

『因明入正理論疏』における四相違の解釈（下）

護 山 真 也

（承前）

2.3 有法自相相違因の解説 [129 c 24-131 a 29]

2.3.1 標題と推論式の列挙 [129 c 24-26]

【『入正理論』の本文】有法自相相違因とは、「存在性（有性, bhāva）は実体（dravya）でも、性質（guṇa）でも、運動（karman）でもない。（個々の）単一の実体に依拠しており、性質や運動に依拠しているから。低位の普遍（sāmānyaviśeṣa）のように」と説かれたようなものである¹。

【解説】先に三つの要点を設定したことに準じて言えば、この文は最初の二つ（＝標題と推論式の提示）である。名称を示してから、推論式を提示している。

2.3.2 推論式の解説 [129 c 26-130 c 14]

2.3.2.1 推論式の背景となるウルーカ仙とパンチャシカとの対話 [129 c 26-130 a 21]

（ヴァイシェシカ学派の開祖である）ウルーカ仙の伝説は、先述の通りである²。

さて、この仙人は、実現すべき6つのカテゴリー（句義, padārtha）の法をすでに悟り、

* 本稿は護山（2017）の続編である。参考文献等は前稿に従い、追加のものは末尾に記す。紙幅の都合により、注記は最小限にとどめる。

¹ NPでは、この推論式は次のように示される。NP 7.12-14: na dravyam na karma na guṇa bhāva iti, ekadravyavattvāt guṇakarmasu ca bhāvāt, sāmānyaviśeṣavad iti. この推論式では、ヴァイシェシカ学派のカテゴリー論が前提とされながら、存在性（bhāva）は、実体（dravya）、性質（guṇa）、運動（karman）とは異なるカテゴリーであることが証明される。「単一の実体に依拠しているから」「性質に依拠しているから」「運動に依拠しているから」という三つの理由が一緒に述べられることで、「性質は、実体、性質、運動とは異なるカテゴリーである」という主張が証明される。この典拠は、VS 1.2.8-10: dravyaguṇakarmabhyo 'rthāntaram sattā | ekadravyavattvān na dravyam | guṇakarmasu ca bhāvān na karma na guṇaḥ | である。金倉（1971：55）に翻訳がある。

² 先に〈俱不極成〉（aprasiddhobhaya）という擬似的主張（pakṣābhāsa）を解説する際に、次のようにウルーカ仙（Ulūka, 別名カナダ, Kaṇāda）とヴァイシェシカ学派のことが紹介されている。ヴァイシェシカ学派の開祖であるウルーカ仙（カナダ）については、金倉1971：9-14を参照。ウルーカ仙とヴァイシェシカ学派のことについて、『大疏』（117 c 20-29）では次のように紹介されている——成劫の末期に、ウルーカという名前の一人の外道（漢訳で「鵲鵲」と言う）が登場した。彼は、昼間には屋内にいて、夜中に外出して、遊行乞食をしていたため、人々は彼を「ウルーカ」（梟）と呼んだ。夜の遊行乞食で、妊婦を驚かせるものだから、とうとう、收場の碾（うす）の中の米やキビを食べさせた。そのために、別名「カナブジュ」（Kaṇabhuj, 食米齋）とも言われる。「カナダ」という名はその訛りである。また、「ヴァイシェシカ」（Vaiśeṣika）と言われ、「勝論」と訳される。「鞞世師」「衛世師」と言うのはその訛りである。彼は『六句論』を造った。それは他の諸論よりも勝れているから、あるいは、勝れた人物が作ったものだから、「勝論」と言われる。六句義（padārtha, カテゴリー）とは、実体（dravya, 実）、性質（guṇa, 徳）、運動

菩提を体得したと自称し、直ちに涅槃に入ろうと願った。だが、悟り得たことを受け継ぐ人物がまだいないことを嘆いた。伝承者は、必ず、7つの徳を身に具えていなければならない。(7つの徳とは、) ①インドの中央の国に生まれていること、②最上の種姓(＝バラモン)であること、③寂滅の原因を有すること、④身体的特徴が完璧であること、⑤聡明にして、理路整然と語る話術があること、⑥性格と行動が柔和であること、⑦大慈悲の心を有していること。数えきれないほど長い期間、探索するも、(7つの徳を) 具えた者は皆無であった。

さらに、長大な時間が過ぎた後、ベナレス国にマーナヴァカ (māṇavaka) という名のバラモンが現れた。ここでは「儒童」と言う。儒童には子供がいた。パンチャシカ (般遮尸棄, Pañcasikha) という名である。ここでは「五頂」と言う。頭頂の髪の毛が五つの渦をまいており、まるで頭に五つの角があるかのようであった。彼は7つの徳を具えていたが、(教えを受ける) 機が熟するのに時間がかかった。妻子に執着するあまり、すぐに教化することが難しかったからである。さらに無数の年が過ぎ、その機が熟する時を待った。

その後、三千年が過ぎたとき、(パンチャシカは、) 庭園で遊び、妻と(摘んだ) 花を競い合ったが、それがきっかけで(二人は) 相互に憤り、相手を恨んだ。(それを好機として、) ウルーカは(パンチャシカを) 引導して教化しようとしたが、(彼は) 従わなかった。さらに三千年が過ぎたとき、(また同じように) 教化しようとしたが、それもうまくいかなかった。さらに三千年が過ぎたときに、(パンチャシカと妻との) 喧嘩は最も激しいものとなり、互いに相手を厭い別れた。(パンチャシカは) 空を仰いで、(ウルーカ) 仙のことを念じた。仙人はまさにこの時を逃さず、神通力で(パンチャシカを) 導き、空にあがって(彼を) 迎え、(自らが) 住む山中に連れて行った³。

(ウルーカ仙は) 順に自らが先に体得した6つのカテゴリーを説き示した。実体・性質・運動を説明すると、彼(＝パンチャシカ) はこのすべてに納得した。だが、〈最高位の普遍である存在性〉(大有) というカテゴリー⁴の説明になると、彼に疑念が生じた。

(ウルーカ) 仙は言う――

「存在性(有, bhāva) とは、実体などを存在化するものであり、実体・性質・運動とは別にある。その本体は恒常的であり、単一のものである」と。

弟子はこれに納得せず、次のように言う――

「実体・性質・運動の本性が無でないことが、(実体などを) 存在化させるもの(能有) で

(karman, 業), 存在性 (sattā, 有), 低位の普遍 (sāmānyaviśeṣa, 同異), 内属 (samavāya, 和合) である。このうち、〈存在性〉は、『勝宗十句義論』や『俱舍論』では普遍 (sāmānya, 同, 總同) とされる。また、〈低位の普遍〉は、『勝宗十句義論』では、「俱分」とされる。Cf. 『大疏』117 c 20-29; 『成唯識論述記』255 b 19-c 1.

³ 上記の二人の出会いについては、『成唯識論述記』255 c 1-16に同様の記述がある。

⁴ 通常、ヴァイシェーシカ学派の6カテゴリー(句義) と言えば、①実体、②性質、③運動、④普遍、⑤特殊、⑥内属を指す。だが、ここでは、後半の3カテゴリーとして、④存在性(有, 大有)、⑤低位の普遍(同異)、⑥内属(和合)が想定されている。

ある。(実体・性質・運動の) 三者を離れて別に, (三者を) 存在化させるもの (= 存在性) があろうか。(あるはずがない)」と。

(ウルーカ) 仙はそこで〈低位の普遍〉(同異, *sāmānyaviśeṣa*)⁵のカテゴリーを説く――

「(低位の普遍は) その実体・性質・運動の三者を総合したり, 区別したりする。この三者の上にそれぞれ一つの〈総合化する普遍〉(総同異性, すなわち, 実体性 *dravyatva* など) がある。(実体などの) それぞれに応じて, 〈区別化する普遍〉(別同異) もある⁶。同様に (実体・性質・運動の) 三者のなかの下位分類 (= 地・水・風・風など) に応じて, また, 〈総合化する普遍〉と〈区別化する普遍〉がある。その本性は常住であり, 複数 (の種類) がある。さらにまた, 単一にして常住である〈内属化させる性質〉(和合性, *saṃavāya*) があり, 実体・性質・運動を内属させ, 相離れず, 互いに結びつける」と。

パンチャシカは低位の普遍と内属とに納得したが, それでも, それらとは別に〈最高位の普遍である存在性〉があることにはまだ得心がなかった。ウルーカ (仙) は, (そこで) 『入正理論』で述べられた認識手段 (= 推論) を立てた。

この認識手段 (= 推論) は三つから成る。(推論を分解すれば,) 実体・性質・運動の三つから個別に立てられているからである。今, その (ヴァイシェーシカ学派の) 論を指しているから, 「(ウルーカ仙により) 説かれたようなものである」と述べている。

2.3.2.2 主張の考察 [130 a 21-24]

「存在性」(有性, *bhāva*) は (推論式の主張の) 主題 (有法, *dharmin*) である。「実体ではない」が (論証対象となる) 属性 (法, *dharma*) である。(二つを) 合わせて主張 (宗, *pakṣa*) と言う。

ここで「存在性」というのは, (ウルーカ) 仙もパンチャシカも両者ともに認めたものである。(その本性は,) 実体・性質・運動を〈無にさせない性質〉(能非無性) である。だから, 被限定項 (所別, *viśeṣya* = 主題) は (立論者・対論者の双方で) 成立する。もし (主題として, ウルーカ仙のみが認める) 〈最高位の普遍である存在性〉が説かれるのであれば, (パンチャシカには) 被限定項は不成立である⁷。また, (この場合には,) 理由は〈対論者・

⁵ ここで言う *sāmānyaviśeṣa* の訳語については問題がある。前注に述べた通り, この推論式では, 存在性という最高位の普遍は別カテゴリーの扱いになるため, *sāmānyaviśeṣa* が指すものは, それを除いた〈実体性〉などの普遍のことである。その訳語として「低位の普遍」(*lower universals*, 特定の普遍, *specific universals*) を採用する。ただし, 基の理解に従えば, *sāmānyaviśeṣa* (同異) という複合語は, おそらくは *dvandva* で理解されるべきであり, 総合化 (同 = 総) と区別化 (異 = 別) の二つの働きを示している。その理解に従えば, 「普遍かつ特殊」と訳されよう。宮元 (1999) は, 『勝宗十句義論』の翻訳で「普遍かつ特殊」の訳語を提案している。Cf. Miyamoto 1996: 88, fn. 6.

⁶ 例えば, 〈実体性〉(*dravyatva*) という普遍は, 諸実体をまとめて, 同じ〈実体〉というカテゴリーに所属することを示すとともに, それが性質や運動などの他のカテゴリーから区別されていることを示す。このように普遍には, 総合化と区別化の二つの働きがある。

⁷ ここまでで, この推論式が〈不成立の被限定項をもつ主張〉(*aprasiddhaviśeṣya*) という間違った主張 (*pakṣābhāsa*) ではないことが示されている。

立論者の一方に不成立（随一不成, *anyatarāsiddha*）という過失を犯すことになる⁸。この場合の存在性（＝ウルーカ仙が認める〈最高位の普遍である存在性〉）の本体は、（パンチャシカが考えるような）〈実体（など）に即したもの〉（即実）ではないからである。

2.3.2.3 理由の考察 [130 a 24–b 7]

2.3.2.3.1 理由「〔個々の〕単一の実体に依拠しているから」の考察 [130 a 24–c 3]

2.3.2.3.1.1 四種類の実体の分類 [130 a 24–b 10]

（推論式の）理由を述べて「〔個々の〕単一の実体に依拠しているから」（有一実故, *ekadravyavattvāt*）と言うのは、（次の意味である。）ヴァイシェーシカ学派の6カテゴリーは、（別の観点から）整理すると4種類になる。（すなわち、）

- (1) (他の) 実体に依拠しないもの（無実, *adravya*),
- (2) (個々の) 単一の実体に依拠するもの（有一実, *ekadravya*),
- (3) 二つの実体に依拠するもの（有二実),
- (4) 複数の実体に依拠するもの（有多実, *anekadravya*)

(1) (物質的存在の) 父母となる地・水・火・風の常住な原子（極微, *aṇu, paramāṇu*), 虚空（空, *ākāśa*), 時間（時, *kāla*), 方位（方, *diś*), アートマン（我, *ātman*), マナス（意, *manas*), それに加えて、性質、運動、内属もすべて〈(他の) 実体に依拠しないもの〉（無実）である。（物質的存在の）源となる4種の原子は多数であるが、虚空・時間などの5つは単一のものである。これらは（他の）実体を原因とするものではない。性質・運動・内属は実体に依拠しており、実体に内属するが、（実体を）原因とするのではない。それ故、これらの類をすべて〈(他の) 実体に依拠しないもの〉（無実）と名づける⁹。

(2) 〈最高位の普遍である存在性〉（大有）と〈低位の普遍〉（同異）とが、〈(個々の) 単一の実体に依拠するもの〉（有一実）と言われる。両者は、個々の実体に依拠するからである。

(3) 成劫¹⁰のとき、はじめに、二つの常住な原子が結合して、第三の原子体（子微）を生み出す。その本体は無常であるが、量（*parimāṇa*）¹¹という性質と結合しているので、原因である（二原子の）量を超えない。それ（＝第三の原子体）が〈二つの実体に依拠するもの〉（二実）と言われる。それ自身の類は（地・水・火・風の組み合わせにより）様々である。

⁸ 仮に主題が〈最高位の普遍である存在性〉（大有）であるとすれば、理由となる〈(個々の) 単一の実体に依拠すること〉（*ekadravyavattva*）は、主題に適合するものであり、立論者の側にだけ成立する。一方、仮に主題が〈無にさせないもの〉であるとすれば、理由は〈最高位の普遍である存在性〉には適合せず、対論者の側でのみ成立するものとなる。したがって、〈随一不成〉となる。

⁹ ヴァイシェーシカ学派では、実体を常住な実体、無常な実体に分け、前者はそれ以上別の実体に還元できない基礎的なもの、後者は、複数の実体から成る複合的なものとして捉えている。Cf. Halbfass 1992: 93–94. だが、基の説明はそれとは異なる。彼は、六句義すべてを、〈無実〉〈有一実〉〈有二実〉〈有多実〉に分類しようとしている。このやり方には種々の問題があるが、なかでも、性質や運動を〈無実〉に分類しながら、〈普遍〉を〈有一実〉にする点は、厄介な問題を引き起こす。と言うのも、本来、性質や運動もまた、普遍と同じように、個々の実体に〈内属〉する点では、なんらの違いもないからである。

¹⁰ 「劫成」は成劫のこと。仏教の世界観は成劫・住劫・壊劫・空劫の四期の循環を説く。

¹¹ ヴァイシェーシカ学派のカテゴリー論では、性質（*guṇa*）の一つに量（*parimāṇa*）がある。基は『唯識

それぞれの（第三の原子体）にはその原因（となる二つの原子）がある。二つの原子から生み出されたものだからである。

（4）その後、はじめに、三つと三つの（原子および原子体）が合わさり、第七の（原子体）が生じる。そして、七つと七つの（原子および原子体）が合わさり、第十五の（原子体）が生じる¹²。このように展開してゆき、一つの大地（という物質的存在）が生じる。（第七の原子からはじまる）これらすべては、〈複数の実体に依拠するもの〉（多実）と名付けられる。複数の実体をもつ原因から生み出されたものだからである¹³。

2.3.2.3.1.2 〈最高位の普遍である存在性〉と〈低位の普遍〉が〈個々の単一の実体に依拠するもの〉に分類される理由 [130 b 7-10]

（上記の分類では、〈個々の単一の実体に依拠するもの〉に分類されてはいるものの、）〈最高位の普遍である存在性〉（大有）と〈低位の普遍〉（同異）は、諸々の実体に依拠することができるのだから、（その意味では、）〈他の実体に依拠しないもの（無実）に依拠するもの〉とも〈二つの実体に依拠するもの〉とも〈複数の実体に依拠するもの〉とも名づけることができる。とは言え、この三種類の実体（＝他の実体に依拠しないもの、二つの実体に依拠するもの、複数の実体に依拠するもの）は、すべて等しく存在するのであるが、その働きはそれぞれ別々である。（だから、）すべてに〈最高位の普遍である存在性〉があることで、それぞれの本体を無でないようにさせ、すべてに〈低位の普遍〉（＝実体性 *dravyatva* など）があることで、三種類を区別している¹⁴。

2.3.2.3.1.3 「有」の解釈 [130 b 10-19]

（ところで、推論式の理由を述べる表現で）「有一実」や「有徳業」と言うときの「有」

二十論述記』において、量には①微性、②大性、③短性、④長性、⑤円性の五つがあると解説する。そのうち、微性については「ただ二原子体にのみある」（唯二微果上有）と説明される。Cf.『述記』256 a 18-26. なおブラシャスタパーダの『バダールタ・ダルマ・サングラハ』（PDhS）では、量は①から④までの四種類とされる。また、微性（*aṇu*）にも常住なものと無常なものがあり、そのうちの無常なものは二原子体と言われる。Cf. PDhS 26.4-13.

¹² ヴァイシェーシカ学派では、本来、二つの原子が結合して二原子体（*dvyaṇuka*）となり、二原子体が三組合わさることで、三原子体（*tryaṇuka*）、すなわち、目に見える最小の物質となるとされる。だが、基の説明はその理解とは異なる。彼は、父母となる二つの原子から子となる原子体（二原子体 *dvyaṇuka* に相当する）が生まれ、父母となる二つの原子と子となる原子体を合わせて、三つと数え、それが二組合わさることで、新たに第七の原子体（三原子体 *tryaṇuka* に相当する）が生まれるとする。さらに、それまでの原子および原子体（父母+子、父母+子）と第七の原子の集合が二組で、第十五の原子体（十四の原子に相当する量をもつ）が生まれると言う。このような説明は、ヴァイシェーシカ学派の本来の見解からは逸脱している。

¹³ この「有多實因之所生故」の解釈は、(2)の末尾「各各有彼因、二極微之所生故」と対応しない。中村（1960）p.161の脚注7が示す通り、(2)の末尾の文章を他の区切りで読むこともできるが、ここでは、中村が採用した上記の読み方採る。

¹⁴ 例えば、〈存在性〉（*sattā*）と〈地性〉（*prthivī*）は、単一の地原子の上にあるものとして、また、二つの地原子に共通するものとして、また、複数の地原子に共通するものとして想定することができる。その意味では、〈最高位の普遍である存在性〉にせよ、〈低位の普遍〉にせよ、それらは *ekadṛavyavat* に限定されないであろう。にもかかわらず、その両者が〈個々の単一の実体に依拠するもの〉とされるのは、基の考えでは、個々の実体を存在化させ、また、他と差異化するためである。

とは（日常的に言うところの）「有無」の「有」であり、〈最高位の普遍である存在性〉（大有）ではない。もしそれが〈最高位の普遍である存在性〉であれば、理由は、（立論者と対論者の）いずれかにしか成立しないもの（随一不成, *anyatarāsiddha*）となり、（実例に挙げられた）〈低位の普遍〉も（正しい）実例にならない。（つまり、その実例は）論証を成立させない。

（以上のことは、）仏教のカテゴリー（法）で「有色」「有漏」と言う場合のようなものである。「有漏」の「有」は（漏を）有する存在（法）ということであり、それは、所有される煩惱などの漏の本体をもつ。（上に述べたことで言えば、）〈最高位の普遍である存在性〉が実体などを有するようものである。（それに対して、）「有色」（*rūpin*）¹⁵と言うのは、（ここで言う）「有一実」や「有徳業」などのようなものである。（その場合には、色を）所有する何か別のものがあるわけではない。この色（＝物質的存在）そのものに「色」の意味がある。虚空に（その性質としての）音声が属するのは、虚空の他には（音声を）所有するものが無いようなものである。（したがって、「有色」などの「有」は）その（色という）存在そのものに含まれることを表す言葉である。このようなわけで、（後者の意味で「有」を解釈するかぎり、）理由が〈（立論者と対論者の）いずれか一方にしか成立しない〉という過失はない。それぞれの実体は（それ自身として）存在するからである。（したがって、）この上さらに「実体そのものである〈有一実〉」・「実体とは別の〈有一実〉」と徴をつける必要はない。まして、理由を（二種に）区別しようなどと言うことをすべきではない。区別するのであれば、同類例を挙げることはできなくなるだろう。

2.3.2.3.1.4 理由「（個々の）単一の実体に依拠しているから」をめぐる問答 [130 b 19-c 3]

【問】なぜ（理由を述べるときに、「（個々の）単一の実体に依拠するから」ではなく、）「他の実体に依拠しないもの（無実）・二つの実体（二実）・複数の実体（多実）に依拠するから」と言わないのか？

【答】もし（そのように理由を）「二つの実体（二実）・複数の実体（多実）に依拠するから」と述べたなら、どうして「（存在性は）実体ではない」と主張することができるだろうか。（できない。その場合、）その理由には不確定（*anaikāntika*）の過失がある。（すなわち、同類例である）〈低位の普遍〉（同異）と同様に、二つの実体や複数の実体に依拠するから、「その（主題である）存在性は実体ではない」となるのか、それとも、（異類例である）二原子体などのように、二つの実体や複数の実体に依拠するから、「存在性は実体である」となるのか、（確定できない。）こうしたわけで、（推論式の理由として）「二つの実体（二実）・複数の実体（多実）に依拠するから」と言うことはできない。

もし（理由を）「他の実体に依拠しないもの（無実）に依拠するから」と述べたなら、〈内属〉（*samavāya*）というカテゴリーもまた「他の実体に依拠しないもの（無実）」と言われる以上、もし（理由が意味するのは、）「そのような他の実体に依拠しないもの（＝内属）に依

¹⁵ アビダルマでは、有為法を有色（*rūpin*）と無色（*arūpin*）に分類する。このときの「色」（*rūpa*）とは、感覚的に捉えられる物質的存在のことを指す。そして、「有色」とは、「物質的存在に属するもの」という意味になる。以下の基の説明は、これとは異なる。

拠するから」であれば、（その理由は、立論者・対論者の）双方に不成立（両俱不成, ubhayāsiddha）という過失を犯す。「実体などを存在させるもの（＝存在性）」（という主題）の上で、それが〈他の実体に依拠しないもの〉（＝内属）に依拠することはないからである。実例（＝低位の普遍）にも〈論証因が成立しない〉という過失がある。理由も（同類例を）遍満しない。一見、（この理由は）ただ、実体というカテゴリーの中の〈実体に依拠しないもの〉（無実、すなわち、地・水・火・風の四原子と虚空・時間・方位・アートマン・マナスの九種の実体だけ）に依拠するかに見えるからである。そして、（この理由は）九つの個々の実体すべてに依拠することを明らかにしようとしている。だから、「（個々の）単一の実体」と述べたのである。（存在性は）個々の実体を存在させるようにするからである。

【問】「存在性」という主題と「（個々の）単一の実体に依拠するから」（有一実）という理由とは関係しない。どうしてこれは（立論者・対論者の）双方に不成立にならないのか。

【答】「存在性」という主題は、実体・性質・運動を存在化させる性質である。「単一の実体に属すること」という理由も、個々の実体を存在化させることであるから、これは主張の属性となる。だから、（立論者・対論者の）双方に不成立ということはない。

（以上から、）この「（存在性は）実体ではない」という句は、（三つの主張から成るウルルーカ仙の推論式の）第一の主張とされる。

2.3.2.3.2 理由「性質や運動に依拠するから」の考察 [130 c 3-14]

2.3.2.3.2.1 語義説明 [130 c 3-5]

（推論式で言われる）「性質ではない」・「運動ではない」は、残りの二つの主張の属性（＝述語）である。主題は第一の（主張）と同様、「（存在性）である」。この二つ（の論証対象）に対する理由として、「性質や運動に依拠するから」（有徳業故）と言われる。つまり、（存在性は、）その性質とおよび運動とを存在させるものであるが、（別の見方をすれば、）「有色」と言う場合のように、（性質や運動そのものにすでに）含まれている。

2.3.2.3.2.2 理由「性質や運動に依拠するから」をめぐる問答 [130 c 5-8]

【問】（個々の）性質と運動それぞれすべてが存在する。どうして「（個々の）単一の性質や運動に依拠するから」（有一徳業）と述べないのか¹⁶。

【答】実体には、（他の実体に依拠するか否かにより、）多くの種類がある。（そのため、）「（個々の）単一の（実体）に依拠するから」と言わずに、ただ「実体に依拠するから」とだけ述べたならば、（その理由は）不確定の過失を犯す。すなわち、二原子体などはすべて（他の）実体に依拠するから、（その理由であれば、「実体ではない」を証明するのか、「実体である」を証明するのか、確定できないことになる。一方、）性質と運動については、（他

¹⁶ 第一の主張に対する理由では、「有一実故」（ekadrayavattvāt）に「単一の」という語が述べられているが、同じ理屈で、ここも「有一徳業故」とすべきではないか、という疑問である。以下に基が答える通り、実体場合には、二原子体や複合の原子のように、二つあるいは複数の実体のうえに別の実体が依拠するということがあり得るが、性質や運動の場合には、二つあるいは複数の性質や運動の上に別の性質や運動が依拠するという事態があり得ない。そのため、「単一の」の語はここでは必要ない。

の性質や運動に依拠するか否かの) 区別がないので、わざわざ「単一の」の語を付加する必要はない。

2.3.2.4 実例の考察 [130 c 8-9]

(以上の) 三つの理由¹⁷に(共通して)「〈低位の普遍〉のように」という一つの実例が挙げられる。これ(=低位の普遍)は、先に述べた三つ(=実体・性質・運動)のそれぞれに依拠するものであり、(その点で、主題である)存在性と類似したものである。そういうわけで、(これが)実例となる。

2.3.2.5 『入正理論』でこの推論式が提示された理由 [130 c 9-14]

さて、(ウルーカ)仙がこの三つの推論式を述べ終わると、パンチャシカは(〈最高位の普遍である存在性〉を)直ちに得心した。こうして(ヴァイシェーシカ学派の)教えは(パンチャシカに)伝授されたのである。(ウルーカ)仙はこの後すぐに入滅した。かくして、ヴァイシェーシカ学派の教義は世に広まった。

ディグナーガは、因明の標準的なものを作り、(公平に)立論と論破のつりあいをとって、重ねて彼(=ウルーカ仙)の主張を述べ、(パンチャシカに代わって、)その過失に対する論難を示してみせた¹⁸。そのために、今、ここでも(=『入正理論』)でも、先に彼の推論が叙述されたのである。

2.3.3 この理由が相違因であることの根拠 [130 c 14-131 a 29]

2.3.3.1 この理由は〈存在性〉の否定も含意する [130 c 14-25]

【『入正理論』の本文】この理由は、実体などであることの否定を立証するが、同様に、〈存在性〉の否定もまた立証する。両者をともに確定するからである。

【解説】この(文章)は、(理由が)相違となる根拠を示している。(論点は)二つある。

最初の二句は、彼(=ウルーカ仙)が先に述べたところの理由が「存在性は実体ではない」と言うように(実体などであることを)否定することを示す。つまり、「(個々の)単一の実体に依拠するから」「性質や運動に依拠するから」という理由は、前に説かれた通り、存在性が実体などであることの否定を証明するものであり、同じように、性質や運動であること(の否定を証明する)。

後の三句は、この理由がまたその主題の自相(有法自相、すなわち〈存在性〉という本性)に対して相違を導くことを明らかにしている。つまり、先述の(推論式)を指し、このままで、この理由は「その存在性は〈存在性〉ではない」という否定を証明する。つまり、

¹⁷ 大正蔵では「二因」とあるが、中村(1960:162)の注記20にある通り、異本にある「三因」の読みが諸注釈書から支持される。上記の科段で示した通り、ここからは、三つの理由すべてに共通する実例の検討の個所であるから、「三因」の方が合致する。

¹⁸ 中国に伝えられたディグナーガの著作『正理門論』には、この推論式に対する記述はない。また、『集量論』(Pramāṇasamuccaya)の方には、四相違に関連する議論が含まれるものの、このヴァイシェーシカ学派の推論式に対応するものはない。したがって、現存する資料から見れば、この推論式はNPの作者であるシャンカラスヴァーミンがはじめて言及したものであり、ここに基が記したような形で、この推論式の検討とその論駁がディグナーガによって先になされたという事実は裏付けられない。

（ウルーカ仙の）先の主張で「存在性は実体ではない」と述べられたところの存在性（＝最高位の普遍である存在性、以下〈存在性〉とも示す）が、先に述べた主題の自相なのである。

今、（この裏付けのための）認識手段（＝推論）を立てて言う――

〔主張：〕ここで言う存在性は、〈存在性〉ではない。

〔理由：〕（個々の）単一の実体に依拠するから。また、性質や運動に依拠するから。

〔理由：〕〈低位に普遍〉のように。

〈低位の普遍〉もまた（個々の）単一の実体に依拠しているが、〈低位の普遍〉は〈存在性〉ではない。（同様に、ここで言う）存在性も（個々の）単一の実体に依拠しているが、（その）存在性は〈存在性〉ではない。

その根拠を（補足的に）注釈して、次のように述べておく。この理由は「存在性は実体などではない」と（実体などの）否定を証明したものの、（それは同時に）「（そのような）存在性は〈最高位の普遍である存在性〉（大有性）ではない」と（有法自相の）否定も（証明する）¹⁹。この二つの（主張）はいずれも（この同じ理由から）確定されるからである。

2.3.3.2 付随する問答 [130 c 25-131 a 29]

2.3.3.2.1 第一の問答 [130 c 25-29]

〔問〕今、（推論式を提示して、）「存在性は〈存在性〉ではない」と論難しているが、（それが）どうして〈自語相違〉（* svavacanavirodha）の過失を犯していないことがあろうか。（犯している。）

〔答〕もし（対論者が）先に「存在性は実体ではない」と立てないのに、今、「実体などを存在させるもの（＝存在性）は存在性ではない」と（仏教徒側が）論難したのであれば、その言葉は〈自語相違〉を犯しているだろう。それどころか、自らの教え（＝そもそも存在性というカテゴリーを認めない仏教の教え）にも相違するだろう。だが、彼（＝対論者であるウルーカ仙）は先に「実体ではない存在性」を立証しているから、今、（仏教徒は自らの立場を述べるのではなく、）それを論難しているだけである。他者の見解を破る際には、（自らは認めない）他者（の見解）に相違すること（を述べたとしても）、諸過失はない。

2.3.3.2.2 第二の問答 [130 c 29-131 a 6]

〔問〕因の三相に関して言えば、これはどのような過失に当たるのか。

〔答〕彼（＝ウルーカ仙）の主張で「存在性は実体ではない」と言われた。〈存在性〉とは、その主題（である存在性）の自相である。彼（＝ウルーカ仙）は、〈最高位の普遍である存在性〉（大有）――実体とは別のものであり、本体をもつもの――を説いている。（とこ

¹⁹ インドにおけるジャイナ教徒パールシュヴァデーヴァ・ガニもまた、この有性の否定を次のようにパラフレーズしている。NPVP 104.25-26: bhāvaḥ sattā bhāva eva mahāsāmānyam eva na bhavati kintv avāntara-sāmānyam eva syāt. （存在、すなわち存在性は存在、すなわち最高位の普遍に他ならないのではない。そうではなく、低位の普遍に他ならないことになるだろう。）

ろで、) その(推論式で言う)〈低位の普遍〉も、実体などとは別のものであり、本体をもち、(実体などを)存在させるものではあるが、それは〈最高位の普遍である存在性〉(大有)ではない。(低位の普遍には)理由(=個々の単一の実体に依拠すること、性質や運動に依拠すること)と共通の属性(同法)があるが、論証されるべき主題(=所立宗、ここでは最高位の普遍である存在性)の異類である。〈実体とは異なる、最高位の普遍である存在性〉(という主題)に同類はなく、「(個々の)単一の実体に依拠しているから」という理由は、(そのため)同類例に適合しないわけであるが、その異類例である〈低位の普遍〉にはすべて適合する。そしてこれは、因の(三相)のうちの後の二つ(=同類例の少なくとも一部に適合していること、異類例のすべてに適合すること)に関する過失である。(この理由は)同類例に適合せず、異類例に適合しているからである²⁰。

2.3.3.2.3 第三の問答 [131 a 6-13]

【問】もしそうだとすれば、「音声は無常である」と立論するとき、主題となる音声の本体は〈可聞性〉(śravaṇatva)である。(同類例である)壺は、焼かれるものであり、見られるものである。(このように考えると、)そのような壺は、(主題である)音声にとっての異類例として成立する。もし(「音声は無常である」という主張に関して、壺を)異類例として認めるのなら、先に述べた(『入正理論』の)本論に矛盾するのは勿論のこと²¹、あらゆる主張に同類例が成り立たない(という不合理が帰結する)。

【答】(この点は)先に説いたではないか。そのような音声の本体(=可聞性)は(音声は常住であるか無常であるかについての)論争の対象ではないのだから、音声にある無常性が論証されるべき対象であり、(その無常性は)壺に同じようにあるのだから、これ(=壺)は同類例である。(したがって、壺が異類例になることはない。)

(一方、)彼(=ウルーカ仙)は、実体とは異なる存在性の本体である〈存在性〉を(本来、)主張の主題と考えており、「(個々の)単一の実体に依拠するから」という理由により論証されるべき対象であるとしていた。(その含意を汲み取れば、)〈低位の普遍〉は、実体とは異なる存在性の本体である〈存在性〉ではない。だから、それは異類例になる²²。

²⁰ ウルーカ仙が提示した推論式の主張「存在性は実体などではない」が含意するものは「存在性は〈最高位の普遍である存在性〉である」というものである。その場合、この主張には、同類例が存在しない。〈最高位の普遍である存在性〉と共通の性質をもつ他のものは何もないからである。同類例がない推論式について、基は、それは因の第二相(同類例の少なくとも一部に適合すること)を満たさないものとする。一方、この主張からは、〈低位の普遍〉もまた異類例、すなわち、〈最高位の普遍である存在性〉以外のものに分類される。そうすると、理由は異類例にも適合することになり、因の第三相(異類例のすべてに適合しないこと)に反する。それ故、この理由は、九句因で言えば、第六句(理由が同類例に無、異類例の一部に有)に相当する(相違因)(viruddhahetu)である。なお、このように同類例が提示できない推論式は、インド論理学では後代、〈否定的随伴のみから成る推論〉(kevalavyatirekin)と呼ばれる。

²¹ 先に NP で因の三相を説明し、同類例(sapakṣa)を定義するときには、次のように述べられていた。NP 3.1-2: sādhyadharṃasāmānyena samāno 'rthaḥ sapakṣaḥ. tad yathā, anitye śabde sādhye ghaṭādir anityaḥ sapakṣaḥ.

(論証対象の属性と共通性の点で、同じとされる事物が「同類例」である。それは例えば、音声は無常であると論証されるとき、無常である壺などが同類例であるようなものである；漢訳11 b 7-9: 謂所立法均等義品, 説名同品。如立無常, 瓶等無常。)

2.3.3.2.4 第四の問答 [131 a 13-18]

【問】（『入正理論』の）前の個所では、「論証対象の属性と共通している事物を「同類例」と呼ぶ」と説かれている²³。論証対象の属性を共通して有するものを「同類（例）」と言うのであり、主題（有法）と共通するものを「同類例」と言うのではない。（したがって、論証対象の属性と理由との関係のみが問題となるのだから、そもそも）どうして有相自相相違（因）というものがありえようか。（同類例の定義から見ても、このような過失は最初からあり得ない。）

【答】今、もし（主題である）存在性と〈低位の普遍〉とを同類とするのならば、この論難の通り、先の（『入正理論』の）本論の文と矛盾する。だが、ここでは〈実体とは異なる存在性〉（離実有性）と（低位の普遍の）とを同類としているのであり、（両者には）主張にある論証対象の属性（＝実体などとは異なること）が共通している。だから、この（有法自相相違因という）過失があり、（『入正理論』の）前の本論の理屈と矛盾しない。

2.3.3.2.5 第五の問答 [131 a 18-24]

【問】（単なる）〈存在性〉が主題（有法）の自相であり、〈実体とは異なる存在性〉（離実有性）は、それ（＝主題）の〈差別〉（*viśeṣa*）である。だとすれば、「（個々の）単一の实体に依拠するから」という理由は、有法差別（相違）因である。どうして、ここでは（主題の）自相の過失とされるのか。

【答】彼（＝ウルーカ仙）の主張で意図された〈実体とは異なる存在性〉は（主題の）〈差別〉であるが、（推論式で）明言されている「存在性」は、（主題の）自相である。今、（ここでの議論では、「存在性は存在性ではない」と言うように、）この明言されたものではないという意味で、（主題の）自相との相違が（説かれている）。したがって、これは自相についての過失であり、差別（相違）の理由とはならない。そうでなければ（＝このような形で自相に対する過失を認めなければ）、周知の被限定項（所別、*viśeṣya*＝主題）すべてにこの過失（＝有法自相相違因の過失）は無いことになる。（主題を否定するということは、）自らの主張に矛盾することだからである。

2.3.3.2.6 第六の問答 [131 a 24-29]

【問】もし〈実体とは異なる、最高位の普遍である存在性〉を（仏教徒が）論難するのであれば、（仏教徒の推論式において、）被限定項という拠り所（＝主題）は立論者（＝仏教徒）の側で不成立という過失になる。また、（存在性という普遍を認めない仏教徒）自らの

²² この問答は、有法自相相違因を考える上で、重要なポイントを指摘したものである。この問で提示された通り、正しい推論であるはずの「音声は無常である。作られたものであるから。壺のように」ですら、ここで証明したいはずの「無常」は音声に特有の〈可聞性〉を伴う無常性のことであり、壺が焼かれて変型するような形の無常性のことではないのではないか、と論難することができる。その場合、上記の推論式もまた有法自相相違因の過失を犯したものと呼ばれることになる。そして、同様にあらゆる推論式について、形式上では、容易に有相自相相違因の過失を指摘できる。基はこの難点に自覚的であり、「論争の場面で意図されている論証対象」と限定することで、実践的な観点から問題を回避しようとしている。有法自相相違因が抱える本質的な問題については、Moriyama (forthcoming) を参照。

²³ NP 3.1；漢訳11b8を指す。前注21を参照。

主張にも違反する。(理由は、立論者と対論者の) いずれか一方には成立しないこと(随一不成)になる。もし「〈実体などとは異なる、最高位の普遍である存在性〉は存在性ではない」と論難するのであれば、(その点はウルーカ仙も認めるところであるから、)〈周知の結合関係にあるものを主張する〉(相符極成, *prasiddhasambandha*) という過失を犯す上に、(仏教徒の) 自らの教えにも違反する。(この推論式を論難する道はない以上、) それ(=最高位の普遍である存在性)が無いとどうして言えようか。

【答】彼(=ウルーカ仙)は、先に一般的な形で(=最高位の普遍である存在性に限定せず、一般的な意味での存在性を主題として)述べたわけであるから、こちらも一般的な形で論難しているのである。彼(=ウルーカ仙)が〈実体とは異なる存在性〉を(含意して)立証するものだから、(こちらは、推論式で明言された)「存在性」を批判して、(それは)このような存在性(=最高位の普遍である存在性)ではない、と述べる。(「存在性」という)言葉は同じでも、その意図しているところが異なる。(その点を区別して論難しているわけであるから、ここで言われるような)様々な過失は(仏教徒には)あてはまらない。

2.4 有法差別相違因の解説 [131 b 1-c 24]

2.4.1 標題と推論式の列挙 [131 b 1-3]

【『入正理論』の本文】有法差別相違因とは、つまり、先述の同じ理由(=「(個々の)単一の実体に依拠しており、性質や運動に依拠しているから」)が、先述の主張(=「存在性は実体でも、性質でも、運動でもない」)の主題(有法)の差別である〈「～は存在する」という認識を作り出すこと〉(*satpratya-yakartṛtva*) (を意図する場合)のようなものである²⁴。

【解説】以下の解説文に、三つの項目がある。これは、最初の二つである。名称と推論式の提示である。

2.4.2 推論式の解説 [131 b 3-25]

2.4.2.1 ヴァイシェーシカ学派の推論式の説明 [131 b 3-7]

この言葉の意味を説明する²⁵。

このヴァイシェーシカ学派は、〈最高位の普遍である存在性〉というカテゴリー(大有句義)を立てて、(それにより)実体・性質・運動を存在するとする。(〈存在性〉が)実体・性質・運動の三つと和合するとき、同時に言語表現が生じ、その三つを「～は存在する」と

²⁴ この引用文は、本来、続きがある文章を途中で切っているために、不自然な形である。Cf. NP 7.16-18: *ayam eva hetur asminn eva pūrvapakṣe 'syaiva dharmaṇo yo viśeṣaḥ satpratya-yakartṛtvaṁ tadviparītam asatpratya-yakartṛtvaṁ api dravyādi-pratīḥavāt sādhyatī*. (同じこの理由(=個々の単一の実体に依拠しているから、性質や運動に依拠しているから)が同じ前主張における、同じ主題の〈差別〉である〈「～は存在する」という認識を作り出すこと〉とは反対のものである、〈「～は存在しない」という認識を作り出すこと〉をも論証する。(その理由が)実体などの否定を(論証するのと)同じように。; 漢訳12 a 26-28: 如即此因即於前宗有法差別作有緣性。亦能成立與此相違作非有緣性。如遮實等。)

²⁵ ここで問題の中心となる *satpratya-yakartṛtva* の典拠は、VS 1.2.7 である。VS 1.2.7: *sad iti yato dravya-guṇkarmasu* | (実体・性質・運動に関して、それに基づいて「～は存在する」とされる〔原因となるものが、存在性である〕)。注釈者チャンドラーナダは、次のように注釈する。VSV 9.2: *bhinneṣu dravyādiṣu triṣu yato jāyate 'sat sat' iti buddhiḥ sā sattā*. (個々の実体などの三つについて、それに基づいて「～は存在す

表現する。同時に、（その三者を）対象とする認識（縁智, *pratyaya*）が生じ、その三つを対象として「～は存在する」と認識する。実体・性質・運動の三つを契機（因）としながら、「～は存在する」という言語表現や認識を起こさせる原因となるもの、それが〈最高位の普遍である存在性〉（大有）である。（詰まるところ、）〈最高位の普遍である存在性〉が、実体・性質・運動を存在させるものだからである。

2.4.2.2 『勝宗十句義論』における存在性の説明 [131 b 7-12]

『勝宗十句義論』(*Daśapadārthī*) には、次のように説かれている――

【問】 普遍というカテゴリーとは何か。【答】 存在性である。【問】 存在性とは何か。

【答】 実体・性質・運動すべてに内属し、すべての感覚器官で把握される対象であり、実体・性質・運動に関して「～は存在する」という言語表現や認識（智）を起こす原因となるもの、それが存在性である。²⁶

「認識（智）」とは、認識するもの（能縁）のことである²⁷。続けて、こう言われる――

同様に、存在性は、（作られたものか、作られたものではないか、と言えば、それは）絶対に、作られたものではない。（同様に、それは、）常住であり、性質をもたず、運動をもたず、部分をもたない。実体・性質・運動（の三つ）に依拠しており、普遍（*sāmānya*）・能力（*śakti*）・無能力（*aśakti*）・低位の普遍（俱分, *sāmānyaviśeṣa*）、特殊（異, *viśeṣa*）以外のもの（＝実体・性質・運動）に内属している。単一のものであり、「～は存在する」という言語表現や認識の原因である。²⁸

2.4.2.3 有縁性が〈最高位の普遍である存在性〉と〈低位の普遍〉にあること [131 b 12-25]

さて、ウルーカ仙は、パンチャシカが実体・性質・運動とは別に〈最高位の普遍である存在性〉（というカテゴリー）があることを信じなかったので、先述の同じ理由（＝個々の単一の実体に依拠しているから・性質と運動に依拠しているから）を用いて、先の主張で明言された「存在性」という主題の自相（の裏に）意図された〈差別〉――「～は存在する」と

る」という知が生じるところのもの、それが存在性である。）Cf. 金倉1971: 55; PDhS 81.14-15: *sattānusambandhāt sat sad iti pratyayānūvṛttiḥ, tasmāt sā sāmānyam eva*. ところで、基の注釈では、「～は存在する」という言語表現（詮言）のことが論じられているが、チャンドラーナンドもブラシャスタバーダも *buddhi* や *pratyaya* という認識を論じており、「～は存在する」という言語表現の原因となる *sattā* を論じていない。基がこの要素を入れたのは、以下に引用される『勝宗十句義論』の記述からの影響であろう。

²⁶ DP 1263 c 12-14. 英訳と還梵は Miyamoto 1996: 178 を参照。

²⁷ 『勝宗十句義論』で言われる「智」を、ここで言う推論式に登場する「縁」(*pratyaya*) の同義語とする注釈であろうと思われるが、『十句義論』における「智」の原語は不明である。(Miyamoto 1996: 178) は *jñāna* を想定するが、*buddhi* や *pratyaya* の可能性もある。

²⁸ DP 1265 c 25-28 からの引用であるが、若干の語句の異同がある。上記は基が引用した文に基づく翻訳である。DP 当該個所の英訳と還梵は Miyamoto 1996: 202-203 を参照。

いう認識（を生むこと）（有縁性）——を証明した。

〈存在性〉と〈低位の普遍〉は（「～は存在する」という認識（を生むこと））（有縁性）では共通するものの、（それぞれの対象に対する）言語表現は異なる。だから、それ（＝言語表現）は（ここでの有法差別に）含まれない。（ただ、「有縁性」とだけ言われる。）

認識（能縁）の本性は、心と心作用である。認識（縁）を有するもの（有縁）は、対象である。（対象は）認識（能縁）を有するからである。（有縁性とは、）対象に本体があり、（その本体が）原因となって、「～は存在する」という認識（有縁）を生じさせる、という本性である。（対象に〈存在性〉という）本体がなければ、原因がない以上、どうして（「～は存在する」という）認識が生じるだろうか。無を縁として（「～は存在する」という認識が）生じることはない。

〈低位の普遍〉は、（個々の）単一の実体に依拠するから、「～は存在する」という認識を作り出す性質をもつが、その（〈低位の普遍〉の）本体は実体などとは異なる。それと同様、〈存在性〉も（個々の）単一の実体に依拠しており、「～存在する」という認識を作り出す性質をもつ。このことから、その（〈存在性〉の）本体は実体・性質・運動ではないことが分かる。

（表面上の意味からすれば、）ここで「～は存在する」（＝「有縁性」の「有」と言うのは、（一般的な）有無の意味での「～は存在する」であり、（「作有縁性」は、）対象の原因である存在（＝最高位の普遍である存在性）の認識を作ることではない。（つまり、ここでの「有」は）〈最高位の普遍である存在性〉のことではない。もし（この推論式における主題の〈差別〉が）〈「最高位の普遍である存在性である」という認識（を生むこと）〉であれば、（主張における）限定要素（viśeṣaṇa）が不成立であるという（過失）になる。また、同類例が無いことになる。〈低位の普遍〉を同類例にするのであれば、（その実例は）論証対象を欠いている。〈存在性〉は、（この推論式で）明言されている主題の自相である。〈「～は存在する」という認識を作り出すこと〉（作有縁性）と〈「～は存在しない」という認識を作り出すこと〉（作非有縁性）とは、（主題の）自相における、意図された〈差別〉である。だからこそ、先に述べた理由（＝個々の単一の実体に依拠するから・性質や運動に依拠するから）は、主題の〈差別〉（を立証する）理由でもある。これ（＝上記で述べた主題の〈差別〉）もまた、本来、（ヴァイシェーシカ学派により）論証されるべき内容だからである。

2.4.3 この理由が相違因であることの根拠 [131 b 26- c 12]

2.4.3.0 本文の解説 [131 b 26- 29]

【『入正理論』の本文】（上記の理由は）また、これ（＝「～は存在する」という認識を作り出すこと）と相違する（「～は存在しない」という認識を作り出すこと）（非作有縁性、*asatpratya-yakartṛtva*）も立証する。ちょうど、（その理由は）実体などの否定（を立証するの）と同じように。（この理由は、「～は存在する」という認識を作り出すこと、および「～は存在しない」という認識を作り出すこと、その）両者をともに確定するからである。

【解説】これは（この理由が）相違であることの意味を裏付ける。（内容は）二点ある。最初の三句は、この理由（＝個々の単一の実体に依拠するから・性質や運動に依拠するから）は、この主題の〈差別〉に対する相違を導くことを明らかにする。後の二句は、（この

理由が相違因であることの）根拠を解説する。

2.4.3.1 この理由が主題の〈差別〉に対する相違を導くことの説明 [131 b 29–c 7]

「～は存在しない」という認識を作り出すこと（非作有縁性）とは、「～は、彼（＝ウルーカ仙）が意図した〈最高位の普遍である存在性〉に基づいて存在するのではない」という認識を作り出すことである。つまり、この理由（＝個々の単一の实体に依拠するから・性質や運動に依拠するから）は、そこで論証しようと意図されている別の意味——「～は存在する」という認識を作り出すこと（作有縁性）という〈差別〉——と相違するところの、「～は最高位の普遍である存在性に基づいて存在するのではない」という認識を作り出すこと）を立証する。

〈低位の普遍〉（同異）は、（個々の）単一の实体に依拠しており、「～は最高位の普遍である存在性に基づいて存在するのではない」という認識を作り出す（作非大有有縁性）。（したがって、ここでの主題である）存在性もまた、（個々の）単一の实体に依拠している以上、（同様に、）「～は最高位の普遍である存在性に基づいて存在するのではない」という認識を作り出すはずであろう。（この場合、存在性が）「（一般的な意味での）～は存在する」という認識を作り出すことは否定されない。あくまでも「～は最高位の普遍である存在性に基づいて存在する」という認識を作り出すことを否定しているのである。

したがって、（この理由は、立論者であるウルーカ仙により）意図されている別の意味と相違したものを立証する。（このように〈最高位の普遍である存在性〉ということを考慮に入れて理解しなければならない。）そうでなければ、（ヴァイシェーシカ学派の本来の）主張に反してしまう。（〈最高位の普遍である存在性〉がなくても、）存在性は「～は存在する」という認識を作り出すことはできるのだから。（だから、）文言の上では省略されていても、意味を突き詰めれば、必ずそういうこと²⁹になる。

2.4.3.2 この理由が相違因であることの根拠の説明 [131 c 7–12]

（この理由が相違因であることの）根拠を解説して「ちょうど、（その理由は）实体などの否定（を立証するの）と同じように。（この理由は、「～は存在する」という認識を作り出すこと、および「～は存在しない」という認識を作り出すこと、その）両者をともに確定するからである」と説かれている。

ヴァイシェーシカ学派のこの理由（＝個々の単一の实体に依拠するから・性質や運動に依拠するから）は、（有法自相相違因の解説で述べた通り、）存在性が实体などであることの否定をすでに立証し、（さらに）「～は存在する」という認識を作り出すこと（作有縁性）も立証する。同じ理由は、（存在性が）〈存在性〉であることを否定し、（さらに）「～は〈存在性〉に基づいて存在する」という認識を作り出さない。この（理由）は、そのような（有法自相相違因における）否定と同様に、（有法差別についても、表面上の意味とは別に含意を汲み取ることで、「～は存在する」という認識を生み出すと言えると同時に、「～は最高位の普遍に基づいて存在するのではない」という認識を生み出すとも言える。この理由は、）両

²⁹ 中村（1960：166）の脚注25が述べる通り、「『入正理論』にはただ簡単に作有縁性というが、意義を考えると、須らく大有という言を加うべきである」と言うことである。

者をともに確定するからである。(この理由は,) その(ヴァイシェーシカ学派が意図した)〈差別〉と相違するものを立証する理由である。

前に(その三種の意味を)説いた通り, この(有法自相相違因と有法差別相違因との)「自相」と「差別」は一義的に定まらない。ここでは今は, 略述して, 明言されたものを「自相」とし, 意図されたものを「差別」とする。それ故に, (この点を)非難されることはない。

2.4.4 付随する問答 [131 c 12]

2.4.4.1 第一の問答 [131 c 12-16]

【問】因の三相に関して言えば, これはどのような過失に当たるのか。

【答】〈「～は〈存在性〉に基づいて存在する」という認識を生むこと〉(有性有縁性)は, この理由で本来, 証明されるべき主題の〈差別〉である。(この)主張に同類例は無いので, 理由は(同類例)すべてに適合しない。(一方,)〈低位の普遍〉は〈「～は〈存在性〉に基づいて存在する」という認識を生む〉ものではない。それ故, (それは)主張の異類例である。理由は(この異類例に)適合する。

(したがって,)「(個々の)単一の実体に依拠するから」という理由は, 同類例に適合せず, 異類例に適合するのであるから, (因の三相のうち,)最後の二つの相(=同品定有性と異品遍無性)の過失である。それ故, (この理由は)相違因である。

2.4.4.2 第二の問答 [131 c 16-20]

【問】音声(常住)論者が, (音声の無常性を説く者たちの推論式の過失を指摘するために, 次の推論式を)述べる時, それ(=音声の無常性を説く者たちが提示した「作られたものであるから」という理由)も有法差別相違因とすべきだろうか――

〔主張:〕音声は, 「音声は存在する」という認識を作り出すはずはない³⁰。

〔理由:〕作られたものであるから。

〔実例:〕壺などのように。

【答】これは(立論者である音声無常論者)自らの主張に反するから, その(有法差別相

³⁰ この個所「声應非声作有縁性」については, 「声は声の作有縁性に非ざるべし」と読み, 音声というものは, 音声に関して, 「(それが)存在する」という認識(縁)を作り出すものではない, という趣旨を述べたものと理解する。先に述べた有法差別相違因の説明を受けて, 音声の常住・無常を議論する二つの対立する立場――音声常住論と音声無常論――の論争で, 後者が「音声は無常である。作られたものであるから。壺のように」と推論式を出した場合, 前者がその推論式の理由は〈有法差別相違因〉の過失を犯す, と指摘することができるのではないか, という疑問である。仮に立論者(=音声無常論者)が, この推論式を通して, 「音声は, 『音声が存在する』という認識を作り出すものである」と主張することを意図していたとすれば, このような批判も妥当するだろうが, そのような意図がない場合には, この批判は的外れになる, というのが続く応答の趣旨である。なお, 中村(1960: 167)の脚注31では, 基が「作有縁性」の解釈を誤解し, 「有の縁を作る性」とするところ, 「有縁性を作る」と読んだ可能性が指摘されているが, この問題については, 「作有縁性」(satpratya-yakartṛtva)の解釈と合わせて, 別の機会に詳細に検討したい。

違因の) 過失とはならない。そもそも、「音声は、『音声は存在する』という認識を作り出すか否か」という点は、議論の争点ではない。それ故、これは(むしろ)擬似的な論難に数えられる。(有法差別相違因であることを指摘しようとして、)「『音声は存在する』という認識を生むのではない」と言うのと同様に、「(音声は、喉や唇などが)震動して生み出されるものであるのではない」と述べて(有法差別相違因を指摘することの誤りも)このことに準じて理解されるべきであろう³¹。

2.4.4.3 第三の問答 [131 c 20-24]

【問】また、彼(=音声常住論者)が(音声の無常性を説く者たちの推論式の過失を指摘するために、次の推論式を)述べる時、それ(=音声の無常性を説く者たちが提示した「作られたものであるから」という理由)も有法差別相違因とすべきだろうか――

〔主張：〕音声の無常は、「音声の無常は存在する」という認識を作り出すはずはない。

〔理由：〕作られたものであるから。

〔実例：〕壺のように。

【答】そうではない。これは(立論者と対論者の)双方に成立しないという過失(両俱不成, ubhayāsiddha)を犯している。(立論者・対論者)双方にとって、無常(性)という主題に〈作られたものであること〉(所作性)が適合することは認められない。これもまた、擬似的な論難に数えられる。同様に、「(音声の無常は、)〈(発声の)息が消えるという無常〉ではない」なども(間違った有法差別相違因の過失の使用例であることは)、このことに準じて理解されるべきである³²。

3. 四相違の総説 [131 c 24-133 a 24]

3.1 一つの理由で三種類の相違因となる例の提示 [131 c 24-132 a 13]

この四種類の過失(=四相違)のなかで、最初の二つの理由(=法自相相違因と法差別相違因)は、それぞれ(別々の)一つ(=法自相あるいは法差別)に対する相違を導くが、後の二種の理由(=有法自相相違因と有法差別相違因)は、同一の論証因(=個々の単一の実体に依拠するから・性質と運動に依拠するから)が二つ(=有法自相と有法差別)に対する相違を導く。(このことから、)その同一の理由が三つ(=法差別・有法自相・有法差別)に対する相違を導くこともあるのだが、それはヴァイシェーシカ学派が、次のように立論する場合のようなものである――

³¹ ここで、間違った有法差別相違因の使用例として出される二番目の例は、「音声は無常である。意志的努力の直後に生じるものだから(prayatnānantariyakatva, 勤勇無間所発性)。壺のように」を述べる音声無常論者の推論式に対して、音声特有の所発性、つまり、喉や唇などの震動から生み出されることを、この主題の〈差別〉と見なした場合の擬似的論難である。ここで震動と訳した原語は「撃」であるが、この語については、善珠が次の注釈を与えている。この後者の解釈に従う。『明燈抄』387 c 18-19:「撃」齊輪等風乃至展轉撃咽喉唇舌等。

³² 第二の問答と同じく、後者は、「音声は無常である。意志的努力の直後に生じるから。壺のように」という推論式に対して出される、間違った有法差別相違因の過失の使用例である。

〔主張：〕 議論の対象である存在性は、四元素ではない。

〔理由：〕 四元素を除いて、その本体は無いわけではないと認められるから。

〔実例：〕 色や音声などのように。

（ヴァイシェーシカ学派）自身が（認める）その他の諸存在（＝諸カテゴリー）は、すべて同類例（＝四元素ではないもの）になるので、（理由は同類例に適合するので、）不確定因ではない。

（この主張で言う）「四元素ではない」が、法自相（＝論証対象となる属性それ自体）である。（一方、）〈四元素を存在させるようにするものであり、四元素以外のもの〉と〈四元素を存在させるようにするものではなく、四元素以外のもの〉とは、法差別（＝論証対象となる属性に具わる特殊性）である。彼（＝ウルーカ仙）の意図は、本来、〈四元素を存在させるようにするものであり、四元素以外のもの〉（＝最高位の普遍である存在性）を立証するところにあるわけだから、今、（その意図するところを論難するために、）その法差別（＝四元素を存在させるようにするものであり、四元素以外のもの）に対する相違を導く（次の推論式を）述べる――

〔主張：〕 議論の対象である存在性は、〈四元素を存在させるようにするものであり、四元素以外のもの〉ではない。

〔理由：〕 四元素を除いて、その本体は無いわけではないと認められるから。

〔実例：〕 色や音声などのように。（以上から、立論者が提示した理由は法差別相違因である。）³³

（一方、）「議論の対象である存在性」とは、有法自相（主題それ自体）である。この有法自相に対する相違を導く（次の推論式を）述べる――

〔主張：〕 議論の対象である存在性は、〈存在性〉ではない。

〔理由：〕 四元素を除いて、その本体は無いわけではないと認められるから。

〔実例：〕 色や音声などのように。（以上から、立論者が提示した理由は有法自相相違因である。）

彼（＝ウルーカ仙）が説く存在性は、〈実体などとは異なる存在性〉（離実有性＝大有）である。だが、これ（＝議論の対象である存在性）は（そのような）〈存在性〉ではない。（上記の推論式は、）〈自分自身の言葉との矛盾〉（自語相違, svavacanavirodha）や〈自分自身が（帰依する）教義との矛盾〉（自教相違, āgamaviruddha）を犯していない。明言されている通りのもの（＝存在性）は、（ここで論証しようと意図されている〈実体などとは異なる存

³³ 『成唯識論』に、これと同趣旨の推論式が論述されている。『成唯識論』3 a 12-18: 彼所執有應離實等無別自性, 許非無故, 如實德等。若離實等應非有性, 許異實等故, 如畢竟無等。如有非無, 無別有性。如何實等有別有性。若離有法有別有性, 應離無法有別無性。彼既不然, 此云何爾。故彼有性唯妄計度。この記述をもとに基は一連の議論を再構成したのであろう。

在性))ではない³⁴。それ故、(この理由は、主題の)自相と相違している。

(さらにまた、)〈存在性〉は、主題の自相である。「～は〈存在性〉に基づいて存在する」という認識を作り出すこと・「～は〈存在性〉に基づいて存在するのではない」という認識を作り出すことは、主題の〈差別〉である。(この二つのうち、)彼(＝ウルーカ仙)が意図したのは、本来、〈「～は〈存在性〉に基づいて存在する」という認識を作り出すこと〉を立証することにある。それ故、今、その有法差別に対する相違を導くために、(次の推論式を)述べる――

〔主張：〕議論の対象である存在性は、「～は〈存在性〉に基づいて存在する」という認識を生み出すのではない。

〔理由：〕四元素を除いて、その本体は無いわけではないと認められるから。

〔実例：〕例えば、色や音声のように。(以上から、立論者が提示した理由は有法差別相違因である。)

(以上のように、立論者が提示した)元々の理由を書き換えることなく、(その理由が)相違因であることを明らかにする推論式を作ることができる。したがって、同じ一つの理由が三つ(＝法差別・有法自相・有法差別)に相違する。

3.2 雋法師が提示した疑義とそれへの応答 [132 a 13-133 a 6]

3.2.1 雋法師の疑義 [132 a 13-b 1]

さて、唐興寺に雋法師という方がおられる。(現在の)仏教教団の中で中心となるべき人物である。若い時から卓越した才能を示し、(その慈悲の心は、あたかも昔、一人の修行者が)舟を浮かべて河を渡るとき、慈悲の心で水に溺れる多くの蟻を救ったかのようにであった³⁵。子供のときにすでに頭角を現し、(その知性と弁舌の才能は、あたかも知恵第一と称えられるシャーリプトラが)その溢れるばかりの弁舌の才能で(母胎にいるときに、)母親シャーリー(鷺)の弁舌の力を清めたかのようにであった³⁶。はじめは(小乗仏教の)有の教えを学び、西河の地域で他を凌駕する者(独歩)と称えられ、続いて(大乘仏教の)空の教えを探究し、北方の地域で他に並ぶ者なき者(孤雄)と称賛された。その英姿は天賦のものであり、生まれながらに英才を得ていた。

私は彼のおおらかな気質を好み、親交を深めてきた。金銭に換えることのできない香しい友情を結び、葉のように(苦くとも相手のためになる)言葉を語り合った。ある時、会話をしたときに、話は因明のことに及んだことがある。

雋法師は、古の諸注釈を依頼し、(それらを手に入れ、)その文に目を通し、(全体を)ひとまとめにして、概略、その趣旨を理解した。また、新たな知見を探究し、合理的にそれを

³⁴ 「隨言即非」は、善珠の解釈に従う。Cf.『明燈抄』388 b 23-24:「隨言即非故違自相」者、隨言顯有以非意許離實之有。故依所隨名違自相。

³⁵ Cf.『明燈抄』389 a 20-29.「汎慈舟於濟蟻」者、《雜寶藏經》第四卷云：沙彌救蟻子水災、得長命緣 …。

³⁶ Cf.『明燈抄』389 b 7-16:…舍利弗母、名之爲鷺。…未懷子前、辯水多濁。懷妊已後、辯水永清。由子智力清母辯水。故名激鷺。…

理解することに努め、さらに繰り返し読書することで、その微細な点まで広く理解することを得た。駿馬は速く、驚馬は遅いことは最初から明らかなことであり、中原を走れば、いずれが優れているかははっきりと分かれる。大鵬は高く飛び、鸚鵡ははばたくが、大空を駆け巡ってみれば、両者の羽の違いは歴然である。

(雋法師は、) 次のように論難する——『入正理論』の内容を考えてみると、議論に不整合な点がある。九句因の教えに準拠すれば、そのなかの第四句と第六句とが相違因と呼ばれる³⁷。つまり、(理由が) 同類例に適合し、異類例に適合しない場合である。この四相違のなかでは、ただ法自相(相違因)のみが、それと同じだと言える。それ以外の三つの相違因では、それらの理由はいずれも同類例に適合し、異類例に適合していない。(つまり、それらは正しい理由である。これらは、九句因で相違因とされた) 第四句や第六句ではない。それならば、どうして(これらは) 相違(の主張)を立証したことになるのか。(これが第一の疑義である。)

また、法自相(相違因)では、他者(=立論者)が提示した理由が同類例にまったく適合せず、異類例のなかに適合している。(これを論駁するときには、) 他者(=立論者)が述べた異類例を同類例に替えて、(立論者が提示した理由は) 相違因であることを証明することができる。ところが、これ以外の三つ(=法差別相違因、有法自相相違因、有法差別相違因)は、他者(=対論者)が提示した理由はすべて同類例に適合し、異類例に適合しない。

(これらを相違因として論駁するときには、) 他者(=対論者)が述べた論証因と事例とをそのまま用いて、他者(=対論者)に対して、三つの相違(=法差別相違・有法自相相違・有法差別相違)を作るわけだが、(これらの) あり方は(法自相相違因と) 同じではない。

(他の三つとは種類が異なる) 法自相相違因とそれ以外の三つとを組み合わせながら、(相違因の四種のなかの) 二種類を合わせるパターンが六通りあり、三種類を合わせるパターンが四通りあり、四種類を合わせるパターンに一通りあると言うことができるのか。(これが第二の疑義である。)

3.2.2 応答 [132 b 1-133 a 6]

3.2.2.1 理由と同類例の解釈の仕方 [132 b 1-13]

私は自分の性格上、(他者の) 賢さを隠すことはしない。まして、親しい知人のことであればなおさら、(その人の賢さを隠さずに伝えたいと思う。) だから、これ(=雋法師から出された優れた疑義)を『因明入正理論疏』の例として記録し、(雋法師の) 文才と思慮が奥深いことを詳細に示しておきたい。(因明の) 諸論が中国で翻訳されて以来、かつてこれほど(優れた) 論難が述べられたことはなかった。彼が千鈞の重みをもつ疑問を出してくれなければ、他に誰が、私に万碩の重みをもつ返答を出させてくれただろうか。

さて、正しい理由の条件(=因の三相)は、①主題の属性であること(遍是宗法性)、②同類例に適合すること(同品定有性)、③異類例に適合しないこと(異品遍無性)であり、(そのような理由は) 他者(=対論者)に(論証対象に関する) 確定知をもたらす。

(そのような理由となる属性(因法)が主張を立証するとき、四つの内容を立証する。

³⁷ 九句因については、護山(2017: 8, fn.19)を参照。第四句は同類例に適合せず、異類例に適合する場合であり、第六句は同類例に適合せず、異類例の一部に適合する場合である。

主題（有法）と（論証対象となる）属性（法）のそれぞれに、（言葉で）明言されている〈自相〉と（暗に）意図されている〈差別〉とがある。（そして、）主張のなかで、その議論で争われている論点に応じて、（法自相・法差別・有法自相・有法差別の）どれか一つ、あるいは（組み合わせて）複数のものが証明される。

したがって、当該の主張の同類例は、「論証対象の属性と共通している事物のことを〈同類例〉と呼ぶ」³⁸と説かれる。（その際、）議論の論点に応じて、証対象の属性を有する事物が〈同類例〉と呼ばれる。主張（宗）に関連するすべてが同類例なのではない。そのようなことがあれば、異類例はなくなるからである。もしすべてが同類例（のみ）であれば、〈分別相似〉（*vikalpasama*）と呼ばれる間違った論難になってしまう³⁹。また、（同類例を規定する場合、）言葉で明言されている（理由の）属性のみを考えるのではない。そのようなことがあれば、（法自相相違因）以外の過失（＝法差別相違因、有法自相相違因、有法差別相違因）はないことになる。先に何度か論じた通りである。

したがって、（立論者の）意図に即して、理由は主張（を構成する四つ）のなかの一つ、あるいは二つ、あるいは三つ、あるいは四つを証明する。（立論者と対論者の）双方が論争している意味に基づいて、この（四つのいずれかの）属性をもつものを〈同類例〉とする。

3.2.2.2 『入正理論』が説く四種類の論証対象と『正理門論』の所説との会通 [132 b 13-19]

【問】だが、『正理門論』では、次のように述べられているのだから、どうして理由が四つ（＝法自相・法差別・有法自相・有法差別）を立証するだろうか――

《ただ、（理由である）属性によって、その（論証対象の）属性が立証される。》⁴⁰

【答】実際には、（いずれの場合にも、）ただ（論証対象の）属性を証明するのである。例えば、（有法自相相違因を指摘するために、）「存在性は〈存在性〉ではない」と論難する場合のように、彼（＝立論者であるウルーカ仙）が意図した〈実体などとは異なる存在性〉を論難して、「〈存在性〉ではない」（と論証されるべき属性を述べる）。それ故（この点では）、ただ（論証対象の）属性を証明しているだけである。（ただし、立論者の）意図したものを論難するといっても、（立論者の）言葉（の真意）を探り、論難するだけであり、新たに言葉を付加するのではない。したがって（＝あくまでも立論者が明言した主張に基づいて〈有法自相〉を立てているという点で、）〈有法自相相違因〉と名付けられる。さらに言葉を付加すれば、その（有法の）〈差別〉も論難されよう。今、（この『入正理論』では、立論者により）明言された言葉を重んじ、理由は主張の四つ（＝法自相・法差別・有法自相・有法差別）を証明する（と言うのである）。（一方、）『正理門論』は、主題のなかに意図された別の意味をめぐる議論を重んじ、（その意図された属性を真の論証対象とすることで、）「ただ（理由である）属性によって、その（論証対象の）属性が立証される」と述べる。（このよ

³⁸ NP 3.1；漢訳11 b 8. 前注22を参照。

³⁹ 〈分別相似〉については、護山（2017：10, fn.23）を参照。

⁴⁰ 『正理門論』1 c 12；桂 1978：115-116.

うに理解すれば二つの論書の) 道理に違いはない。

3.2.2.3 雋法師の第一の疑義に対する応答 [132 b 19- c 5]

この論 (= 『入正理論』) で説かれる法自相 (相違) 因は、ただ一つ (= 法自相) と相違する。だから、理由は同類例に適合せず、異類例に適合するということが明らかに説かれた。それ以外の三つの理由 (= 法差別相違因・有法自相相違因・有法差別相違因) は、最初に他者 (= 立論者) の立論を見れば、その理由はいずれも同類例に適合し、異類例に適合しない (正しい理由である) かのようなのであるが、彼ら (= 立論者と対論者) が議論的に行っている主張 (= 立論者が意図したものを考慮に入れた主張) について道理を尽くして考えてみれば、その三つにはいずれも同類例が存在しないので、その理由は同類例に適合せず、異類例に適合するもの (= 相違因) と見なされる。例えば、法差別で言われた〈集合体ではない他者 (= プルシャ) のために用いられること〉・有法自相である〈実体などとは異なる存在性〉・有法差別である〈「～は〈最高位の普遍である存在性〉に基づいて存在する」という認識を生むこと〉にはいずれも同類例は存在せず、理由は異類例にのみ適合する。(ところが,) 彼 (= 立論者) は (そのことを) 偽り、(本来であれば) 異類例にしかならないものを同類例としているので、今、これらに対する相違を導くときには、その異類例を同類例とすることで、(立論者が提示した理由は) 相違因であるという根拠とするわけである。

(したがって,) 『入正理論』で示される (論証対象の) 属性は、(文脈に応じて) それぞれ異なるので、自相相違因 (を指摘する) 場合には、対論者が提示する同類例を改めて、(こちらはそれを) 異類例とし、対論者が提示する異類例を改めて、それを同類例とするのだが、それ以外の三つの相違因 (を指摘する) 場合には、対論者が提示する同類例をそのまま同類例とし、異類例をそのまま異類例とする。

(総じて、ある理由が) 相違 (因) であることを明らかにしようと (論難) するとき、理由は (立論者が提示した) 元のままでなければならないが、事例に関しては、元のままでよいし、新しく別のものを提示してもよい。

(だとすれば、ある理由が言葉の表面上からは論証対象を立証し、意図したものを考慮すれば、論証対象に相違することになるのだから、その理由は不確定因 (anaikāntika) と呼ばれるべきかもしれない。だが、それは正しくない。) それが不確定因であれば、立論する側からは、理由が正しいことが理に合っているかのようなのであるが、論難する側からは、同じ理由が (立論者の主張とは) 相違したものを導く (と結論される)。(論難する場合,) 理由は (立論者が立てたものと) 同じものであるが、(それは同類例と異類例の) 双方に適合するため、確定知をもたらさない。(そのような理由に対して) 「不確定因」という名前を立てる⁴¹。(ところが,) この相違因の場合には、論証されようとする対象を考慮すれば、立論する側からは、理由は同類例に適合せず、異類例に適合する (間違った理由) となり、それを論難する側からは、(その理由が相違因であることを明らかにする推論式において) 同類例に

⁴¹ すなわち、立論者が「音声は常住である。認識対象であるから。虚空のように」という推論式を立てた場合に、論駁する側は、異類例である「壺のように」までを提示し、同じ理由が音声の常住性のみならず無常性も導くため、音声が常住であるか否かは、この理由からは確定できないことを示す場合である。Cf. 『明燈抄』392 b 15-20.

適合し、異類例に適合しない（正しい理由）となり、確定知を生み出す。そのため、先のもの（＝不確定因）とは別である。もし立論する側には理由は正しく、論破する側には（理由は）相違したものであるとすれば、そのような理由は（同類例と異類例の）双方に適合することになるので、不確定因となるのではないだろうか。（だが、ここで論じている四相違はそのような類のものではない。）それ故、この四相違は（九句因にあてはめれば、いずれも）第四句と第六句となる。（これで、雋法師の第一の疑義に答えられたことになろう。）

3.2.2.4 雋法師の第二の疑義に対する応答 [132 c 5-]

3.2.2.4.1 法自相相違因と他の三種の相違因とを組み合わせ可能性 [132 c 5-9]

また、法自相（相違）因は、（立論者が提示した推論式において、理由は）同類例に適合せず、異類例に適合する（間違った理由）であるが、それ以外の三種（＝法差別相違因・有法自相相違因・有法差別相違因）については、（立論者が提示する理由は、言葉の表面上の意味からは、）同類例に適合し、異類例に適合しない（正しい理由）である。（それ故、法自相相違因の方式に）この三種を合わせることは、——この説明文を見るかぎり——、（雋法師が言う通り、）まったく無理である。（元の推論式を論難するときに）最初（＝法自相相違因を指摘する場合）では、（元の推論式で言われた）異類例を同類例とするのだが、残りのもの（＝法差別相違因・有法自相相違因・有法差別相違因を指摘する場合）では、（元の推論式における）同類例をそのまま同類例とするからである。

今、（逆に）後の三種（の方式）に最初のもの（＝法自相相違因）——（論難の際に）異類例を同類例とする（方式）——を合わせる（例）はある。他者（＝立論者）が提示する推論式と同類例を（異類例に）変更すればよいからである。

3.2.2.4.2 論難対象となるヴァイシェシカ学派の推論式 [132 c 9-18]

例えば、ヴァイシェシカ学派が次のように述べるようなものである——

〔主張：〕議論の対象である存在性は、実体などとは異なり、それらと別の本性をもつ。

〔理由：〕無いわけではないと認められているから。

〔実例：〕〈低位の普遍〉のように。

最初にこの理由を見ると、これは、（同類例・異類例に）共通に適合する不確定因（共不定, *sādhāraṇānaikāntika*）である。（同類例である〈低位の普遍〉にも異類例である実体にも）いずれにも適合するからである。しかしながら、その（対論者である）パンチャシカは、（実体・性質・運動・低位の普遍・内属の）五つのカテゴリーとは別に〈存在性〉（という六番目のカテゴリー）は無いという点で、（この推論式を提示したウルーカ仙と）争っている。だから、（その点を考慮に入れば、）「存在性は、実体などの五つのカテゴリーとは異なり、それらとは別の本性をもつ」と立論するとき、その（推論）は、主張（の本来の意図＝最高位の普遍である存在性）に関連する同類例をもたない。この場合、〈低位の普遍〉は異類例となり、（実体などから）区別されたもの（＝最高位の普遍である存在性）の外側に

ある。(つまり,) このヴァイシェーシカ学派の者 (=ウルーカ仙) は, 方便のために偽りを述べて, (本来であれば) 異類例であるはずのものを同類例として (上記の推論式を) 作ったのである。(こう考えれば,) 「無いわけではないと認められているから」という理由は, 異類例である実体などに適合するが, (同類例は存在しないので,) 同類例にはまったく適合しない。(それ故, この理由は相違因である。)

それはまた, 『入正理論』で「音声は常住である」という主張に関して法自相 (相違) 因を説くようなものである。(この推論式では「虚空」が同類例として述べられるが,) 虚空を認めない論者 (無空論) にとっては, そのような同類例は存在しない。「作られたものであるから」という理由は, 異類例である壺などに適合することが認められが, 同類例にはまったく適合しない。(このような次第で, この理由は) 相違因であることが承認されるのだが, 今, (上記のヴァイシェーシカ学派の推論式は) これと同じことである⁴²。

3.2.2.4.3 一つの理由で四種類の相違因となる例の提示 [132 c 18-133 a 6]

この (ヴァイシェーシカ学派の) 推論に依拠すると, 後の三つ (=法差別相違因・有法自相相違因・有法差別相違因) も最初 (=法自相相違因) と同じようにすれば, 同じ一つの理由が四つ (=論証対象の法自相・法差別・有法自相・有法差別の) に相違する⁴³。

【1】法自相相違因 (の指摘) は, 次のようになる――

〔主張:〕 議論の対象である存在性は, 実体などとは異なり, それらと別の本性をもつわけではない。

〔理由:〕 無いわけではないと認められているから。

〔実例:〕 実体や性質などのように。

〈低位の普遍〉は, 主張のなかの「など」(等) と言われるところに含められる。だから, (理由は) 不確定因ではない。

【2】彼 (=立論者) により論証される推論で述べられた〈実体などとは異なる存在性〉 (=大有) が法自相である。その〈実体などとは異なる存在性〉は実体・性質・運動を存在させるようにするものなのか, それとも, それらを存在させるようにするものではないのか, が (ここでの) 法差別である。彼 (=立論者) の意図は, 元々, 実体・性質・運動を存在させるようにする方の〈実体などとは異なる存在性〉を論証しようとするににあった。だから, 今, その法差別に対する相違を導いて, 次のように述べる――

〔主張:〕 議論の対象である存在性は, 実体・性質・運動を存在させるようにする方の

⁴² 立論者が「音声は常住である。作られたものであるから。虚空のように」と述べるなら, それはそれだけで法自相相違因の過失を犯しているのだが, ここでは敢えて, 虚空を認めない論者を対論者として想定することで, 虚空という同類例がそもそも存在しないから, 「この理由は同類例に適合せず, 異類例 (壺など) に適合するものとして, 法自相相違因になる」と説明づけられている。

⁴³ 以下で示されるように, 元のヴァイシェーシカ学派の推論式に関して, その同類例である〈低位の普遍〉を立論者の意図を考慮することで「同類例は無し」に変更することで, 同一の推論式に対して, 同じ理由, 同じ実例を用いて, 四相違をすべて指摘することができる, と基は論じる。

〈実体などとは異なる存在性〉ではない。

〔理由：〕無いわけではないと認められているから。

〔実例：〕実体や性質などのように。

【3】有法自相相違因（を指摘する推論）を作り、次のように述べる――

〔主張：〕議論の対象である存在性は、〈存在性〉ではない。

〔理由：〕無いわけではないと認められているから。

〔実例：〕実体や性質などのように。

彼（＝立論者）は、〈実体などとは異なる存在性〉を説く。今は、（立論者の推論式で）明言されていることの論難であることに従い、「存在性ではない」（と述べる）。だから、（有法の）自相に相違する。（ここでは、立論者が提示した理由は彼が意図した有法自相に対する相違を導くことを指摘しただけであり、論難する仏教徒の側の）自らの教えや自らの言葉と相違する主張を述べたのではない。（この推論の）同類例に、〈不成立の論証対象をもつもの〉という（過失）はない。

【4】存在性は、有法自相である。「～は〈存在性〉に基づいて存在する」という認識を生み出すか、「～は〈存在性〉に基づいて存在するのではない」という認識を生み出すか、は有法差別である。彼（＝立論者）の意図は、元々、（存在性は）「～は〈存在性〉に基づいて存在する」という認識を生み出すこと（の論証）にあった。だから、今、その有法差別に対する相違を導いて、次のように述べる――

〔主張：〕議論の対象である存在性は、「～は〈存在性〉に基づいて存在する」という認識を生み出すものではない。

〔理由：〕無いわけではないと認められているから。

〔実例：〕実体や性質などのように。

（このように、立論者が提示した）元々の理由を変更せずに、（その理由が）相違（因）であることを導く推論を作ることができる。だから、（これは）四つ（＝法自相・法差別・有法自相・有法差別）に（同時に）相違する理由である。（上記では「実体や性質など」が同類例として記されたが、）上記の同類例は、〈低位の普遍〉を挙げて、その実例とすることもできる。（上記の四相違を指摘するそれぞれの推論式の場合には、〈低位の普遍〉は）論証対象（の属性）を具えているからである。（これで、雋法師の第二の疑義に答えられたことになる。）

3.3 相違因の分類をめぐる補足的議論 [133 a 6-24]

3.3.1 基本となる四相違の組合せ15種 [133 a 6-8]

（一つの論証因で、四相違のいずれか）一つの相違を導く場合には、四パターンがある。『入正理論』では、（例として）二つ（＝法自相相違因と法差別相違因）が説かれた。二つ

の相違（の組合わせ）を導く場合には、六パターンがある。『入正理論』では、（例として）一つ（＝有法自相相違＋有法差別相違因）が説かれた。三つの相違（の組合せ）を導く場合には、四パターンがある。ここでは、略して、一例を挙げた。四つ（すべて）の相違（の組合せ）を導く場合には、一つのパターンがある。まさに今、その在り方を示した。（ここで扱わなかった）残りの十種については、道理に従って、各々で考えられたい。

3.3.2 自比量・他比量・共比量の分類と合わせた組合せ36種 [133 a 8-19]

この四（相違）にまた、他者のための推論（他比量）、自己のための推論（自比量）、両者のための推論（共比量）がある⁴⁴。それぞれの三つにまた、他比量と相違するもの、自比量と相違するもの、共比量と相違するものがある。四相違因で合計36パターンがある。

『入正理論』の本文で説かれたものはすべて、共比量が共比量に相違するパターンである。（この『因明入正理論疏』で）先に見た（一つの論証因が）三種の相違となるもの、四種の相違となるものはいずれも、自比量が自比量に相違するパターンである。他比量が他比量に相違する場合などについては、これに準じて理解されるべきである。

自比量が共比量に相違したり、共比量が自比量に相違したりする場合には、過失となる。（自比量や共比量が）他比量に相違する場合には過失にならない。他比量が他比量や共比量と相違するのは過失であるが、自比量と相違するのであれば、過失にならない。（これら自比量・他比量・共比量の組合せに関する）意味は、先に説いた通りである。

以上はただ（理由の）全体（が相違する場合）を述べただけであり、（理由の）一部分（が相違する場合）は別に詳細に考えるべきである。

（また、）一つの理由が共通して、四種に相違することが認められた。だから、この四つは必ずしも（相互に）矛盾し合うわけではない、と理解されるべきである。

【問】四相違は、九句因ではどこに含まれるのか。

【答】最初に、議論の流れを振り返ると、第一のもの（＝法自相相違因）は、九句因の中の第四句と第六句に相当する。（法自相相違因の例として）二つの理由（＝「作られたものであるから」と「意志的努力の直後に生じるから」）が一緒に述べられたからである。九句因のなかの二つ（＝第四句と第六句）は、（いずれも）法自相に相違する場合である。相違を導く理由であるから。（一方、）今、（これまでの議論を踏まえると、）残りの三つ（＝法差別相違因・有法自相相違因・有法差別相違因）は、この（九句因）では第四句に相当する。（それらの理由は）同類例に適合せず、異類例に適合するからである。（それらの理由は、立論者が意図した）論証対象と相違しているから（相違因である）。

3.3.3 四種の不成立の分類と合わせた組合せ144種 [133 a 19-24]

以上までに説かれたものは、立論者・対論者の双方に不成立（両俱不成, ubhayāsiddha）の四相違因である。これに加えて、いずれか一方に不成立のもの（随一不成, anyatarāsiddha）・不成立が疑われるもの（猶預不成, sandigdhasiddha）・不成立の主題をもつ

⁴⁴ 自比量、他比量、共比量については、Moriyama (2013: 140-143) を参照。また、護山 (2017: 16, fns.37-38) を参照。

もの（所依不成, *āśrayāsiddha*）の三つの不成立因に基づく四相違因がある。（先に述べた）36パターンのそれぞれに四つの（不成立因に基づく相違因）がある。こうして、144種類の相違因がある。（このような細分類については、）不確定因を説明する際に、『正理門論』の言葉を引用して説いた通り、それと同様に考えればよい⁴⁵。説明が煩雑になることを恐れ、これ以上は説明しない。それでは、（結びとして、）『正理門論』の要約の詩節を掲げておく

《法と有法との自性あるいは差別を逆に立証するものであるから、これは相違因となる。ただし（その推論が、先に主張の過失で）また否定されていない場合に限る。》⁴⁶

（完）

参考文献（追加）

〈サンスクリット語文献〉

NPVP Nyāyapraveśakavṛttipañjikā of Pārśvadevagaṇi. See NP.

PDhS Padārthadharmasaṅgraha of Praśastapāda. J. Bronkhorst & Y. Ramseir, *Word index to the Praśastapādabhāṣya*. Delhi: Motilal Banarsidass Publications, 1994.

VS Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda. Muni Jambuvijayaṇi (ed.), *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. Baroda: Oriental Institute, 1982.

〈漢訳文献〉

DP 慧月作・玄奘訳『勝宗十句義論』（*Daśapadārthi*），大正54巻所収，No.2138.

『成唯識論述記』基『成唯識論述記』，大正43巻所収，No.1830.

『二十論述記』基『唯識二十論述記』，大正43巻所収，No.1834.

〈二次文献〉

Halbfass, Wilhelm (1992) *On Being and What There Is*. New York: SUNY Press.

金倉円照（1971）『インドの自然哲学』京都：平楽寺書店.

Miyamoto, Keiichi (1996) *The Metaphysics and Epistemology of the Early Vaiśeṣikas*. Pune: The Bhandarkar Institute Press.

宮元啓一（1999）『牛は実在するのだ！—インドの実在論哲学『勝宗十句義論』を読む』東京：青土社.

護山真也（2017）「『因明入正理論疏』における四相違の解釈（上）」『信州大学人文科学論集』4：1-20.

Moriyama, Shinya (forthcoming) “On dharmisvarūpaviparītasādhana”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*.

⁴⁵ 不確定因の解説では、1458種の組合せを論じた後、『正理門論』（1 b 23-24）の一節（於其同品有非有等亦隨所應當如是説）が引用され、分類の根拠とされている。Cf. 『大疏』127 c 4-5.

⁴⁶ 『正理門論』2 b 27-28. この詩節については護山（2017：2，fn. 3）を参照。なお、『大疏』（133 a 25-b 15）では、この詩節の後に、擬似的理由すべてに関する問答が提示されているが、ここでは、それは四相違の議論とは別のものと見なす。よって、この詩節をもって、四相違の解説のまとめとする。

※本稿は，JSPS 科研費（課題番号15H03155）による成果の一部である。

（2017年11月 5 日受理， 11月20日掲載承認）