

## 『因明入正理論疏』における四相違の解釈（上）

護山真也

<キーワード> 因明, 仏教論理学, デイグナーガ, シャンカラスヴァーミン, 四相違

### はじめに

本稿は、玄奘（602-664）の弟子にして法相宗の開祖である慈恩大師基（632-682）が著した『因明入正理論疏』（大正44、以下『大疏』と略記）のうち、四相違を解説した個所に対する訳注研究の第一部を成す。

『大疏』は、シャンカラスヴァーミン（Śaṅkarasvāmin, 商羯羅主, ca. 500-560）が著した *Nyāyapraveśaka* に対する玄奘の漢訳『因明入正理論』（大正32）を詳細に解説したものであり<sup>1</sup>、デイグナーガ（Dignāga, 陳那, ca. 480-540）が体系化した仏教論理学が東アジア世界でいかにして受容され、独自の展開を見せたのかを考える上で不可欠の資料である。実際、中国・朝鮮・日本に伝わる因明学の伝統の中で、本書に対しては、これまで数多くの注釈・研究書が残されてきた<sup>2</sup>。しかし、近代仏教学の確立以降、このテキストの評価に大きな変更が加えられる。本邦においてその契機となったのは、漢訳文献のみならずインド哲学ならびにインド仏教の該博な知識に裏付けられた中村（1960）の訳注研究であった。その「解題」において中村は、基に対して「厳密な論理学者であるべき慈恩」（p. 5）と呼び、「論理学者」のレッテルを貼った上で、「インドの論理学がシナに移入された場合に、慈恩大師は因明の規定する推論の意義を十分に理解することができなかったのではないかと苛烈な批判を加えたのである。さらに中村は、基の解釈がインド仏教論理学の理解から逸脱している箇所を本文の注で逐一具体的に指摘した。

これに対して、唯識比量に関する膨大な文献を整理し、武邑（1986）以来停滞していた因明学研究の再生のための見通しを提示した師（2015）は、中村に見られる「西洋論理学とインド論理学を正統とし、それに対する東アジアの因明を周縁と見る意識」（p. 29）とは距離を取り、因明という東アジアの論理学をその思想史的コンテクストに配慮しながら見直すことを提唱する。とりわけ第二章「唯識比量の成立と新羅における批判」では、基の『大疏』における唯識比量解釈の問題も取り上げられ、中村により仏教論理学に対する無理解の例として出された「自許」等の語の解釈について、基が想定する論理学の体系のなかではそれらが整合的に解釈できるという見解が示されている。

本稿は、師の問題意識を共有しつつ、四相違に対する基の独自の解釈をその思想史的コンテクストの中で正確に捉えることを目指す。四相違とは、推論において、立論しようとする

<sup>1</sup> 『入正理論』の書名および著者問題については、稲見（2011：22-24）を参照。

<sup>2</sup> 『入正理論』および『大疏』に対する諸注釈の情報については、武邑（1986）を参照。また、インド仏教論理学に対する最新の研究を背景にして、東アジア世界における『入正理論』受容の問題を整理したものとして、稲見（2011）がある。

主張を正しく立証することのできない三種類の擬似的理由、すなわち、(1)不成立因 (asiddha)、(2)不確定因 (anaikāntika)、(3)相違因 (viruddha) のうちの(3)相違因に対する四種類の下位分類のことである。その四種類はそれぞれ「法自相相違因」(dharmasvarūpaviparītasādhana)、「法差別相違因」(dharmiviśeṣaviparītasādhana)、「有法自相相違因」(dharmisvarūpaviparītasādhana)、「有法差別相違因」(dharmiviśeṣaviparītasādhana) と呼ばれるが、この呼称はシャンカラスヴァーミンの『入正理論』に初出であり、ディグナーガの『集量論』(Pramāṇasamuccaya) や『正理門論』(Nyāyamukha) には見られない。ディグナーガは『集量論』第三章(他者のための推論章)において、主張を立証する理由と立証される属性との関係を一覧する九句因についての議論を終えた後に、この四相違に関連する議論を提示しているが、北川(1965:205)が述べる通り、「この問題はあくまでも九句因に附随する問題として、いわば九句因では割り切れない点をどう処理するかという問題として補足的に取扱われているにすぎない」のであり、ディグナーガ自身に相違因の下位分類を行う意図があったかどうかは疑問である。この議論に関するディグナーガの見解は、次の詩節にまとめられている。

《(主張の考察で、擬似的主張として) まだ否定されていなければ、(理由の考察で、) 主題(有法)と属性(法)の自性あるいはその差別を逆に立証するものであるから、(その理由は)相違因とされる。》(『集量論』III 27 [Kanakavarman 訳], Cf. 『正理門論』第9偈)<sup>3</sup>

シャンカラスヴァーミンは、この『集量論』の記述とそれに先立つディグナーガの議論とを参考しながら、相違因に関して四種類の下位分類を具体的な推論式とともに提示した<sup>4</sup>。その際、彼は、法差別相違因に関してはサーンキヤ学派の推論式を、また、有法自相相違因と有法差別相違因に関してはヴァイシェーシカ学派の推論式をそれぞれに提示している。シャンカラスヴァーミンの意図は、それらの推論式は表面上サーンキヤ学派、ヴァイシェーシカ学派の主張を立証するが、その真意の部分に焦点をあてれば、それぞれの理由は、そこで含意される主張に対する相違因となることを示すことにあった。

この四相違に対して、基は独創的な解釈を提示している。先述の通り、ディグナーガにとって相違因とは九句因の体系のなかで処理されるべきものであり、四相違、特に法差別相違因以下の三種の相違因は九句因の体系では処理できないものと考えられていたが、基はむしろ後者の方こそが相違因の本義であると考えていたようである。彼は実際の討論の場を

<sup>3</sup> PS III 27 (K): chos dang chos can rang ngo bo // yang na de'i khyad par rnam // phyin ci log tu bsgrub pa'i phyir // gnod pa med la 'gal ba yin // Cf. 正理門論 v. 9: 邪証法有法 自性或差別 此成相違因 若無所違害. 訳は北川 1965: 215, fn. 417に提示されたものを参照した。同脚注で北川が述べる通り、Vasudhararakṣita 訳は第四句を sati bādhane と読むが、今は『正理門論』と対応する Kanakavarman 訳で提示した。Avalokitavrata も否定辞を伴う後者の読みを支持することは、江島(1980: 197, n. 32)に注記されている。なお、ジネーンドラブディの『集量論註』梵文写本から得られる情報をもとに還梵されたテキストは次の通り。PS 3.27: dharmadharmisvarūpasya tadviśeṣasya caiva sah | viparītopakāritvād viruddho 'sati bādhane || この貴重な情報については、桂紹隆氏と渡辺俊和氏に感謝する。

<sup>4</sup> NPにおける四相違の解釈については、宇井(1944)、Tachikawa(1971)を参照。

念頭に置きながら、これらバラモン教の論師たちを立論者とし、その対論者となる仏教徒からいかなる応答が可能となるのかを主張・理由・実例すべての要因にわたって詳細に検討にし、それぞれの諸過失とこの四相違とがどのように関係するのかを解明してゆく。そこには、インド仏教論理学の体系から逸脱する議論も多く含まれるにせよ、師が指摘した通り、東アジア仏教論理学の思想的コンテクストの中では整合的な解釈が可能である。

ただし、それは基の解釈が全面的に妥当であることを意味するのではない。今回の訳注研究で依拠した善珠（723-797）の『因明論疏明燈抄』（大正68, 以下『明燈抄』と略記）や源信（942-1017）の『因明論疏四相違略註釈』（大正69, 以下『四相違註釈』と略記）からは、基の解釈がその同時代人である文軌などの解釈と時に対立していること、法相宗の伝統の中で基の文章そのものに訂正を加える試みがあったことなどが浮かびあがる。また、当時の中国には存在しないサーンキヤ学派やヴァイシェーシカ学派の議論の理解についても、インド側の資料からは裏付けられない議論が登場することにも注意が必要である。以下に提示する和訳は、それらの諸点に配慮しながら、現時点での筆者の理解を示したものである。

## 和訳

### 1. 標題と列挙 [大正44, 127c25-26]

【『因明入正理論』の本文】相違に四種類がある。法自相相違因, 法差別相違因, 有法自相相違因, 有法差別相違因等<sup>5</sup>である。

#### 1.0 構成について [127c26-28]

【解説】以下、（これまでに解説してきた不成立因, 不確定因に続いて）第三に相違因を解説するにあたり、三つの要点がある。最初に標題, 次に列挙, そして（最後に）解説がある。上に挙げた文は、最初の二つ（＝標題と列挙）を述べている。

#### 1.1 「相違因」の定義 [127c28-128a6]

相違因の意味は、（結果として）二つの主張（宗）が相反することである。この四種類の過失は、（立論者である）相手の理由（そのもの）を批判したものではなく、（その理由が）立論者の主張に相違したものを成立させてしまう（という過失）である。（立論者が意図した主張とは）相違した主張のための理由となるから、「相違因」と名付けられる。原因によって結果の名前を得ているので、「相違」と名付ける。理由が主張に反するという意味で「相違」とするのではない。したがって、「（理由が主張に相違するだけでなく、）主張もまた理由に相違するのではないか」と論難されることはない<sup>6</sup>。

<sup>5</sup> 梵本では *viruddhaś catuḥprakārah – tad yathā dharmasvarūpaviparītasādhanaḥ, dharmaviśeṣaviparītasādhanaḥ, dharmisvarūpaviparītasādhanaḥ, dharmiviśeṣaviparītasādhanaś ceti* とあり、「等」に相当する *ādi* などの語はない。内容の上からもここに *ādi* が入る必然性はないため、玄奘が見た写本に *ādi* があっても考えにくい。仮にこれが玄奘自身による挿入だとすれば、後に見る基の解釈——相違因に15種類の下位分類を立てる解釈——が玄奘自身の見解を受けた可能性も考えられるだろう。

<sup>6</sup> この一段では「相違因」(*viruddhahetu*)の意味が解釈される。因明の伝統では、この複合語は、(1)依主釈 (*tatpuruṣa*) と解して、「(意図する主張と)相違した(主張)の理由」として理解されるか、あるいは(2)持

『正理門論』(Nyāyamukha)で、(ディグナーガは)次のように述べている――

もし理由の属性が(正しい論証対象とは)相違する論証対象を証明するのであれば、これは「相違(因)」という過失であり、「擬似的理由」と呼ばれる。相違しない属性のように、相違(する属性)もまたそうである(=理由である)。(先に)論証対象となる属性がなければ、(相違因は)決して無いからである<sup>7</sup>。

この説に依拠しているから、(相違因の場合、)理由は(立論者が先に提示した)元のもので定められ、実例はそのままでもよいし、訂正してもよい。したがって、以下の四つの過失のなかで、第一(=法自相相違因)は実例を訂正するが、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)は元のままである<sup>8</sup>。

## 1.2 定義に付随する問答 [128a6-14]

【問】理由が主張に反するために、「理由」の意義に合わないような理由を「相違(因)」と言うのであれば、(その場合の)主張の方もまた理由に反するのだから、「主張」の意義に合わない以上、「相違(主張)」と言うべきではないか<sup>9</sup>。

【答】理由は主張を立証するものであるから、(意図した)主張を相違させることになる理由を「相違(因)」と言うのであり、主張が理由を立証するのではない。(主張が)理由を

業釈(karmadhāraya)と解して「(主張と)相違したものである理由」で理解されるかのいずれかが採用されてきた。基の場合、(1)が正説として承認される。例えば、立論者が「音声は常住である」と主張する場合、「音声は無常である」がその主張に「相違したものである」。そして、「常住であること」を証明しようとして提示した「作られたものであるから」という理由が実際には、「無常であること」を証明してしまう場合、それが「相違因」と呼ばれる。善珠によれば、この解釈は文軌が提示した第二解釈に相当する。一方、(2)は、文軌の第一解釈に相当するものであり、基はそれを拒絶する。その解釈では、理由が立論者の主張と相違したものであるとして理解される。上に出した例で言えば、立論者が提示する「作られたものであるから」という理由は、「音声は常住である」という主張と相違するから相違因であるという解釈である。Cf.『明燈抄』369c7-16: 今疏主意與軌法師第二説同。故彼疏云:「又釋如立常爲宗。無常違常名爲相違。立因爲欲成常住宗。其因乃成無常義。與相違爲因故名相違因也。(...)非因違宗名爲相違等者。此嫌軌師第一解也。故彼疏云:若所立、因、望自四宗各別違故。故有四種既云因違四宗。」;『四相違註釈』292a1-2: 彼立者因不成本宗、反成敵者相違宗果。因得宗果名。故名相違因。相違之因、依主釋也; 292b27-29: 況復若但能令立者宗成相違、名相違者、應是持業、非依主義。

<sup>7</sup> 『正理門論』2a4-6: 若法能成相違所立、是相違過。即名以因。如無違法相違亦爾。所成法無定無有故。Cf. 桂1978: 125. 基がこの個所を引用した意図としては、相違因が成立するためにはまず「論証対象の属性」(所成法)がなければならぬという点を強調するためであっただろう。これにより、先に見た文軌の第一説を排し、第二説を妥当なものとする論拠がディグナーガの権威ある文言に求められるからである。すなわち、「作られたものであるから」という理由は、立論者が意図した論証対象である「常住であること」を前提として、それと相違する「無常であること」を立証してしまうから、相違因となるという理解である。

<sup>8</sup> 先に、相違決定を論じる場面で、基は、立論者の提示した理由を訂正しない場合には、相違因となり、訂正する場合には、相違決定となると述べていた。『大疏』127a14-16: 若不改前因違宗四種、是後相違過。若改前因違宗四種、皆相違決定。

<sup>9</sup> 善珠によれば、この問は以下の文軌疏に基づくものとされる。『明燈抄』370a23-28: 此問起者依軌師疏問答而起。故彼疏云:「問: 宗亦乖因豈唯因過。過不在宗、何得名相。答: 宗言常住、過失未生。因言所作、方乖宗故。宗因兩形爲相。因返宗故名違。若爾、豈不說因宗始成違。如說敵量前因成似。」

（主張から）相違させることがあるとしても、（それを）「相違（主張）」とは言わない。理由の方は「法自相相違」と呼ばれ、主張の方は「比量相違」（*anumānaviruddha*）と（別の名前で）呼ばれる。そして、理由の方には、別に解説が加えられ、相違は四種類に分けられる。主張の相違（＝比量相違）の方は、まとめて説かれるので、単に「比量相違」とだけ言われる。主張も理由に対応しているから、（法自相の比量相違だけではなく）法差別・有法自相・有法差別の比量相違もあると知らねばならない<sup>10</sup>。そうでなければ、どうしてただ法自相の比量相違だけがあると説いて、相違決定（*viruddhāvyabhicārin*）と相違因にはそれぞれ四種類がある（という不整合が）あるのだろうか。（そのような不整合はあるはずがないのだから、比量相違も四種類ある。）

### 1.3 自性と差別に関する三通りの分類方法 [128a14-b4]

この主題（宗, *pakṣa*）と属性（法, *dharma*）を説くのに、略して二種類がある。一つには自性（*svabhāva*）、二つには差別（*viśeṣa*）である。これに三通り（の分類方法）がある<sup>11</sup>。

#### 1.3.1 第一の分類方法 [128a15-20]

第一（の基準）は、限定（局）・共通（通）である。『大乘阿毘達磨雜集論』などで次のように説かれる――

論証対象の〈自性〉とは、アートマンの本性ならびに諸々の存在者の本性である存在・非存在のことである<sup>12</sup>。

<sup>10</sup> 実際に、基は〈比量相違〉（*anumānaviruddha*）という〈間違った主張〉を論じる際に、この四種類があることに言及していた。Cf.『大疏』114c29-115a3。

<sup>11</sup> 自性（*svabhāva*）と差別（*viśeṣa*）に関する以下の議論は、基が『大疏』冒頭で述べた議論と密接に関連している。そこでは、一切法を〈本体〉（体）と〈意味〉（義）に分類し、前者は(1)自性（*svabhāva*）、(2)基体（有法, *dharmīn*）、(3)限定対象（所別, *viśeṣya*）とも言われること、後者は(1)差別（*viśeṣa*）、(2)属性（法, *dharma*）、(3)限定要素（能別, *viśeṣaṇa*）とも言われること等が詳細に論じられる。Cf.『大疏』98b3-99a18。特に、以下の議論で登場する局通・先後・言許という三通りの分類方法については、次の説明がある。Cf.『大疏』98b27-98c3：今憑因明總有三重。(1)一者局通。局體名自性。狹故。通他名差別。寛故。(2)二者先後。先陳名自性。前未法可分別故。後說名差別。以前有法可分別故。(3)三者言許。言中所帶名自性。意中所許名差別。言中所申之別義故。

<sup>12</sup> 基が言う「対法等」は、中村（1960:152, fn. 22）が指摘する通り、『大乘阿毘達磨雜集論』の以下の文言等を指していると思われる。Cf.『雜集論』771b3-9：所成立有二。一自性、二差別。(…)所成立自性者、謂我自性法自性若有若無。所成立差別者、謂我差別法差別若一切遍若非一切遍、若常若無常、若有色若無色、如是等無量差別。(Cf. AS 205.3-4: *sādhyasya svabhāvaḥ ātmasvabhāvo dharmasvabhāvo vā. viśeṣaḥ ātmaviśeṣo dharmaviśeṣo vā.*) また、その原型は『瑜伽師地論』に見ることができる。Cf. YBhHV 4\*8-14: *sādhyo 'rtho dvidvidhaḥ katamaḥ. svabhāvo viśeṣaś ca. tatra svabhāvaḥ sādhyah sac ca sato 'sac cāsataḥ. viśeṣaḥ sādhyah sottaram ca sottarato 'nuttaram cānuttarataḥ, nityo nityataḥ, anityo 'nityataḥ, rūpī rūpito 'rūpy arūpito yathā rūpy arūpī tathā sanidarśano 'nidarśanaḥ sapratigho 'pratighaḥ sāsravo 'nāsravaḥ saṃskṛto 'saṃskṛta ity evamādinā prabhedanayena viśeṣasya sādhyatā draṣṭavyā.* ; 『瑜伽師地論』第十五卷, 356c11-16: 所成立義有二種者。一自性。二差別。所成立自性者。謂有立爲有。無立爲無。所成立差別者。謂有上立有上。無上立無上。常立爲常。無常立無常。如是有色無色。有見無見。有對無對。有漏無漏。有爲無爲。如是等無量差別門。當知名所成立差別。



(それらが存在するか否かが) 論証されなければならないのだから。また、(存在・非存在は) それぞれに固有の性質だからである。(同じ『大乘阿毘達磨雜集論』などで、さらに次のように説かれる――)

(論証対象の〈差別〉とは、アートマンの特殊性ならびに諸存在者の特殊性であり、〈遍在〉〈非遍在〉〈常住〉〈無常〉〈物質的〉〈非物質的〉等の無数の特殊性のことである。

(主題に) 応じて、虚空であれば遍在するが、物質などであれば遍在しない、という風になる。前者(=自性)は(それ自身に)限定的であり、後者(=差別)は(他と)共通する。したがって、両者は区別される。

### 1.3.2 第二の分類方法 [128a20-b1]

第二(の基準)は、先・後である。(主張)全体の中で言葉の上で先に陳述されたものを〈自性〉として、言葉の上で後に説かれたものを〈差別〉とする。後に陳述されたものが先に述べたものを分別する(=意味の上で限定する)からである<sup>13</sup>。

『仏地經論』では、次のように述べられた――

この仏教論理学(因明)で言う〈自相>(\**svalakṣaṇa*)と〈共相>(\**sāmānyalakṣaṇa*)は、仏教の通例とは異なる。そこで説かれる諸々の存在者それぞれに限定された自性に付帯するものを〈自相〉とし、あたかも(花飾りの)糸が花を貫くように、他にも(一貫して)共通するものを〈共相〉とする<sup>14</sup>。

この見解によれば、(音声に対して)〈音声〉などとして、その本体に限定されたものを〈自性〉とし、〈無常〉として他とも共通するものを〈差別〉と呼ぶ。(それが〈自性〉であるか、〈差別〉であるか、)その命名は(本来的に)定まっているわけではない。「五蘊はすべて無我である」と主張するとき、「五蘊」を〈自相〉とし、「我」「無我」等を〈差別〉とする。(サーンキヤ学派が)「我(=アートマン)は、思考である」と主張する場合には、「思考」を〈差別〉とし、「我」を〈自性〉とする。このように、(それが〈自性〉であるか、〈差別〉であるか、本来的に)定まっているわけではない。論理的に推し量れば、これ(=第二の分類方法)は先述のもの(=第一の分類方法)であるのだが、教え方がわずかに異なっており、その意味も異なるので、(異なる)二つの(分類)方法とする<sup>15</sup>。

<sup>13</sup> 善珠は「〈差別〉と言うのは、〈分別〉の別名である」(言差別者分別之名異也)と注釈している。Cf.『明燈抄』371a21-22。「SはPである」という命題において、述語Pが主語Sを限定する関係にあることを述べていると思われる。

<sup>14</sup> Cf.『仏地經論』T1530, 318b4-8: 彼因明論立自共相。與此少異。彼說一切法上實義、皆名自相。以諸法上自相共相。各附己體不共他故。若分別心立一種類能詮所詮、通在諸法如縷貫花、名爲共相。なお、この文は先にも言及されている。『大疏』98b11-13: 佛地論云:「彼因明論諸法自相唯局自體、不通他上、名爲自性。如縷貫花、貫通他上諸法差別義、名爲差別。」

<sup>15</sup> 『仏地經論』、唯識、そして因明という三者で実際には、〈自相〉と〈共相〉の理解に違いがあるというこ

### 1.3.3 第三の分類方法 [128b1-4]

第三（の基準）は、明示・暗示である。言葉で明言されている、先のもの・限定的なもの・後のもの・共通のものすべてを〈自性〉と言う。基体（有法, *dharmin*）と属性（法, *dharma*）どちらにも自性がある。（立論者）自身が（暗示的に）意図したもので、（論証対象とは）別の意味として立証しようとしたものを〈差別〉とする。だから、基体と属性どちらにも差別がある。ただし、あらゆる差別が（論証対象として）採用されるわけではない。その意味は前に説いた通りである<sup>16</sup>。

### 1.4 「等」の意味 [128b4-12]

今論じている理由（＝相違因）は、この四種類の論証対象となる主張に対して（それと）相違したものを立証してしまう。だから、「法自相相違因等」と言われる。『入正理論』の中で「等」と言われるのは、別の理由を含蓄している。（確かに、）相違が出される主張はこの四種類だけであるから、『入正理論』の中ではただ「四相違がある」とだけ説かれる。だが、相違したものを（立証する）理由は、15種類ある。（四種のうちの）一つに対して相違させることになる理由は4種（＝法自相相違因、法差別相違因、有法自相相違因、有法差別相違因）ある。二つに対して相違させることになる理由は6種ある。すなわち、(1)法自相・法差別相違因、(2)法自相・有法自相相違因、(3)法自相・有法差別相違因、(4)法差別・有法自相相違因、(5)法差別・有法差別相違因、(6)有法自相・有法差別相違因である。三つに対して相違させることになる理由は4種ある。すなわち、相互に一種を除いた組み合わせである。（＝①法自相・法差別・有法自相相違因、②法自相・法差別・有法差別相違因、③法自相・有法自相・有法差別相違因、④法差別・有法自相・有法差別相違因。）四つ（すべて）に対して相違させることになる理由は1種（＝法自相・法差別・有法自相・有法差別相違因）である。『入正理論』の中では、最初の二つ（＝法自相相違因と法差別相違因）は別にされているので、「一つに対して相違させることになる理由」を明らかにするものであり、後の二つ（＝有法自相相違因と有法差別相違因）はまとめて「二つに対して相違させることになる理由」を明らかにしている。この3種（＝法自相相違因、法差別相違因、有法自相・有法差別相違因）で代表させることで、残りの12種はそれと同様とする。だから、「等」の語が説かれたのである<sup>17</sup>。

とは、善珠がまとめている。すなわち、『仏地経論』では、事物の本体が自相であり、意味が共相であるが、唯識では言葉で表現できないものが自相、言葉で表現できるものであれば共相とされる。因明では、それぞれに付帯するものが自相であり、他にも貫通する意味が共相とされる。『明燈抄』371b15-21：問。佛地唯識因明三論自相共相如何差別。答。(1)佛地論意。體名自相。義名共相。(2)唯識論宗。若法自體唯證智知言說不及、是名自相。若法體性言說所及假智所緣、是為共相。(3)因明之旨。各附己體名為自相。貫通之義名為共相。是故三論各有差別。

<sup>16</sup> 源信は「前」が指す個所として理由の第二条件である〈同品定有性〉を解説した次の個所（『大疏』103c14-23）を挙げる。『四種相違略註釈』295c29-296a6：義如前說者。上卷因三相文云：「若言所顯法之自相。及非言顯意之所許。但是兩宗所許義法。皆名所立隨應有此所立法處。說名同品」乃至「若全同有法上所有一切義者。便無同品。亦無異品。宗有一分相符極成。非一切義皆相違故。故但取所立有此名同品。」

<sup>17</sup> 後に見るように、ヴァイシェーシカ学派が述べる〈有性〉(*sattā*)の推論式における「一つの実体を有するから、性質と運動の上に存立するから」(*ekadravyavattvāt guṇakarmasu ca bhāvāt*)という理由は、〈有法自相相違因〉であると同時に〈有法差別相違因〉でもある。そのため、基はこれを〈有法自相・有法差別相違因〉

## 2. 四相違の個別の解説 [128b13-131c24]

### 2.1 法自相相違因の解説 [128b13-129a2]

#### 2.1.1 名称と推論式の提示 [128b13-20]

【『入正理論』の本文】この中で法自相相違因とは、「音声は常住である。作られたものであるから」あるいは、「意志的努力の直後に生じるものであるから」と説くようなものである。

【解説】以下、四相違を個別に解説する。最初（の相違に関する）文には、次の三つがある。最初に、名称を提示し、次に、推論式を提示し、最後に、〈相違〉の意味を解説する。上の文は、その最初の二つである。

【問】どうして最初に法自相（相違）因を説くのか。

【答】正しい論争の場合であるからである。また、先に見た比量相違にせよ、相違決定にせよ、そこではただ法の自相だけが説かれていたので、ここでも最初はそれに従って、（法自相を）説いているのである。

ここには二人の論師が登場している。

声生論は、「音声は常住である」という主張に対して「作られたものであるから」という理由を提示するが、声顕論は「意志的努力の直後に生じるからである」という理由を立てるようなものである<sup>18</sup>。

#### 2.1.2 〈相違〉の意味の解説 [128b21-129a2]

##### 2.1.2.1 九句因との関連からの解説 [128b21-c16]

【『入正理論』の本文】この理由は異類例にのみ適合するから、矛盾しているのである。

【解説】これは〈相違〉の意味を解説したものである。最初に提示された「常住である」という主張（＝論証対象）は、虚空（akāśa）などを同類例として、瓶などを異類例とする。「作られたものであるから」という理由は、同類例にはすべて適合しないが、異類例のすべてに適合する。九句因の表で言えば、第四に相当する<sup>19</sup>。これに対して、対立する推論（量）を作って、次のように言えばよい——「音声は無常である。作られたものであるから。瓶などのように」と。

第二の推論式では、虚空が同類例であり、稲妻と瓶などが異類例である。「意志的努力の直後に生じるから」という理由は同類例にはすべて適合せず、異類例の稲妻にも適合しない

として、有法自相と有法差別の二つに相違したものを導く理由と考えた。そして、そこから、この15種類の相違因の区別を展開したのである。中村（1960: 153, fn. 37）が記す通り、「『等』をかかる意味に解するのは、註釈としては誤りである」と言うべきかもしれないが、ヴァイシェーシカ学派の推論式の場合のように、一つの理由が法自相・法差別・有法自相・有法差別の組み合わせに対して相違したものを導くということは——それがここまで整然とした15種類まで拡大されるかはともあれ——可能であるように思われる。

<sup>18</sup> 声生論と声顕論については、〈相違決定〉を論じる際に、Moriyama (2014) でその特徴の違いをまとめてある。

<sup>19</sup> 九句因の表では、次のようになる。

	同類例（同品）に有	同類例に無	同類例に一部有
異類例（異品）に有	① 不定因	④ 相違因	⑦ 不定因
異類例に無	② 正因	⑤ 不共不定因	⑧ 正因
異類例に一部有	③ 不定因	⑥ 相違因	⑨ 不定因



が、瓶などには適合する。九句因の表で言えば、第六に相当する。

この二つの理由は、（常住ではなく）むしろ無常を証明するのであり、主張で陳述される属性そのもの（法自相）に対する相違を導くから、「相違因」と呼ばれる。

したがって、（同様に）『正理門論』で次のように言われる――

同類に（一様に）存在するか、あるいは二様に（＝部分的に）存在し、異類に非存在であるものが、（正しい）理由である。これに反するものが相違（因）である。それ以外はすべて不定（因）である<sup>20</sup>。

この「作られたものであるから」という理由は、九句因の表で言えば、第二に相当し、正しい理由である。それは同類例に適合し、異類例に適合しない。これ（＝「音声は常住である」に対して述べられる「作られたものであるから」）は、同類例に適合せず、異類例に適合するから（相違因である）。

一方、「意志的努力の直後に生じるから」という理由は、九句因の表で言えば、第八に相当し、正しい理由である。それは同類例に部分的に適合し、異類例に適合しない。これ（＝「音声は常住である」に対して述べられる「意志的努力の直後に生じるから」）は、同類例に適合せず、異類例の一部に適合するから（相違因である）。

（上記のことは）先の個所（＝九句因の解説）ですでに詳述しているので、ここでは略述するにとどめ、詳しくは述べない。

この最初の擬似的理由（＝法自相相違因）では、（その過失を明らかにする推論式の）理由は（「作られたものであるから」という）元のものを使用し、実例は先に提示したもの（＝虚空など）を改訂している（＝「瓶など」に改訂している）。後の三つの理由（＝法差別相違因、有法自相相違因、有法差別相違因）は、理由も実例も（立論者が提示した）元のものである。これにより、（相違因と呼ばれる）四つの理由では、（その過失を明らかにする時の）理由は元のものを使用し、実例は改訂される場合もあればそのままの場合もある。そうでなければ、法自相とそれ以外の三つのどれかを合わせて、その二つに対する相違を導く理由となることがない。最初のもの（＝法自相相違因）は実例を改訂するが、後の三つは改訂しないということが認められているからである。

また、九句因のなかでは、第四の理由と第六の理由を相違因と名付けている。（法自相相違因は）同類例に決して適合せず、異類例（全て）に適合することもあれば、部分的に適合することもある。

**【問】**もし言葉通りに受け取れば、後の三つの相違因（＝法差別相違因、有法自相相違因、有法差別相違因）は、立論者から見れば、（それらの）理由は同類例に適合している。どうしてさらに（その理由を敢えて）批判して、（それが）相違（因）であることを証明しようとするのか。

**【答】**『正理門論』ではただ次のように言われる――

<sup>20</sup>『正理門論』第7偈（7c1-2）：於同有及二 在異無是因 翻此名相違 所餘皆不定。桂（1979:65-66）を参照。桂が指摘する通り、この偈は『集量論』III.22に相当し、その梵文が知られる。PS III.22: tatra yah san sajātiye dvedhā cāsaṃs tadatyaye / sa hetur viparīto 'smāḍ viruddho 'nyas tv anīścayaḥ //

もし理由の属性が（論証対象と）相違する論証対象を証明できるのであれば、これは「相違」という過失であり、「擬似的理由」と呼ばれる<sup>21</sup>。

同類例も、元のものを用いるとは説かれていない。この論（＝『入正理論』）は（相違因を提示する際の）規範を示し、最初の一つ（＝法自相相違因）は実例を改訂するが、後の三つは元のままとする。（後代の）学者たちに、理由に関しては、実例（の検討）よりも前に必ずその過失（が指摘される）と理解してもらいたいからである。（法差別相違因より）後の三つの理由は、（推論式を提示した）立論者の観点からは（正しい理由として）成立しているわけだが、（結果的に）相違を導く。一つ一つを細かく考察すれば、これらすべては同類例に適合せず、異類例に適合することから、相違を導くからである。後述するそれぞれの個所で、理解されるべきである。

### 2.1.2.2 付随する問答 [128c16-129a2]

【問】（過失が明らかにされた後でさらに）声（常住）論が、「君が言う〈音声の無常〉は、〈音声の無常〉ではない。作られたものであるから。瓶や盆などのように」と言う場合、（九句因で言えば）第二に相当する正しい理由である。どうして（声無常論者が先に提示した「作られたものであるから」は）〈法自相相違因〉ではないのだろうか<sup>22</sup>。

【答】それは、（法自相相違因の）過失に含まれない。（音声無常論者が）「音声は無常である」と立論し、〈無常〉を（論証対象の）属性の自相であるとしたとする。（その時、）仮に論証対象に対する理由が逆に、「音声は常住である」を立証するのであれば、その場合は、この過失（＝法自相相違因）である。だが今は、（「君が言う〈音声の無常〉は、〈音声の無常〉ではない」と）主題と属性とを並べて記して、（それぞれを）主題と属性としている（だけ）だから、この過失（＝法自相相違因）は認められない。むしろ、それ（＝【問】が述べたこと）は〈分別相似〉（*vikalpasama*）<sup>23</sup>という誤った論難である。

また、「作られたものであるから」という理由は、〈（立論者と対論者の）双方に不成立〉（*ubhayāsiddha*）という過失を犯している。「作られたものであるから」という理由については、立論者も対論者も（それが）〈無常〉に依拠することを認めていないからである。

<sup>21</sup> この文はすでに先に引用されている。脚注4を参照。

<sup>22</sup> 今、最初に音声の常住を説く対論者が「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」と述べた場合、それに対して音声の無常を説く立論者が「音声は無常である。作られたものであるから。瓶や盆などのように」と述べて、〈法自相相違因〉の過失を指摘することになる。だがこのとき、対論者が、立論者が提示した「音声の無常」そのものを主題として、「君の言う〈音声の無常〉は〈音声の無常〉ではない」という推論式を提示することで、音声無常論者にとって〈法の自相〉である〈音声の無常〉が否定されることを示したならば、実は、音声無常論者が提示した「作られたものであるから」もまた〈法自相相違因〉の過失を犯していることになる。それが、この問いかけの趣旨である。

<sup>23</sup> デイグナーガが『正理門論』（9b14-18）で規定するところによれば、〈分別相似〉（*vikalpasama*）とは、対論者が提示した推論式における同類例を分別して、論証対象が成立しないことを指摘することであり、それは〈誤難〉の一つに数えられている。例えば、「音声は無常である。作られたものであるから。瓶などのように」と主張する対論者に対して、「瓶がもつ〈可燃性〉などの特殊は音声にはないから、音声は〈無常〉である瓶などとは違う。つまり、音声は瓶と違って〈常住〉になる」と言うように論難することが、〈分別相似〉の誤難である。

（「作られたものであること」を含意する）生起と（無常を含意する）消滅とは別物である。仮にそれ（＝作られたものであること）が（無常に）依拠すると認めたとしても、〈（立論者か対論者か）いずれか一方だけが認めたもの〉（*anyatārasiddha*）という過失を犯している。また、〈無常〉とは非存在である。（それ故、非存在に）依拠する〈作られたものであること〉も〈基体不成立〉（所依不成、*āśrayāsiddha*）の過失を犯しているのである。

たとえある者が（この「〈音声の無常〉は〈音声の無常〉ではない」という推論式を）批判して、（さらに）「君が言う〈音声の無常〉は〈音声の無常〉であるはずがない。無常と認めているからである。瓶の無常のように」と言うとしても、これも（法自相相違の）過失ではない。擬似的な立論（＝「君が言う〈音声の無常〉は〈音声の無常〉ではない」）に、（重ねて）この過失の性質が含まれることはないからである。

（本来、）音声は無常であるか否か、これが根本的な争点であった。「音声」は主題であり、（論証対象の）属性のなかに意図された含意なのではない<sup>24</sup>。だから、〈（音声の無常）を論証対象の属性として、〉〈法差別（相違因）〉の過失としてはならない。また、相違決定に含められるのでもない。（「君が言う〈音声の無常〉は〈音声の無常〉であるか否か」は、）根本的な争点ではないからである。もしこの類の議論を許容して、すべてを過失であるとすれば、あらゆる認識手段（＝推論）に正しい理由はなくなる。だから、擬似的な立論のなかにこの過失（＝法自相相違因）は認められない以上、これはすべて〈誤った論難〉なのである。後の個所で、（この点は）理解してもらいたい<sup>25</sup>。

## 2.2 法差別相違因の解説 [129a3-c23]

【『入正理論』の本文】法差別相違因とは、「眼などは必ず他者のために用いられる。構成されたものであるから。ベッドなどのように」<sup>26</sup>と説くようなものである。

<sup>24</sup> もともとは、「音声は無常である」の推論式をめぐる討論であったが、〈法自相〉として〈音声の無常性〉を設定したときから、〈音声〉が主題ではなく、論証対象の属性としても扱われるようになってしまった。基はここで再び、本来の推論式である「音声は無常である」に立ち返って議論をまとめようとしている。

<sup>25</sup> NP の最後では、〈誤った論難〉（*dūṣaṇābhāsa*）が論じられる。その個所に対する『大疏』を指していると思われる。

<sup>26</sup> NP では推論式は次のように説かれる。NP 7.8-9: *parārthās cakṣurādayaḥ saṅghātavāc chayanāsanādyangavad iti*. なお、この中の「肢分」(*aṅga*)に相当する語は漢訳にはない。内容の上からも、その語は不要であるように思われる。この推論式の内容については、北川（1965:206-211）、Tachikawa（1971:136, n. 43）、桂（1979:79-80）、Tillemans（2000:52-54）、渡辺（2008）が明瞭な解説を加えている。なお、この推論式の原型は、*Sāṅkhyakārikā* 17aにある「集合体は他者のためにあるからである」（*saṅghātaparārthatvāt*）を根拠とするブルシャの存在証明に確認できる。真諦の翻訳である『金七十論』では「聚集爲他故」と訳され、その注釈で次のように解説される。『金七十論』1249b8-13: 人我是實有。聚集爲他故。我見世間一切聚集並是爲他。譬如床席等。聚集非爲自用，必皆爲人設。有他能受用。爲此故聚集。屋等亦如是。大等亦如是。五大聚名身。是身非自爲。決定知爲他。他者即是我。故知我實有。また、『マータラ註』と『ユクティ・ディーピカー』では、次のように注釈される。MV 22.6-15: *asti puruṣaḥ, saṅghātaparārthatvāt. yataḥ saṅghātaś ca parārthaḥ. tasmād hetoḥ. iha loke ye saṅghātās te parārthā dṛṣṭāḥ paryaṅkarathāśaraṇādayaḥ. evaṃ mātrāṇaṃ mahadādīnāṃ saṅghātaḥ samudāyaḥ parārtha eva. (...) paryaṅkarathādayaḥ kāṣṭhasaṅghātāḥ. (...) evaṃ amī mahadādayaś cakṣurādayo na svārthā na ca parasparārthāḥ, kiṃ tu parārthāḥ. yaś cāsau paraḥ sa cātmā. tasmād anumīmahe asti puruṣaḥ, yasyārthe cakṣurādīsaṅghātāḥ śārīram utpannam iti; YD 168.5-7: iha saṅghātāḥ parārthā dṛṣṭāś tadyathā śayanāsanarathāśaraṇādayaḥ. asti cāyaṃ śārīralakṣaṇaḥ saṅghātāḥ. tasmād anenāpi parārthena bhavitavyam. yo 'sau paraḥ sa*

【解説】先のもの（＝法自相相違因）に準じて、ここでも三つの要点がある。これは最初の二つ（＝名称と推論式の提示）である。

### 2.2.1 名称の提示：特に〈差別〉の語義の説明を中心として [129a5-12]

およそ（法と有法の）二つについて〈差別〉(viśeṣa)を「相違したもの」(viruddha)と呼ぶのは、主題（有法）と属性（法）として明言されたもの以外のすべての含意を〈差別〉と言うからではない。必ず、この二つの主張（＝法差別相違因で例示される主張と有法差別相違因で例示される主張）は、それぞれに応じて、（それぞれの）理由により（真に）立証しようと意図されたもので、（対論者との間で）論争的となる第二の意味をもつのだが、それを〈差別〉と呼ぶのである。（前述の通り、）理由が（主張の含意に対する）相違を導くとき、それは〈相違因〉と呼ばれる。そうでなければ、「音声は無常である」と立論する場合、（主題である）音声に属する〈所聞性〉(śravaṇatva)や〈不可分性〉などの含意、あるいは（属性である）無常性に属する〈原因依存性〉〈原因非依存性〉などのすべてを「相違したもの」と言うことになる。理由が（そのような）相違したものを導くのであれば、それはその理由（＝相違因）となる。だが、そうすると、（一切は相違因にすぎないことになり、そもそも）相違因（と言うこと）が無意味となる。（だから、〈差別〉は先に述べたような意味で理解しなければならない。）〈比量相違〉なども、（法差別の比量相違・有法差別の比量相違に関しては）同様に解釈しなければならない。

### 2.2.2 推論式の解説 [129a12-25]

この（推論式の）意味を解説する。

もしサーンキヤ学派の者が仏教徒に対して「プルシャ<sup>27</sup>を享受者として、（プルシャが）眼などを用いる」と立証しようと意図し、プルシャを主題にして〈眼などを用いる〉と主張すれば、（その）主張には〈不成立の被限定項（＝主題）をもつもの〉（所別不成, aprasiddhaviśeṣya）（の過失）がある。また、「集合体であるから」という理由には、〈立論者と対論者の双方に成立しないもの〉（両俱不成, ubhayāsiddha）（の過失）がある。「ベッドのように」という事例にも〈論証対象が成立しないもの〉（所立不成, sādhyadharmāsiddha）（の過失）がある<sup>28</sup>。

もし「眼などは必ずプルシャのために用いられる」と言えば、（その主張には）〈不成立の限定要素をもつもの〉（能別不成, aprasiddhaviśeṣaṇa）（の過失）がある。また、同類例が欠けることになる。「集合体であるから」という理由は、〈法自相相違因〉である。「ベッド」

puruṣaḥ. tasmād asti puruṣaḥ.

<sup>27</sup> 以下、「我」をサーンキヤ学派のプルシャとして訳す。他に「神我」の語も使われる個所があるが、同じく「プルシャ」と訳す。

<sup>28</sup> 仮に、サーンキヤ学派の主張が「プルシャは眼などを用いる」だとすれば、対論者である仏教徒にとってプルシャは非存在であるから、①被限定項（＝主題）が成立しない。また、②プルシャが集合体であることはサーンキヤ学派は認めておらず、仏教徒にはそもそもプルシャが存在しないので、「集合体であるから」という理由は双方に成立しない。③ベッドは〈眼などを用いる〉ことを示す事例ではない。以上、三種の過失から、サーンキヤ学派は、このような形で主張を陳述することはできない。

という事例には〈論証対象が成立しないもの〉（の過失）がある<sup>29</sup>。

もし「眼などは仮の他者（仮我＝肉体を具えた人間）のために用いられる」と証明しようとするのであれば、（その主張には）〈（立論者と対論者の）双方に周知〉（相符極成、*prasiddhasambandha*）（という過失）がある<sup>30</sup>。

このような理由から、（サーンキヤ学派は）方便のために、一旦、見せかけの主張を立てて「眼などは必ず他者のために用いられる」と述べる。

「眼など」は主題である。事物を明らかに指示して述べている。「他者のために用いられる」が（論証されるべき）属性である。方便の言い方である。意図されているのは、「必ず、（論証されるべき）属性の差別となる〈集合体でない他者〉たるプルシャのために用いられる」と立証することである。もしこれを表に出して、「集合体でない他者のために用いられる」と言えば、（その主張は）〈不成立の限定要素をもつもの〉となる。論証対象も不成立となるし、同類例もないことになる。しかも、「（集合体であるから）」という理由は〈法自相相違因〉となる<sup>31</sup>。だから、方便を使って立論するのである<sup>32</sup>。「集合体であるから」が理由である。多くの原子<sup>33</sup>が集合して眼など（の感覚器官）を構成するからである。「ベッドのように」が実例である。椅子なども（部分から）構成されたものであるから、立論者も対論者も双方、この事例を認めている。そして、それは他者のために用いられるものであるから、同類例である。（ここで、）理由と事例の（種々の）属性に関する分析はしなくてよい。だか

<sup>29</sup> サーンキヤ学派が自ら意図する主張を述べた場合、「眼などは必ずプルシャのために用いられる」となるが、先の場合と同じく、プルシャは仏教徒には成立しないので、①その主張の限定要素（＝述語）が成立しない。また、②主題である「眼など」以外で、「プルシャのために用いられるもの」である同類例が提示できない。また、③「集合体であるから」という理由は、「プルシャのために用いられる」という法自相に相違する「集合体である仮の自我のために用いられる」を立証することになる。また、④ベッドは仮の自我のために用いられるものであるから、「プルシャのために用いられる」という論証対象が成立しない。この一連の議論は、以下の議論で繰り返し指摘されることの要点でもある。

<sup>30</sup> 前注とは逆に、「他者」という語の意味を一般的な人間（仮の自我）の意味で取るとすると、主張は「眼などは必ず仮の自我のために用いられる」と表現されるが、その内容はサーンキヤ学派にも仏教にも周知のことであるから、わざわざ論証する必要がないという意味で〈（立論者と対論者の）双方に周知〉（相符極成、*prasiddhasambandha*）という過失に分類される。

<sup>31</sup> 先に見た諸過失と同じである。前注27を参照のこと。

<sup>32</sup> NP に対するハリパドラの注釈等と比較すると、サーンキヤ学派のプルシャ論証が抱える諸過失について、基の方が詳細な分類と考察を行っていることが分かる。Cf. NP† 40.3-4: *parārthatvaṃ sādhyadharmāḥ. asya ca viśeṣo 'samhataparārthatvaṃ iṣṭam. anyathā siddhasādhyatāpattyaḥ prayogavaiphalyprasaṅgaḥ.* [和訳:]「他者のためにあること」が論証対象となる属性である。そして、その特殊が「集合体でない他者のためにあること」として意図されている。そうでなければ、〈周知の論証対象をもつこと〉になるために、推論式が無駄なものになってしまう」

<sup>33</sup> 基は「極微」（原子）と表現するが、正確には「唯量」（*tanmātra*）と言うべきであろう。Cf. 宇井（1944: 259）。だが、ここには問題がある。サーンキヤ学派の二元論では、プルシャとは異なるプラクリティという根本原質から世界は展開するが、その過程で、眼などの感覚器官を含む11の器官が展開する一方で、声・触・色・味・香の五つの微細な要素という展開物から虚空・風・火・水・地の五元素への変容があると説かれる。この見解では、眼などの感覚器官は、根本原質から展開した自我意識（*ahankāra*）から展開するのだから、それは「根本原質を構成する三つのグナ（純質・激質・暗質）の集合体」と言うべきであり、「五つの微細な要素の集合体」とは言えない。それ故、基が眼などを原子の集合体と理解したことは、推論式を提示したサーンキヤ学派の意図に反している。



ら、(ここでは主として主張の意味を考察することで、) 総合的に立論しているのである<sup>34</sup>。

### 2.2.3 〈相違〉の意味の解説 [129a26-c23]

#### 2.2.3.1 論証対象の差別に対する相違因の提示 [129a26-c17]

##### 2.2.3.1.1 本文の解説

【『入正理論』の本文】：この理由は「眼などは必ず他者のために用いられる」ということを証明する。だが、それと同様に、論証されるべき属性の差別と相違する「集合体である他者のために用いられる」ということも証明する。

【解説】〈相違〉の意味の解説に二つの要点がある。最初に、(論証対象の)属性の差別に相違したものの理由を提示し、次に、その根拠を解説する。上記の引用文はその最初の点に関する。さらにその文に二つがある。「この理由は『眼などは必ず他者のために用いられる』ということを示す」というのは、先の理由により論証されるべき属性の自相を示す。「だが、それと同様に」以下は、この理由は同時に、その属性の差別(法差別、*dharmaviśeṣa*)に対して相違因となることを示す。

##### 2.2.3.1.2 サーンキヤ学派の主張の解説

そのサーンキヤ学派の論者は述べる——眼などの五つの存在は五つの感覚器官である。椅子やベッドは五種類の微細な要素(唯量, *tanmātra*)から構成された存在である。「集合体ではない他者」とは、プルシャのことであり、その本体は常住であり、真実在(本有)である。その「集合体である他者」とは、眼などに依拠して措定される〈仮の自我〉であり、無常なもの、変容するものである。ところで、眼などの感覚器官は、〈集合体ではない他者〉であるプルシャの為にあることが優先される。(プルシャは)これ(=眼などの感覚器官)によって(声・触・色・味・香の)五つの微細な要素を享受するからである。〈仮の自我〉は眼などに依拠して措定されたものだから、〈集合体である自我〉(=仮の自我)が眼などを用いることは(プルシャによる享受より)優先されない。その「椅子やベッドなど」は、そのプルシャが享受しようと思ふことに必ず応じるものであるから、(その願いにより、根本原質から変容した)統覚機能(大, *mahat*)から順に変容してこれ(=椅子やベッドなど)に成る。(享受しようと思ふ)思考されたという点では、(ベッドなどにとって)プルシャに用いられることが優先的であり、仮の自我に用いられることは(それより)優先されない。だが、仮の自我の休息の場所として必要とされるという点では、(仮の自我こそが)ベッドを享受するわけであるから、ベッドにとって仮の自我に用いられることが優先的であり、プルシャに用いられることは(それより)優先されない。

##### 2.2.3.1.3 ディグナーガの意図

今、ディグナーガはその(サーンキヤ学派が提示した)理由を(そのまま)使いながら、論証されるべき属性の優先度(勝劣)の区別に応じて、相違(因)を作る。(論証されるべ

<sup>34</sup> この最後の個所を源信は次のように注釈する。『四相違註釈』304a17-23: 不應分別等者。爲取境故受用眼等。爲安處故受用臥具。眼等不可見。是極微積聚。臥具等顯現。是麻藺積聚。又内根、外境。共用、不共用。相對應有種種差別。若此分別。應無因喻。故因喻法。不應分別。廣如有法自相中釋。

き) 属性の自相との(相違では)ない。また、(論証されるべき)属性のすべての差別に対する相違を作るのでもない。だから(ディグナーガの意図を汲んだシャンカラスヴァーミンの)論(=『入正理論』)では、ただ「論証されるべき属性の差別と相違する」と言うだけである。

先述した通り、(本来)この理由は論証されるべき属性の自相を証明することを示すものであり、(例えば)先述の「集合体であるから」という理由は、サーンキヤ学派が論証しようとしている主題である「眼など」にある「必ず他者のために用いられる」という属性の自相を立証することを示す。だが、この理由は同様にまた、論証されるべき主張の属性の中で(真に)意図されている〈差別〉と相違した意味、すなわち、「集合体である他者のために用いられる」も立証する。

主張のなかで「他者のために用いられる」というところが、(論証されるべき)属性の自相である。この自相のなかで意図されていること、すなわち、「集合体である他者のために用いられる」と「集合体でない他者のために用いられる」とが属性の〈差別〉である。その者(=サーンキヤ学派の論師)が言う「集合体であるから」という理由は、そのままで訂正する必要はない。むしろ、それ(=その理由)を利用して、(仏教徒が)意図する属性の差別、すなわち、「集合体である他者のために用いられる」を立証する。

#### 2.2.3.1.4 〈どちらが優先的に用いられるか〉(勝用)の観点から論難をすることの意義

その(実例である)ベッドなどは集合体であるから、集合体である仮の自我のために用いられることが優先される。眼などもまた、集合体であるから、ベッドなどと同様に、集合体である仮の自我のために用いられることが優先されるべきである<sup>35</sup>。もし(上記のように)〈どちらが優先的に用いられるか〉(勝用)の点から(サーンキヤ学派の推論式に対する)論難をしなければ、その(「眼などは集合体である他者のために用いられる」という仏教徒からサーンキヤ学派に向けられた)主張には〈(立論者と対論者の)双方に周知〉(相符極成, *prasiddhasambandha*)という過失がある<sup>36</sup>。他宗(=サーンキヤ学派)も「眼などは集合体である他者のために用いられる」と認めているからである。(だから,)論難の時には、「仮の自我に用いられることが優先される」と言わなければならない。(そして,)論難で「プルシャに用いられることは(それよりも)優先されない」と(プルシャを認めていない仏教徒

<sup>35</sup> 以下、〈プルシャのために用いられる〉と〈集合体である仮の自我のために用いられる〉との勝劣、すなわち、どちらが優先されるか、という問題が詳細に論じられる。だが、宇井(1944:259)は、現存するサーンキヤ学派の文献からは、「勝劣仮我の如きは、大疏の勝手に附したる語で、数論には此の如きことの説かるることはない。勝劣を証明するは数論の本意ではない」と述べる。

<sup>36</sup> 善珠は、ここでの基の注釈の意図は、ディグナーガがサーンキヤ学派の推論式に対して〈法差別相違因〉の過失を指摘したのは、「その主張は集合体である他者のために用いられることが優先的であるのではないか」と批判する〈勝用の難〉を述べるためであったと言う。それはまた、文軌が提示する「眼などはただ集合体である他者のために用いられる。集合体であるから。ベッドなどのように」という推論式では、サーンキヤ学派に対する論難としては不十分であることを指摘する意図も含む。『明燈抄』376a13-21: 文。其臥具等至一切無遮者。此下疏主得陳那意作用勝難。以釋義旨。軌云:「立宗應云。眼等唯爲積聚他用。因云積聚性故。如臥具等。唯言即簡眼等爲無積聚他用。故成相違。文中雖無唯言。意如此也。」今則不爾。神我受用二十三諦。豈於眼等無能受用。是故今云:「其臥具等積聚性故, 既爲積聚假我用勝。眼等亦是積聚性故, 應如臥具, 亦爲積聚假我用勝。」

が) 言うことはできない。自宗の教義に反するからである。(仏教側が論難のために「眼など」を主題として「プルシャに用いられることは優先されない」と立証する場合、それが) 〈共比量〉(という推論の形式) だとすれば、同類例は出せない<sup>37</sup>。もし〈他比量〉だとすれば、(サーンキヤ学派のプルシャの存在については) 一切何も否定されていない<sup>38</sup>。

西域の論師たちのなかには、(この点を) 理解していない者がいた。彼はこの(サーンキヤ学派の推論式) にただちに〈(法) 差別相違(因)〉の過失を指摘した上で、「『眼などは集合体である他者のために用いられる』とすべきである」と言う(推論式を) 述べた。理由と実例は先の通り(=「集合体であるから。ベッドなどのように」) である。

これに対してサーンキヤ学派は「君の主張には〈(立論者と対論者の) 双方に周知(相符極成) 〉という過失がある。『眼などは集合体である他者(=仮の自我) に(まったく) 用いられない』と説く者などいるはずがない」と論難する。

西域の論師は「サーンキヤ学派の場合、眼などはただ〈集合体ではない他者〉(=プルシャ) のためだけに用いられるとされたのではないか。ベッドは(プルシャと仮の自我の) 両方に共通して用いられる。だから、今、ベッドを実例として『眼などもまた集合体である他者のため(だけ) に用いられる』としても、〈双方承認〉の過失はないはずである」と説明する。

だが、サーンキヤ学派は「ディグナーガの弟子は、私たちの宗派(=サーンキヤ学派) の教義に通じていない。プルシャは(純質・激質・暗質という) 三種のグナから構成された23種の真実在(諦, tattva) を享受するのである。どうして(その真実在の一つである) 眼などについて、(真実在の集合体である〈仮の自我〉が) それを受容しないということがあろうか」と批判する<sup>39</sup>。

<sup>37</sup> 共比量とは、提示される推論式が立論者・対論者の双方で承認される要素から成るものである。だが、ここで仏教徒が提示する推論式は論証対象に「プルシャ」という自らが認めない要素を含むため、その同類例を出すことができない。自比量、他比量、共比量については、Moriyama (2013: 140-143) を参照。

<sup>38</sup> 他比量とは、対論者が承認する要素を用いながら、対論者の立場を論駁する推論式のことである。この推論では、「眼などがプルシャに用いられることは優先されない」とまでは言えても、そのプルシャの存在は否定されていない。Cf. 『明燈抄』376b4: 他比量中、言汝執我一切無遮。

<sup>39</sup> 基が紹介する西域の論師とサーンキヤ学派との討論について、『大疏』の注釈者たちは、この最後のサーンキヤ学派の発言が、その前の西域の論師の発言と噛み合っていない点を問題視した。すなわち、西域の論師がサーンキヤ学派に対して提示する「眼などは集合体である他者のために用いられる…」という推論式が、実際には、〈相符極成〉の過失をもつ、という点がサーンキヤ学派から指摘されたわけだが、西域の論師はそれに対して、「サーンキヤ学派は『眼などはプルシャだけにより用いられる』と言うのだから、〈相符極成〉にはならない」と応答する。この流れから、次にサーンキヤ学派に期待されるのは、「眼などはプルシャだけに用いられるのではなく、〈集合体である他者〉(=仮の自我) にも用いられる」と言う趣旨の応答である。だが、それに反してサーンキヤ学派は「プルシャは三種のグナから構成される23の真実在を享受する」と答えるのみで、〈集合体である他者〉と眼などとの関係に言及しない。そこで、『大疏』の注釈者たちは、テキストの訂正を含む、幾つかの解決策を模索する。今、源信の記述を参考にすると、智周(668-723) は、先に出る文「例令眼等亦爲積聚他用」を「例令眼等亦爲不積聚他用」と訂正する方向で解決策を考えていたようである。『四相違註釈』306b23-28: 周云: 「此中疏錯。與下數論難不相當。應言「眼等唯爲積聚他用」由除其「不」字。「例令眼等亦爲積聚他用」者此中脱「不」字。應言「亦爲不積聚他用」。此有前餘後少也。若作此會。與後數論難相符也。」源信自身は、プルシャは何かを用いる主体、眼などは用いられる対象、そして仮の自我は時に用いる主体にもなり、時に用いられる対象にもなる不定のものと捉えた上で、サーンキヤ学派の23の真実在の考えにはすでに「眼などの個別の真実在を用いる仮の自我」という見方が含まれる

（これに関して）『成唯識論』でも「プルシャとは精神的なものであり、純質・激質・暗質から構成される統覚作用（大、mahat）をはじめとする23種の存在者を享受する、（とサーンキヤ学派は）執着している」と説かれている<sup>40</sup>。これによれば、眼などを（集合体としての自我だけでなく、）プルシャもまた享受する。

だからこそ、ただ（私が）先に考えたことの通りになろう。そのなかで、異なる理解が生じ、「眼などは実在である他者（＝プルシャ）のために用いられるものであり、ベッドなどは仮の自我という他者にも享受される」とか、「眼などは（プルシャと仮の自我の）二つに共通して享受され、ベッドはただ仮の自我にだけ享受される」とか（の解釈が）述べられたのである<sup>41</sup>。

### 2.2.3.1.5 ヴァスバンドウの『勝義七十論』における議論との会通

（ヴァスバンドウが著した）『勝義七十論』（Paramārthasaptati）<sup>42</sup>が『金七十論』に対して、それを批判して、「『必ず他者のために用いられる』というが、「他者」とは誰のことか。もし集合体である他者のことだとすれば、〈（立論者と対論者の）双方に周知（相符極成）という過失を犯す。もし集合体ではない他者のことだとすれば、（その主張には）〈不成立の限定要素をもつこと〉（の過失）がある。また、（対論者である仏教徒に対して）同類例も提示できない。もしベッドを実例とすれば、（その実例は）不成立の論証対象をもつ」と言われる。また、この中に（ディグナーガが言う）〈法差別相違因〉という過失もある<sup>43</sup>。

---

と見なす。そのため、文面は明確でなくとも、そこに「真実在の一つである眼などは、真実在の集合体である仮の自我によっても用いられる」という含意があると解釈される。上の和訳は、その源信の理解に従ったものである。Cf.『四相違註釈』306c20-25：今解云：神我唯能用。眼等唯所用。假我不定，通能所用。望神我爲所望眼等爲能。謂二十三諦，總名假我。此總能用眼等別法。故數論難意云：神我所受用三德所成二十三諦，豈於眼等無能受用。文雖不具。其義自顯。

<sup>40</sup> 『成唯識論』2b23-24：數論者執：「我思，受用薩埵刺闍答摩所成大等二十三法。」

<sup>41</sup> ここでの議論の要点は、サーンキヤ学派の推論式に登場する「眼など」と「ベッドなど」について、それが〈プルシャのために用いられる〉のか、〈集合体である仮の自我のために用いられる〉のかに諸注釈者の理解の相違があったということである。源信の記述から、その相違点をまとめると次のようになる。

1. 『大疏』の定説：「眼など」と「ベッドなど」はいずれも、プルシャと仮の自我の双方に用いられるものであるが、そこには〈勝劣〉（優先度）の違いがある。
2. 異説1：「眼など」はプルシャだけに用いられ、「ベッドなど」は仮の自我だけに用いられる。
3. 異説2：「眼など」は両者に用いられ、「ベッドなど」は仮の自我だけに用いられる。
4. 西域の論師の理解：「眼など」はプルシャだけに用いられ、「ベッドなど」は両者に用いられる。

Cf.『四相違註釈』307b5-13. なお、そこでは上の異説1と2は、文軌による二つの解釈とされている。

<sup>42</sup> 別名『第一義諦論』とも呼ばれ、ヴァスバンドウ（世親）作として伝承されるが、現存しない。サーンキヤ学派の者が著した『金七十論』を論駁する意図で書かれたものとされる。基の『成唯識論述記』の中に『金七十論』がヴァスバンドウ（天親）の所造であるとの記載があるが、それは伝承の誤りと思われる。詳しくは金岡（1965）を参照。

<sup>43</sup> ヴァスバンドウはサーンキヤ学派の推論式の主張に登場する「他者」の意味を二つに分け、それぞれの過失を列挙しているが、その意図を汲んで、ディグナーガは〈法差別相違因〉の過失を指摘したのだとされる。善珠は定賓の解釈を引用する。『明燈抄』377a27-b4：二賓師云：彼既避其別立之過。方便寄在積聚假我不樂宗中，而立所樂非積聚他，而合立之。此即正是一相因同作事業，成立所樂及以不樂兩類之宗。陳那即言：「若合立者，因犯相違也。」由此應知世親據別破之，陳那據合破之。今疏主意爲顯意許法差別義。

### 2.2.3.1.6 付随する問答

【問】〈理由の三条件〉のなかでは、これは何の過失なのか。

【答】彼（＝サーンキヤ学派の論師）が（問題の推論式で）この理由を立てた意図は、「集合体ではない他者（＝プルシャ）のために用いられることが優先される」と証明することにある。（その場合、）「集合体である他者のために用いられることが優先される」ものは、異類例である。（このサーンキヤ学派が意図した）主張では、同類例はない。（サーンキヤ学派がここで推論式を提示する相手である）仏教では、「集合体でないもの」（＝プルシャ等の常住なもの）はすべて無いからである。（その場合、）「集合体であるから」という理由は異類例（＝ベッドなど、集合体である他者のために用いられることが優先されるもの）に適合する。（だとすれば、）これは逆に九句因のなかの「異類例に適合し、同類例に適合しない場合」を示しているから、相違因である。（この理由は）第二条件である〈同類例に必ず適合すること〉（同品定有）を欠いており、第三条件である〈あらゆる異類例に適合しないこと〉（異品遍無）を欠いている。

### 2.2.3.2 相違の根拠 [129c18-23]

【『入正理論』の本文】 諸々のベッドなどは、集合体である他者のために用いられるからである。

【解説】 これは（相違の）根拠を解説したものである。（この根拠を）推論式の形で提示して「眼などは集合体である他者のために用いられるということが優先される。集合体であるから。ベッドなどのように。あるものが、集合体ではない他者のために用いられることが優先されれば、それは集合体ではない。（非存在である）亀の毛などのように」と述べる。今、これ（＝推論式）を論難して「ベッドなどは、いずれの宗派の場合でも、集合体である他者のために用いられることが優先されるものと認められるから、論（＝『入正理論』）のなかで「優先される」（勝）という語は言われていない。（だから、ここでもその語を言う必要はない）」と述べるにせよ、この認識根拠（＝推論）の意味は、そうなのである。それ以外の理解を求めてはならない。だから、必ずそう理解すべきである。

（未完）

## 参考文献

〈サンスクリット語文献〉

- |     |   |
|-----|---|
| AS  | Abhidharmasamuccaya of Asaṅga. P. Pradhan (ed.), <i>Abhidharma Samuccaya of Asaṅga</i> . Santiniketan : Prabhat Kumar Mukherjee Santiniketan Press, 1950.   |
| NP  | Nyāyapraveśaka of Śaṅkarasvāmin. M. Jambuvijaya (ed.), <i>Nyāyapraveśakaśāstra of Baudh Ācārya Diñnāga</i> . Delhi : Motilal Banarsidass, Ahmedabad : Siddhibhuvan Manohar Jain Trust, Bhavnagar : Jain Atmanand Sabha, 2009. |
| NP† | Nyāyapraveśakaṭīkā of Haribhadrasūri. See NP.   |
| PS  | Pramāṇasamuccaya of Dignāga. 北川（1965）所収.  |
| MV  | Māṭharavṛtti of Māṭhara. V. N. Śarmā (ed.), <i>Sāṃkhya-Kārikā of Śrīmad Īśvarakṛṣṇa</i>   |



with the *Mātharavṛtti of Mātharācārya*. Varanasi : Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1970.

- YBhHV Yogācārabhūmi, Hetuvidyā section. 矢板（2005）所収。  
 YD Yuktidīpikā. A. Wezler & Sh. Motegi (eds.), *Yuktidīpikā : The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā*. Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 1998.

〈漢訳文献〉

- 大正 大正新修大蔵経。  
 『金七十論』 真諦訳『金七十論』, 大正54巻所収, No. 2137.  
 『四相違註釈』 源信『因明論疏四相違略註釋』, 大正69巻所収, No. 2276.  
 『正理門論』 大域龍（陳那）作・玄奘訳『因明正理門論』, 大正32巻所収, No. 1628.  
 『成唯識論』 護法等作・玄奘訳『成唯識論』, 大正31巻所収, No. 1585.  
 『雜集論』 安慧糝・玄奘訳『大乘阿毘達磨雜集論』, 大正31巻所収, No. 1606.  
 『大疏』 基『因明入正理論疏』, 大正44巻所収, No. 1840.  
 『入正理論』 商羯羅主作・玄奘訳『因明入正理論』, 大正32巻所収, No. 1630.  
 『仏地経論』 親光等作・玄奘訳『仏地経論』, 大正26巻所収, No. 1530.  
 『明燈抄』 善珠『因明論疏明燈抄』, 大正68巻所収, No. 2270.  
 『瑜伽師地論』 弥勒説・玄奘訳『瑜伽師地論』, 大正30巻所収, No. 1579.

〈二次文献〉

- 稲見正浩（2011）「インド仏教論理学の受容と展開—チベット・中国・日本—」（『異文化理解教育と宗教』東京学芸大学）  
 宇井伯壽（1933）『仏教論理学』（大東出版社）  
 宇井伯壽（1944）「因明四相違の論理的解釈」（『印度哲学研究 第一』岩波書店）  
 江島恵教（1980）『中観思想の展開』（春秋社）  
 金倉円照（1960）「金七十論疏解題」（『国訳一切経和漢撰述部 論疏部23』大東出版社）  
 桂紹隆（1978）「因明正理門論研究〔二〕」（『広島大学文学部紀要』38）  
 桂紹隆（1979）「因明正理門論研究〔三〕」（『広島大学文学部紀要』39）  
 北川秀則（1965）『インド古典論理学の研究』（鈴木学術財団）  
 武邑尚邦（1986）『因明学 起源と変遷』（法蔵館）  
 中村元（1960）「因明入理論疏」（『国訳一切経和漢撰述部 論疏部23』大東出版社）  
 Moriyama, Shinya (2014) “A Comparison between the Indian and Chinese Interpretations of the Antinomic Reason (*Viruddhāvabhicārin*)”, in Ch. Lin & M. Radich (eds.), *A Distant Mirror : Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism* : 121–150, 2014.  
 師茂樹（2015）『論理と歴史—東アジア仏教論理学の形成と展開—』（ナカニシヤ出版）  
 Tachikawa, Musashi (1971) “A Sixth-century Manual of Indian Logic”, *Journal of Indian Philosophy* 1 : 111–145.  
 Tillemans, Tom (2000) *Dharmakīrti's Pramāṇavārttika : An annotated translation of the fourth chapter (parārthānumāna) Volume 1*. Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.  
 矢板秀臣（2005）『仏教知識論の原典研究—瑜伽論因明, ダルモッタラティッパナカ, タルカラハスヤ—』（成田山新勝寺）  
 渡辺俊和（2008）「プルシャの存在論証を巡る論争」（『比較論理学研究』第5号）

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

(2016年10月31日受理, 12月13日掲載承認)