ける因の事を云ふ。例へば(宗)之は木である。(因)無憂樹たることの故に、と云ふ如きである。

と。即ち(之は)無憂樹なりと云ふ事實がありさへすれば必ず、之は木なりと云ふ結論が出るし、而もこの結論に達するには、無憂樹なりと云ふ事實以外の條件は、一つも必要としない場合、無憂樹は自己の存在といふ事の、範圍内丈 (svastūnāra) で、完全に木といふ結論を出す事が出来るのである。反對に木といふ結論は、無憂樹といふ因自身の存在の事實丈から、完全に出るのである。

そう云ふ性質を持つた結論に對する、そう云ふ性質の因を正に所立の法の自性 (自の存在 svabhāva h=svastūnātram) と云ふわけである。この場合因と所立の法との兩者は(註十二)同一性 (tūdatmya) に於て見られてゐるものとも云はれる。故に因が自性の時は、因と宗法 (宗の述語) とを結び付ける(内的)不相離性は、同一性なりと云ひ得る。次に果とは論に曰く、

(註十三) 果 (kāryam) とは、例へば(宗)此處に火がある。(因)煙があるから。といふ場合の如きである。

と。此の場合煙は所立の境 (śādhya-artha) 火から生起した果であるが故に、當然その因、火を推斷

し得る類の共相である。随つて因が果 *kāryam* であると云ふ事は、因と宗法との二共相が、(註十四) 生起 (*utpatti*) 關係即ち (註十五) 因果性に依つて、不相離的に結び付いてゐる事を意味するに外ならぬ。

上記自性及び果の二種の因を有らしめてゐる同一性及び因果性は、法稱に於ては(註十六)必然的法則であり、従つて二つの共相の間の(内的)不相離性を成立せしめるに足る普遍的法則であり、而もこの二つ以外には、さういふ法則は絶対に無いものと考へられてゐた。故に(註十七)肯定的認識を成立せしめる因としては、上記自性と果との二種のみあり、二種以外には絶対に無いとされてゐた。次に不可得とは、論に曰く、

(註十八)不可得 (*anupalabhiḥ*) とは、例へば(宗)ある特殊の場所に於て何處にも瓶は無い。(因)可得なる相となれる時(認識可能の條件が得られ具備してゐるに關はらず)不可得であるから。と云ふ如き類である。(茲に所謂)可得なる相となれる時とは、特殊の自性と、及びその他の可得の縁の總體(自性を除き、自性の認識成立に必要な條件の全體)とを意味する。(而して更に茲に所謂)自性とは、他の可得の縁が具備してゐる時、正に現前してゐるものを云ふのである。

と。即ち何かゞ無いと云ふ否定判斷が成立すると云ふ事は、先づその何かに對する肯定的認識成立の一切の條件が具備し、その否定さるべき何かのものの自體が想像されて (*saṃvṛtyāḥ N.b.4. p.26.*)

る乍ら、實際上それが認識されず、不可得である、事を意味すると、云ふのである。換言すれば、(註十九)即ち何かの否定は、先づ否定さるべき特殊の共相の有を想像し肯定する事によつて、(*diṅya-tva samāropid N.b.t. p.26. Bud. Log. p.62, 92.8.*) 然る後初めてあり得ると云ふのである。もし然らば、無は一種の有(*diṅya* 想像的に見らるべきもの)をその内に含むものと云ふべく、有に於て云はれた事は、凡て無に於ても云はれる事となり、随つて不可得の場合は、決して單純に片付けらるべきでなく、可得の場合以上に、複雑な構造を持つものと云はれねばならぬ。法稱は不可得を(註二十) 十一種に分ち、自性不可得(*svabhāva-anupalabdhi*) 果不可得(*kārya-anupalabdhi*) 以下十一種を擧げてゐるが、法稱自ら「是等一切の(第二)果不可得等の十不可得の用法は、(第一の)自性不可得に包含されてゐる」事、即ち否定の一切の種類は、假想的に定立された特殊の有(物自體||自性)の否定より變化したものに過ぎぬ事を指摘してゐる。今假に可得(肯定)の場合に、因として自性と果との二種ありとされ、それに相應して、因と宗法との間の不相離性として、同一性と因果性がある、と云はれた事を想起するならば、不可得(否定)の場合も亦、不可得のまゝ、(因として)自性と果との二種の義を含み、それに相應して、不相離性として、同一性と因果性との二種を、その内に含むものと云ひ得るであらう。

随つて今、因の共相、宗法の共相、及び因、宗法兩共相の間の不相離性の種類、及び關係を簡單

に圖示すれば、略々次の如くなると云ひ得ると思ふ。(註廿二)

因の共相 不相離性 宗法の共相 宗の判斷形式

可 得 自性 同一性 自性(有) 肯定

果 因果性 因(有)

不可得 自性 同一性 自性(無) 否定

果 因果性 因(無)

尤も之は最も簡單な基本形式に過ぎぬものなる事勿論である。何れにしても、若し斯の如く云ふ事が正當であるならば、吾々は可得不可得の兩場合を通じて、不相離性としては、同一性及び因果性の只二つしか有り得ないと云ひ得る。(可得の場合只二つしか無い事が云はれたから。)而して已に述べた如く、この二つは法稱に於ては、一切の場合に妥當する普遍的法則であつた。而して今(內的)不相離性であると云ふ事は、因と云ふ一つの共相が、宗法(宗述語)と云ふ他の共相へ推移する場合、必ず准據すべき範疇であり、之によつて宗因兩判斷が、內的必然性を以て結合するのであり、結果因(の判斷)が、宗の判斷を成立せしめ得るものである事を意味してゐる。而して因が宗を成立せしめると云ふ事は、因明作法の謂はゞ全體であり、一切の正しい有分別作用の要諦に外ならぬ。従つて有分別活動は、それが正しくある爲には、一切皆何等かの意味に於て、この二つの法則

有分別智の構成及び性質に就て(下)

(五二)

に據つて、動いてゐるものと云ひ得るであらう。

× × ×

以上(無分別)現量より有分別智の構成される過程と性質とを説き、尙有分別活動の性質を詳かにする意味で、自比量に於ける因の法則の一端を見たのであるが、之によつて有分別智の限界も、自ら窺ひ得る事と思ふ。

佛教は量としては傳統的に、現比二量説を採るのであるが、この現比二量各の性質、限界に就ても、外道諸派の見解は、上來述べた法稱の見解とは、性質的に全く異つてゐる。(註廿二)外道諸派によれば、大抵の場合、感覺は認識の最も素朴にして不完全なる狀であり、分別の要素が之に加はる事によつて、認識はより完全となり、より高き眞理價値を有するものとされた。随つて外道によれば、比量は現量を超越し得るものであり、現量に於いて見得るもの以上のものを見得るものであつた。(註廿三)數論が思辨によつて斯の如き哲學體系を組織してゐたのは、已に比量を現量以上のものとして、評價してゐたからである。その他諸派が遠く現量を超越して、創造主を論じ、天を施設し、第一原因を定立したのは、皆比量を高く買つてゐたが故に外ならぬ。然るに法稱に於ては、現量の境即自相即眞在であり、比量は如何に複雑であつても、共相より共相への推移によつて、宗の主語に關する何等かの智を成立せしめる事に外ならぬ。而して宗の主語は、已に述べた如く自相で

あるか共相であるか、何れかの場合に過ぎない。今假に共相の場合をとつて見ても、共相はそれ自身非實在にして、僅かに自相に相應し、又行爲を自相に導くと云ふ意味に於て、間接に實在性に與かつてゐるに過ぎない。換言すれば「是はA（共相）である」といふ形の現量判斷を立て得ると云ふ意味に於てのみ、共相は實在的なのである。而して「是はAである」といふ現量判斷は、即ち「このA」といふ形の現量智（有分別現量）の變形に過ぎぬ。之は已に述べた所である。随つて比量に於ける宗の主語は、結局皆自相に還元されるのであり、一般に比量智は現量判斷に、現量判斷は現量智に、現量智は（無分別）現量へ、復歸する方向を持ち、それによつて實在性に與るものと云はねばならぬ。外道諸學派に於て比量は現量を超越する方向を取るが、法稱に於て比量は現量に歸る方向を取るものである。故に外道諸學派が比量によつて、現量以上の實在を見たに對して、法稱に於ては比量は絶対に現量を超越せぬのであり、現量に於て認識可能なるもの以上のものを比量する事は、絶対に不可能であつた。絶対に現量不可能のもの（註廿四）*adhiṣṭya = anupalabdha = apratyakṣa*は有とも比量されぬし、随つて又無とも比量され得ない。何となれば無は（註廿五）已に述べた如く有の無であるから。この現比二量の限界に關する、法稱當時の内外因明家の見解の相違は、量の論としては、明確にして置くべき最も重大な點の一つであると思はれる。

註一、正理門論及び入正理論共に有分別現量は之を似現量とす。尙 *Bud. Log. p. 15, n. 2, Appendix I 21. p. 302.* 參照。

有分別智の構成及び性質に就て(下)

(五四)

註一、N.b. 本文。尙、Bud. Log. p.38,n.3. N.b.i.p.s. Bud. Log. p.13. 及び第二部註十一、參照。

註三、Bud. Log. p.12. p.14.

註四、ib. p.17,n.6. p.361,257.9.

註五、第一部終 *avisamvadin* の項及びその註參照。

註六、花の現量的經驗をしてゐながら、花の共相を用ひないのは、有分別現量の攝であるが、何かの障礙から、花と經驗すべきを花と經驗してゐないのは、惑亂であり、正しく現量中に於ける檢別の對象であると思ふ。

註七、Bud. Log. p.18,n.1. (陳那及法稱の意見)

註八、N.b. (*dviṅyaṇ. paricchedaṇ*)

註九、Bud. Log. p.72,n.6,n.7.

註十、N.b. II.

註十一、*Svabhāvaḥ svasatānātra-bhāviṇi sāllyadharṇe hecch / yathā vṛkṣo'yaṇ cūṇapātvaḥ it* // (N.b.II.) (自性とは因自身の存在のみに於て存在する如き所立法に於ける(對する)因である。例へば是は木である。無愛樹性の故に。といふ如きである。) 法上の註釋によれば、「自己自身の存在、正に單にその存在する事のみを、*svasatānātram* と云ふ。そう云ふ(因の存在性)がある時に、(それが)得て有り勝ちであるところのもの、因自身の(單なる)存在(のみ)を豫想して存在してはゐるが、因の(單なる)存在(といふ事實のみ)を離れた如何なる因をも豫想しないやうなものを、彼が(こゝに所謂)(因)自身の存在のみに依つてその存在を約束されてゐる所立(の法) *svasatānātra-bhāvi sādhyāṇ* である。斯の如き所立(の法)に於ける因、それは彼の所立の自性 *svabhāvaḥ* であつて別のものはなう。(N.b.i.p.27—28. cf. Bud. Log. p.66.)」である。

註十二、同一性 *idāntya* に就くは N.b.I. Bud. Log. p.73,23—p.76,25, p.60,n.5, p.65,n.4, etc. Erk. u. Log. S.216ff. 參照。

註十三、*kāyaṃ yathā-agnir-atra dhūmad-iti* // N.b.I.

註十四、*生起 upatiti* 性に就くは N.b.I. Bud. Log. p.73,23—p.76,25, Erk. u. Log. S.216ff. 參照。

註十五、因果律の必然性に就ては内外の間に意見の相違があつた。佛教と最も對立的なものは *Cārvāka* であつた。之は最も極端な唯物論者である關係上、認識論に於ても極端な經驗論者であつた。その結果因果性の如きも、個々の觀察によつて、その時々々に假に成立するので、その普遍妥當性必然性は當然否定された。*Cārvāka* 以外でも、正理派勝論派を初め、一切の外道諸學派は、この因果律の問題に就ては、*Cārvāka* と大體同じ經驗的觀察論を採り、従つて因果律の必然性を認めず、結果因果に關連した推論に於ても、やはり同喩と異喩との兩面の實例を擧げて、之を確める事を絶対に必要とした。然るに法稱一派はこの因果律を以て、實在の法則に平行する思惟作用の本質に屬する必然的法則なりとし、普遍的に妥當するものとした。従つて已に述べた如く、喩は同喩異喩共に重要でなかつた。(Bud. Log. p.67, Erk. u. Log. S.93, S.207, S.216ff. Keith, *Buddhist Philosophy*, p.313ff.)

註十六、因果性に就ては註十五參照。同一性は廣義の同類 *sādhya* の轉化したものである。従つて、それは分別作用の本質に屬する性質である。ある意味に於て、因果性よりも更に根本的な不相離性の内的原理である。但しこの場合の同一性は、分別の所攝ではあるけれども、純抽象的なものではなくて、實は思惟作用の底にあると思はれる實在の法則としての同一性に即したものである。之は同類の概念そのもの、ひいては自相相等の說に依つて言ひ得る事である。故にこの場合の同一性は思惟の領域にありながら、頗る具體的内容を持つたものであり、初めから A は B であると云つて、何の矛盾もない様な、同一性を意味するものである。この點は因果性の必然性の意味に就ても、同じく考へられねばならぬ事である。尙同一性及び因果性の

有分別智の構成及び性質に就て(下)

(五五)

有分別智の構成及び性質に就て(下)

(五六)

必然性に就ては N.b.II. (Bud. Log. p.69,20—76,25.) Erk. u. Log. S.223ff. 参照。

註十七、「此の中に實なる能立 (vastu-sadhanā) がある」(N.b.II. Bud. Log. p.68,19.) 又「その二つに依つてのみ實は極成す。(vastu-siddhi)」(N.b.II. Bud. Log. p.76,25.) なる據を説くは (梵文に非ずして) 肯定の意である。尙自性と果との二種によつてのみ肯定的認識が成立する事に就ては、N.b.II. (Bud. Log. p.60,12n.5. p.68,19—p.76,25. Erk. u. Log. S.222.) 参照。

註十八、Tava-anupalabdhir-yatīṣṭi na pradeca-viśeṣe kvacid-ghata upalabdhī-lakṣaṇa-prāṇasya anupalabder-iti / upalabdhī-lakṣaṇa-prāṇīr upalabdhā-pratyaya-antara-sākyāni svabhāva-viśeṣa / yaṁ svabhāvaṁ sat-saṁyogī-upalabdhā-pratyayaṁ yat-pratyakṣa eva bhavati sa svabhāvaḥ // (N.b.II. cf. Bud. Log. p.61,13—p.64,15.)

註十九、不可得即ち無に就ては、N.b.II. N.b.I. p.25—p.27. p.31—p.35. p.42—p.45. Bud. Log. p.61,13—64,15. p.77,26—p.86,30. p.102,46—p.107,49. (殊に p.62,p.63. 法上註釋参照) Erk. u. Log. Kapitel XVI. Die verneinenden Urteile (S.228. S.233. S.234. S.237—S.239.) 参照。法稱に於ては、自相は有無を超越するから、只共相に關する限りに於てのみ、有或は無が定立され得るのである。而してその無は、ある假想的な有の否定であり、有の半面である。隨つて有の定立の可能なものに於ては明瞭に無と定立する事が可能であるが、之に反して有の定立の不可能なもの (現量的經驗を超越してゐるもの) に就ては、無の定立も絶対に不可能である、と云はれる。(N.b.II. N.b.I. p.32—p.35. p.42—p.45. Bud. Log. p.63,n.3. p.78,28a. 28b. —p.86,33. p.102,46—p.107,49. Erk. u. Log. S.233. S.237—239.) 外道諸學派殊に正理派に於ては、無は有と對立し、之と獨立な實在である。(Erk. u. Log. S.229—S.231.) 隨つて有と經驗し得ぬものに就ても、無と云ひ得る事となる。而してそれ等の外道に於ては共相は自相を超越する性質を持つものであるから、經驗以上のものを無限に分別して、有と云ひ無と云ひ得た譯である。

註二十、不可得の十一種とは

一、自性不可得 *svabhāva-anupalabdhiḥ* (宗法自體の不可得を證はす事により宗を成立せしめる因) 例へば。

(宗) 此處に煙は無い。

(因) 了得の相となれる時 (認識成立の條件が具備してゐるに關はらず) 不可得であるから。

二、果不可得 *kāya-anupalabdhiḥ* (宗法の果の不可得を證はす事により、宗を成立せしめる因) 例へば。

(宗) 此處に (煙を作るに何物にも) 妨げられない能力を持つ様な煙の源因は存しない。

(因) 煙が無いから。

三、能遍不可得 *vyāpaka-anupalabdhiḥ* (宗法に對して能遍關係にあるものゝ不可得によつて、宗を成立せしめる因) 例へば

次の如し。

(宗) 此處に無憂樹は無い。

(因) 木が無いから。

四、自性相違可得 *svabhāva-viruddha-upalabdhiḥ* (宗法自體と矛盾關係にあるものゝ可得によつて、宗を成立せしめる因) 例

へば次の如し。

(宗) 此處に冷たいといふ感觸は無い。

(因) 火があるから。

五、相違果可得 *viruddha-kāya-upalabdhiḥ* (宗法と矛盾關係に立つものゝ結果が可得なるを證す事によつて、宗を成立せし

める因) 例へば次の如し。

(宗) 此處に冷たいといふ感觸は無い。

有分別智の構成及び性質に就て(下)

有分別智の構成及び性質に就て(下)

(五八)

(因)煙が有るから。

六、相違所遍可得 *vinuddha-vyāpta-upalabdhiḥ* (宗法と矛盾關係に立つものから見て所遍關係にあるものが可得なるを證はす事によつて、宗を成立せしめる因) 例へば次の如し。

(宗)物が生じたに關はらず消滅があるといふ事はたしかに變化ある事ではないのである。

(因)他の因に依存するから。

七、果相違可得 *kāya-vinuddha-upalabdhiḥ* (宗法の結果と矛盾關係に立つものゝ可得なるを證はす事によつて、宗を成立せしめる因) 例へば次の如し。

(宗)此處に(冷感を生ずるに何物にも)妨げられない能力を持つ様な冷感の源因は無い。

(因)火があるから。

八、能遍相違可得 *vyāpaka-vinuddha-upalabdhiḥ* (宗法と能遍關係に立つものと矛盾關係にあるものゝ可得なるを證はす事によつて、宗を成立せしめる因) 例へば次の如し。

(宗)此處に氷の感觸は無い。

(因)火があるから。

九、因不可得 *karana-anupalabdhiḥ* (宗法の源因の不可得なるを證はす事によつて、宗を成立せしめる因) 例へば次の如し。

(宗)此處に煙は無い。

(因)火が無いから。

十、因相違可得 *karana-vinuddha-upalabdhiḥ* (宗法の源因と矛盾關係に立つものゝ可得を證はす事によつて、宗を成立せしめ

る因)例へば次の如し。

(宗)彼には身體の毛が堅つといふ如き徴候が無い。

(因)火の近くにゐるから。

十一、因相違果可得 *kāraṇa-viuddha-kāya-nālabhī* (宗法の源因と矛盾關係にあるものゝ果が得られる事を詮はして、宗を成立せしめる因)例へば次の如し。

(宗)此の場所には身毛が堅つ等の徴候をあらはしてゐる人はゐない。

(因)煙があるから。

以上十一種の不可得は或は因果關係によつて、或は能遍所遍關係によつて、或は相違(矛盾)關係によつて、第一の自性不可得より、ひいては第一自性不可得、第二果不可得より、變形せしめられたものである。之は右十一種の名前によつて明らかである。十一種の名前は宗法(宗の述語)に對する因の性質によつて出來たものである。

註廿一、法稱は只不可得と自性と果との三種を挙げ、その内不可得を十一種に分つのみで、それ以上の分類はしないが、斯の如き分類も亦可能である。(Etk. u. Log. S.223.)

註廿二、Etk. u. Log. S.24ff. S.103—104. S.150. S.192.

註廿三、ib. S.209.

註廿四、Bud. Log. p.32,n.1. 參照。

註廿五、註十八參照、尙 Bud. Log. p.32,n.2. p.32—p.95. 參照。

有分別智の構成及び性質に就て(下)

(五九)

有分別智の構成及び性質に就て(下)

(六〇)