

## 「プラマーナ・ヴールティカ」現量章の和訳研究 (2)

戸崎, 宏正

<https://doi.org/10.15017/2328760>

---

出版情報 : 哲學年報. 25, pp.73-105, 1964-10-20. 九州大学文学部  
バージョン :  
権利関係 :

# 「プラマーナ・ヴァールティカ」

## 現量章の和訳研究(2)

戸崎宏正

### 目次

#### 序論

#### I 量の数(現量と比量との2種のみ)

##### (i) 主張

A 所量は自相と共相との2種のみ

B 共相は実有ではない

(a) 言葉の所詮であるから

(以上前稿〔哲学年報第24輯〕)

.....

(b) 個物それ自体とも或は別個のものともいえないから

(c) 対象が無である知に於けると同じ顕現の対象であるから

(d) 共通するものであるから

(e) 世間的約束の想起を観待する知の対象であるから

(f) 他相を離れた自己の相が顕現しないから

(g) 有効な働き能力がないから

##### (b) 個物それ自体とも或は別個のものともいえないから

次に法称は他の観点から「共相の非実有性」を論証する。その論証は次の如く纏められよう。

(宗) 共相は無自性 (= 非実有) である

(因) 個物それ自体とも或は別個のものともいえないから

以下考察する如く、法称は「共相は個物それ自体とも或は別個のものともいえないこと」(因の第1相)を論じた直後に「共相は無自性である」と結論している。別言すれば、法称は「個物それ自体とも別個のものとも

いえないこと」と「無自性性」との関係（因の第2乃至第3相）に何ら触れていない。しかしそれは、この論証が帰謬論法によるからであると考えられる。すなわち、もし共相が有自性であるならば、それは (イ)個物それ自体であるか、或は (ロ)個物より別個の存在であるかのいずれかでなくてはならない。有自性の実在にしてそれら (イ) と (ロ) とより以外の場合は認められない。共相を有自性と見做すとき当然考えられるこれら2つの想定について、それらの不合理を夫々指摘することによって、共相の有自性性を否定せんとするのが、法称の論旨であると考えられる。<sup>①</sup>

まず、共相が個物それ自体ではないことを論ずる。

種 (jāti) (=共相) は有種 (jātimat) (=個物) ではない。何故ならば、(種はもろもろの個物を所依とするが) 個物相は(自己以外に) 他の所依をもたない、と成就されているから。

na jātir jātimad vyaktirūpaṃ yenāparāśrayam |  
siddham

すなわち、種は多くの個物に共通するが、一方個物相は他の個物に共通しない。従って両者が同一体であることはありえない。

次に、共相が個物より別個のものでないことを論ずる。

① Devendrabuddhi は因の第2相を補って次の如き論式を示している。

(因の第2相): それ自体色等 (=個物) より別個のもの或は同一と確立される自体をもたないものは無自性である。

(喩): 例えば石女の子の如し。

(因の第1相): 共相もまたそれ自体色等より別個のものとも或は同一とも確立されない。

(宗): (それ故に共相は無自性である。)

(gañ gzugs la-sogs-pa las\*\* tha-dad-pa dañ, tha-dad-pa med-pa dag tu rnam-par-bshag-par-bya-baḥi rañ-bshin tu mi ḥgyur-ba de ni rañ-bshin med-pa yin te, dper-na mo gśam gyi bu lta-buḥo. spyi yañ gzugs la-sogs-pa las\*\* tha-dad-pa dañ, tha-dad-pa med-pa dag tu rnam-par-bshag-par-bya-baḥi rañ-bshin tu mi ḥgyur ro. PVP., 157a<sup>4-5</sup>, \* Peking ed. Cone ed. 共に la であるが, \*\*から las と訂正した。)

② 法称は種 (jāti) と共相 (sāmānya) とを同義語と見ている、と考えてよい。

もし(種が個物より)別個(のもの)であるならば、(その場合「個物の種」という従属関係が成立しないことになる。種と個物との観待関係 *apekṣā* に基いて「個物の種」と表現されるといふかもしれない。しかし) (因) 果関係 (*kāryatva*) が「観待関係」と呼ばれる<sup>③</sup> (なのであるが、しかるに種は敵者によれば常住であるから、個物の果でありえない。)

*prthak cet kāryatvaṃ hy apekṣēty abhidhiyate* || (v. 25)

「共相が個物より別個のものであること」を認めた場合の不合理を指摘して、そのことを否定している。すなわち帰謬論法である。Manorathanandin 及び Devendrabuddhi によれば次の如くなろう。種が個物より別個の存在であると見做すならば、日常生活 (*vyavahāra*) に於て表現される「甲は個物乙の種である」という従属関係が説明出来ない過失に墮する<sup>⑤</sup>。もし「種は個物に観待する」という観待関係 (*apekṣā*) を種と個物との間に認めるならば、その観待関係に基いて「個物の種」という言説も可能である。しかし敵者の定説からすれば、種が個物に観待することはありえない筈である。すなわち、観待関係とは因果関係を意味する。しかるに敵者によれば種は常住であるから、果ではありえない。従ってまた種は個物に対

③ Cf. 俱舍論「待因謂果」(大正 XXIX, p. 67c)

④ PV-k. (1) *upekṣo*, しかし取り難い。

⑤ PVP., 156a° *dehi tṣhe gsal·ba hdihi spyi hdi yin no shes dños·su·tha·sñad du bya·ba ma yin no*; PVV., p. 122, l. 12 *asyēdam sāmānyam iti bhāvikasambandhānupapattih*. なお第42偈参照。

⑥ *Nyāyasūtra* II -2-67, 「しからず、何故ならば種の顕現は形 (*ākṛti*) と個物 (*vyakti*) を観待するから」 (*na, ākṛtivyaktyapekṣatvāj jātyabhiivyakteḥ*). なお、第27偈cdの所説から見れば法称自身も種と個物との間に観待関係を認めていたと考えられる。ただし、Devendrabuddhi によれば、それは事実的關係ではなく、分別によって作られた関係である。(cf. 註⑩). なお次の偈を参照。

⑦ Cf. *Prāśastapādabhāṣya*, 「限定者 (= 知) の相違によって、それら (= 実性・徳性・業性, すなわち共相) が実・徳・業より別個の句義であると成就される。そして正にそれ故に (= 別個の句義であるから) 常住である」 (*lakṣaṇabhedād eṣāṃ dravyaguṇakarmabhyaḥ padārthāntaratvaṃ siddham, ata eva ca nityatvam*) (*The Bhāṣya of Prāśastapāda together with the Nyāyakanḍalī of Śrīdhara*. Vizianagram S. S. Vol. 4, Benares 1895, p. 314)

して観待関係にない筈である。かくの如くであるから、敵者にとっては「個物の種」という言説を両者の観待関係に基いて根拠づけることは出来<sup>⑧</sup>ない。

なお、甲が乙より生ずる時、その因果関係に基いて「乙の甲」と表現されることが出来ようが、しかしその甲と乙との関係すら実は分別の所産であって、勝義に存在するものではない。例えば種子と芽とについて見れば、種子より生じた芽は、生じ了った時にはもはや種子の働きを受けることはない、すなわち独存者である。生じ了った芽は種子に対してもはや全く独立した存在であって、種子との事実的關係は存在しない。しかし、生じ了った芽をなお種子と関係づけるのは分別にすぎない。かくの如く「果」といっても「因」と事実的結びつきがあるのではない。そしてそれらに関係づけるのは分別である。しかるに、種は敵者によれば常住と見做され、従って如何なるものの果でもない。「果」ですら上述の如く「因」に対して事実的結びつきがないのに、いわんや如何なるものの果でもない種がどうして個物に対して結びつきをもつといえようか。このことを法称は次の如く述べる。

果といえども（生起し了った時には）自己自身によって成就しているから、他に依存することはない。（ただ）分別によって（他なる因と）結びつけられるのである。（事実的結びつきが

- 
- ⑧ Devendrabuddhi (PVP., 156a<sup>3</sup>-b<sup>2</sup>) は次の如き論式を示している。  
 (因の第2相): 或るもの(甲)の果でないもの(乙)は甲を観待しない。  
 (喩): 例えば Vindhya 山と Himālaya 山との如し。  
 (因の第1相): 種は個物の果ではない。  
 (宗): (それ故に種は個物を観待しない。)  
 さらにこの宗(結論)から、  
 (因の第2相): 或るもの(丙)を観待しないもの(乙)は、「丙に属する」という関係を勝義にはもたない。  
 (喩): 同上の喩(=Vindhya 山と Himālaya 山)の如し。  
 (因の第1相): 種は有種(=個物)を観待しない。  
 (宗): (それ故に種は「個物に属する」という関係をもたない。)

あるのではない。）いわんや決して果ではない（と見做される種）がどうして（因に結びつけられようか）。

niṣpatter aparādhinam api kāryaṃ svahetutaḥ |<sup>⑨</sup>

sambadhyate kalpanayā kim akāryaṃ kathañcana || (v. 26)

かくの如く、種を個物より別個の存在と見做すならば、それら種と個物との両者の関係が成立しない過失に墮する。別言すれば、「個物の種」という表現に理論的根拠を与えることが不可能となる。従って種が個物より別個の存在であるということは出来ない。このことを述べていう。

（かくの如く、種が個物より）別個のものであるならば、それ（＝種）は（個物と）無関係となる。（従って種が個物より別個の存在であるということは出来ない。）

anyatve tad asambaddhaṃ

以上によって、種が「個物それ自体でもなく」「個物より別個の存在でもない」ことが論ぜられた。すなわち、種を有自性実有と見做しうる2つの場合、すなわち種が個物それ自体である場合と個物より別個の存在である場合、に於ける不合理が夫々指摘されたのである。そこで法称は直ちに種の有自性を否定して結論を述べる。

これによって（種の）無自性性が成就される。

siddhā 'to niḥsvabhāvatā |

以上によって帰謬法に基くこの論証は了る。

〔敵者の反論に答える〕

次に法称は、この論証に対する敵者の難詰を予想してそれに答える。敵者は、もし種が無自性であるならば、兎の角・空華の如き「無」(abhāva)も、無自性であるから、種であることになる、と非難するかもしれない。

⑨ PV-k. (III) では svahetunā である。

しかしこれは換質换位を誤った非難である。註釈者達の指摘する如く<sup>⑩</sup>、法称は「種は無自性である」というのであって、それは「無自性であるものは種である」ことを意味しない。しかし法称はこの如き形式的なことには触れず、積極的に「無」が種でないことを論じている。

（兎の角等の）「無」(abhāva) が種となる過失に墮すことはない。何故ならば2者（=個物と無）に観待関係 (apekṣā) がないから。

<sup>⑪</sup>  
jātiprasaṅgo 'bhāvasya nāpekṣābhāvatas tayoh || (v. 27)

すなわち、個物と種——例えば瓶と瓶性——には観待関係があるが、兎の角等の「無」には個物との観待関係がない。この相違が、「無」を種と見做さない理由である。

この論説から、法称が個物と種との間に観待関係があることを認めていることがわかる。しかしその観待関係は、Devendrabuddhiによれば、事実にある関係ではなく、本質的に迷乱である分別によって作られた全く概念上の関係である。<sup>⑫</sup> Devendrabuddhiは次の如く述べている。

『瓶』と『その共相（=瓶性）』とに観待関係があるとき、瓶が有法 (dharmin) であり、瓶性が法 (dharma) であることは合理である。もし、この場合でも法・有法の関係はどのように存在しようか、というならば、然り（法・有法の関係は事実に存在するのではない）。しかし外境

⑩ Devendrabuddhi は「吾々は『如何なるものでも無自性のものは全て共相である』といわない」(kho-bo-cag ni gañ dañ gañ rañ-bshin-med-pa te thams-cad ni spyi yin no shes mi smra-ba. PVP., 157a<sup>8</sup>)といい、また Manora-thanandin も『非存在』(=無自性のものは種である)といわれるのではなく、『共相は無自性である』(といわれるのである) (na hi yo 'bhāvaḥ sa jātir ucyate, kin tu sāmānyam yat tan niḥsvabhāvam. PVV., p. 122, ll. 25~26) という。

⑪ PV-k. (III) のみ atipra° である。Tib. (216b<sup>6</sup>) は rigs-su thal で、jātipra° に一致する。

⑫ 法称自身第25偈 cd に於て、「観待関係」とは因果関係を表現するものであることを述べた後、第26偈に於て因果関係も事実に存在する関係ではなく、分別によって結びつけられた関係である、と述べている。

対象と『それからの排除(tadvyāvṛtti=anyāpoha)』といわれるかの見とに依止して、多くの法を執著する本質的に迷乱なる分別知が生じ、(その分別知が) 自己の顕現に存する夫々差別ある法を、(本質的迷乱性の故に) 実在する法の如く確立する。それ (=分別知) の顕現によって法・有法というこの言説 (vyavahāra) を (人々は) なすのである。こ

(の如き事情である) からそれら (瓶と瓶性) には観待関係があるのである。瓶と兎の角とには、その如き観待関係もない。<sup>⑬</sup>

すなわち、例えば瓶が有法であり瓶性が法である——別言すれば「瓶の瓶性」という言説が可能である——のは、瓶と瓶性とに観待関係があるからであるが、しかしその観待関係は事実に存在するのではない。そこには分別知の媒介がある。すなわち、外境に事実に存在する個物 (瓶) と「他の排除」(anyāpoha) とに依止して分別知が生じ、そこに或る影像が顕われる。その影像はまた同時に、分別知の本質的迷乱性の故に外境実在の如く顕われる。<sup>⑭</sup>それが共相 (瓶性) である。この如く個物と共相との間には、分別知を通しての観待関係がある。そしてその如き観待関係があるから「瓶の瓶性」という言説も可能であるのである。しかるに個物と兎角等とには、この如き分別知を通しての観待関係すらない。

なお、「無」は上述の如く個物と観待関係になく、従って共相ではない

⑬ bum-pa dañ deḥi spyi la bltos-pa yod-pa gañ yin-pa de la ni, bum-pa chos-can dañ bum-pa ñid chos yin no shes-bya-ba ni rigs-pa yin no gal-te ḥdi la yañ ji-ltar chos\* dañ chos can gyi dños-por ḥgyur she na, bden to. ḥon-kyañ phyi-rol gyi don dañ de las ldog\*\*<sup>1</sup>-pa yin no shes de mthon-ba la brten nas, rnam par-rtog-paḥi blo chos du-ma la shen-pa-can rañ-bshin gyis ḥkhrul par byuñ-ba rañ gi snañ-ba la gnas-pa chos tha-dad-pa de dañ de dños-poḥi chos bshin du ḥjog-par-byed do. deḥi snañ-baḥi stobs kyis chos sam chos-can shes-bya-baḥi tha-sñad ḥdi byed-pa de-bas-na de dag la bltos-pa yod-pa yin no bum-pa dañ ri-boñ gi rva dag la ni de-ḥdra-baḥi bltos-pa de yañ yod-pa ma yin-pa. PVP., 157b<sup>1</sup>-158a<sup>1</sup> (\*, \*\* はPeking ed. では夫々 chos-can dañ chos-can, ltog yin であるが、いずれも Cone ed. によって訂正した。)

⑭ Cf. 前稿 (哲学年報第24輯) p. 164, 註⑤

が、しかし所知 (jñeya) としては——例えば不認得比量 (anupalabdhy-anumāna) の対象であるときは——共相である。<sup>⑮</sup>

〔法称の自説を示す〕

以上法称は、共相有自性説を破し (v. 25-v. 27ab), またそれに対する敵者の反論を予想してそれに答えた (v. 27cd). 次に法称は共相に関する自派の見解を示す.

それ故に種は相をもたず (= 無自性であり), (ただ) もろもろの相 (= 個物) に依止して仮作されたものであり, かのもろもろの特殊物に行き亘る (avagāha) 目的をもった言葉によって表わされる.

tasmād arūpā rūpāṇām āsrayeṇōpakalpitā |

tadviśeṣāvagāhārthair jātiḥ śabdaiḥ prakāśyate || (v. 28)

すなわち、種は自性をもった実在ではなく、実在するもろもろの個物に依止して仮作された概念にすぎない。そして言葉は、実はこの概念を意味対象としているのである。<sup>⑯</sup>

そして、

それ (= 種) に (或る一定の) 相 (= 自性) が顕現する (と述べたり), 或はまたそれ自体 (= 種の自性) として (外境) 対象を把握することは, 無始以来の見る繰返しによって化作された迷乱である.

⑮ Cf. 第7偈cd (前稿 p. 152)

⑯ PVV., p. 123, l. 9 arūpā niḥsvabhāvā. Cf. PVP., 158a<sup>2</sup>

⑰ PVV., p. 123, l. 9 rūpāṇām śāvaleyaḍinām. Cf. PVP., 158a<sup>2</sup> ṅo-bo ste rañ-bshin rñams.

⑱ PV-k. (II) のみ nāsra° である。これは取り難い。Tib. にも na に相当する語はない。なお、PVV., p. 123, l. 9 の nāsra° の na (これによって出版者が偈に na を加えたと考えられる) は除去されるべきである。

⑲ PV-k. (III) では tadviśeṣāvatārthair である。

⑳ Cf. TS. 1204, 1205. 伊原照蓮博士「タットヴサムグラハに於けるアポーハ説について」(文化, 第15巻第1号) p. 22参照。

tasyām rūpāvabhāso yas tattvenârthasya vā grahaḥ |  
 bhrāntiḥ sâ 'nādikālinadarśanābhyāsanirmitā || (v. 29)

(イ) 種が自性をもったものの如くに、知に顕現したり、或は (ロ) 非実在である種を以って人々が外境対象を把えること、別言すれば、もろもろの外境対象に同一性を認識すること、それら(イ)(ロ)は、無始以来の見の繰返しによって化作された (nirmita) 迷乱である。<sup>24</sup>

以上の如く種は、もろもろの個物に依止して分別知によって仮作された概念にすぎず、その概念が言葉の意味対象である。その如き種は有自性存在ではない。ただそれが自性をもっているかの如く知に顕現したり、或はもろもろの外境対象を同一視したりするのは、分別知の本有的迷乱性に基因するのである。かくて、種は外境に有自性のものとして実在するものではない。

さらに、法称は、共相は「他の排除」(anyāpoḥa) であるという自派の見解を示し、それが無自性であることを述べる。

また、もろもろの対象 (= 個物) の共相は「他の排除」(anyavyāvṛtti) を特相とし、あれこれの言葉がそれに関わる。「他の排除」を特相とした) それ (= 共相) には決して相 (= 自性) はない。<sup>25</sup>

arthānām yac ca sāmānyam anyavyāvṛttīlakṣaṇam |  
 yanniṣṭhās ta ime śabdā na rūpaṃ tasya kiñcana || (v. 30)

共相は「他の排除」を特相とする。言葉はこの如き共相、つまり「他の

<sup>21</sup> PV-k. (I) (II) では、'yaṃ である。PV-k. (III) は yas であり、Tib. は PV-k. (III) に一致する。なお、PVV. も yas と見ていたと思われる。

<sup>22</sup> PV-k. (III) 'nādikālinavāsana°.

<sup>23</sup> PVP. 「種の相の顕現を通じて、(もろもろの)外境対象を同一と執着するは……」(rigs kyi no-bor snañ-baḥi sgo-nas phyi-rol gyi don la gcig-ñid du mñon-par-shen-pa……. 158a<sup>5</sup>).

<sup>24</sup> Cf. 前稿 (哲学年報第24輯) p. 158, l. 21 ff.

<sup>25</sup> PVV., p. 123, l. 26 rūpaṃ svabhāvo. Cf. PVP., 158b<sup>2</sup>

<sup>26</sup> PV-k. (III) yanniṣṭhāta ime śabdā rūpaṃ tasya na kiñcana.

排除」を対象としている。そして「他の排除」に自性がありえないことは明らかである。例えば「瓶を持って来い」という言葉について見れば、「カメ」という言葉は、非瓶（例えば布等）の否定を表わし、同様に「モッテコイ」という言葉は、持って来るに非ざることの否定を表わす。それら否定——共相——には自性はありえない。<sup>27</sup>

この如く「他の排除」と規定される共相には自性はない。ところで仏教論理学派では共相知(分別知)に形相 (ākāra) が顕現することを認めている。その形相こそが共相ではないか。そしてそれら形相は、相互に差別あるものであり、従って有自性である。それ故に共相は有自性ではないか。この如き詰問が予想される。これに対して、法称は次の如きいう。

共相知は(所取の)相をもたないのであるが、(差別ある個々の対象を)共相によって(=「他の排除」に依止して仮作された無差別の形相によって)見るから、(かの知の形相が)共相

27 法称は為自比量章に於ても、

「それ故に言葉や共相知は『他の排除』を対象とする、と(陳那によって\*)いわれた」(tenānyāpohaviṣayāḥ proktāḥ sāmānyagocarāḥ | śabdās ca buddhyaś caiva... v. 134, Gnoli 出版 p. 65) という。(\*Kāṇḍakagomin 註による。Rāhula 出版, Alahabad 1943, p. 262, l. 19)

28 因みに Prajñākaragupta は次の如き論議をなしている。甲(非瓶, 布等)の否定は乙(瓶)の肯定に外ならない。「甲の否定」は、かくの如く「乙の肯定」に外ならないから、有自性である。どうして無自性といえようか (nanu tasya niṣedho 'nyasya vidhānam eva tad katham rāpan nāsti tasyēti, PVBh., p. 201, l. 1). 以上の問に対して次の如く答える。

「甲の否定に於て正に自ずと乙(を肯定する)分別が(生ずる)。それ(=乙の肯定)に言葉の働きは(関与し)ない。(しかし人々が)目的を求めるが故に自ずと(乙に対する)知が(生ずる)。(niṣedhe tasya rūpasya svayam evānyakalpanā | na tatra śabdavyāpārah svayam arthitvato\* gatih || PVBh., p. 201, l. 2. \*出版本では arthatvato であるが, Tib. [don gñer yin phyir] によって訂正した.)

すなわち、例えば「カメ」という言葉は「非瓶(布等)の否定」を表わすのみであるが、人々が目的をもっているから、そこに肯定存在である瓶に対する知が生ずるのである。

以上は Prajñākaragupta の説であるが、「アポーハ」が否定のみを意味するのか或は否定と共に肯定をも意味するのか、については仏教論理学派の中で問題とされている。(Cf. 伊原照蓮博士「タットヴサムグラハに於けるアポーハ説について」文化第15巻第1号; 梶山雄一助教授「ラトナキールチのアポーハ論」印仏研 Vol. VIII, No. 1)

とも（確立される）。（しかし）それ（＝共相知）は対象に関する迷乱である、と（賢者によって）認められるべきである。

②⑨  
sāmānyabuddhau sāmānyenārūpāyām ap' ikṣāṇāt |  
arthabhrāntir apiṣyeta sāmānyaṃ sā 'py

③①  
共相知の形相そのものは、共相ではなくして自相(svalakṣaṇa)である。すなわち共相知の形相それ自体は、自証現量の対象であって、その限り自相である。しかし共相知が外境対象に関わりをもつとき、その形相は共相といわれる。すなわち、共相知は、外境対象に関わりをもつ場合差別あるもろもろの客観的実在物を無差別の相（——共相——）によって把握する。その無差別の相は知より別個に客観的に存在するのではなく、その知自体にある。つまり知の形相である。この如く、知の形相によって、もろもろの客観的差別存在物に同一性が認識されるとき、その形相が共相と確立されるのである。しかしその場合、差別ある個物を無差別の相（——共相——）によって把握するのであるから、その共相知は「対象に関する迷乱」である、といわねばならない。従ってその知の形相が共相といわれるとしても、その共相には知の迷乱性が根底にある。

そして共相知は客観的実在そのものを対象とするものではない。法称はこのことを次の如く述べる。

- ②⑨ PV-k. (III) は sāmānye nārūp° と区切っている。Tib. も no-bo med can spyi blo la | spyi ŋid du ni mthoñ phyir dan | don la ḥkhrul-pa med-pa ni\* | spyi ḥdod de yañ……(Peking ed. 261b<sup>9</sup>) (\* Der-ge ed. では don la ḥkhrul-paḥam med-pa ni, なお, PV-k. (III) の Tib. Peking ed. Cone ed. では don la ḥkhrul-paḥam med na ni である)であり、恐らく sāmānye nārūp° であろう。しかし註釈家達の註からは、sāmānyenārūp° と見られる。なお、Ravigupta の註 Pramāṇavārttikaṭīkāyām trtiyaparivarta (影印北京版西蔵大蔵経総目録 No. 5722) では、no-bo med can spyi blo la | spyi ŋid du yañ mthoñ-baḥi phyir | don ḥkhrul-pa la spyi yin-par | ḥdod-par ḥgyur na de yañ ni (29a<sup>7-8</sup>) であり、恐らく sāmānyenārūp° であろう。
- ③① PV-k. (I)(II) では avikṣāṇāt である。PV-k. (III) は ap' ikṣāṇāt であり、Manorāthanandin も ap' ikṣāṇāt と見ている如くである。
- ③① PVV. 「実に知の形相は、自相であるから、共相ではない、といわれた」(na hi buddhyākārah sāmānyam uktaṃ svalakṣāṇatvāt. p. 124, l. 5). なお cf. PVBh., p. 201, ll. 13-14 sās\* 'pi na svarūpeṇa sāmānyaṃ, svākāraṇiṣṭhatayā svalakṣāṇatvāt (sā = dṛṣṭi or buddhi)

(かくの如き共相知は) 相をもつものではない (=客観的実在を対象とするものではない)。<sup>③</sup> 何故ならば、(イ) (共相知の形相が) 対象の相として (もろもろの個物に) 行き亘るのであるから、また(ロ) (その形相は) そのものとして (=対象の相として) 実在しないから。

abhiplavāt || (v. 31)

artharūpatayā tattvenābhāvāc ca na rūpiṇi |

(イ)共相知は、自己の形相を外境の個々の対象に附与するものである。そして(ロ)共相知の形相は対象の相として実在するものではない。この如き構造にある共相知は、外境実在そのものを対象とするといえない。

かくの如く共相知の形相は、それ自体としては自相であるが、外境対象と関わりをもつ側面に於てその形相が共相と確立される。そしてその場合の迷乱性が根底にあり、従ってその形相は正当に共相として有自性であるのではない。

以上法称は、共相に関する自派の説に依って共相の無自性性を論じた。仏教論理学派の主張する共相は、かくの如く無自性であるから、「個物それ自体とも或は別個のものともいえない」のである。

(かくの如く共相は) 無自性であるから、(個物それ自体とも或は別個のものとも) いえない。

niḥsvabhāvatayā 'vācyam

「個物それ自体とも或は別個のものともいえないこと」は、敵者の共相有自性説にとっては矛盾であり、敵者の説を論破する根拠とされたが、仏教論理学派の主張する相は無自性であるから、「個物それ自体とも或は別個のものともいえないこと」は当然のことで、支障とはならない。

③ PVV., p. 124, ll. 10-11 na rūpiṇi tathābhūtabāhyaviṣayavati. PVP., 158b<sup>5</sup> ño-bo-can min\* te rañ-bshin med-pa (\* Peking ed. では yin. Cone ed. によって訂正した。)PVBh., p. 201, l. 16 na rūpiṇi na sasvabhāva.

## 〔敵者の論難を破す〕

先きに (v. 25 - v. 27b) 法称は、敵者の共相有自性説を破す論証に於て「共相は個物それ自体とも或は別個のものともいえないから」という論証根拠を挙げた。これに対して予想される敵者の論難を破す。

もし (例えば瓶性という共相は) 或る (他の共相, 例えば布性等) より (別個の存在と) いうるから, 実有 (=有自性) である, というならば, (それは正しくない.) 実有のもので (個物それ自体とも或は別個のものとも) いうえないことは決してない. (なおまた, 他の共相より別個のものとも) いうえない. 何故ならば, 質料因 (upādāna) の相違から (それら共相の相互の) 相違が比喩的に表現される (にすぎない) から.

kutaścīd vacanān matam || (v. 32)

yadi vastu, <sup>㊸</sup> na vastūnām avācyatvaṃ kathañcana |

naiva vācyam upādānabhedād bhedopacārataḥ || (v. 33)

敵者の論難はこうである。共相 (例えば瓶性) は、個物 (瓶) それ自体とも或は別個のものともいえないが、他の共相 (例えば布性等) より別個のものという。従って有自性である。以上である。法称はこれを2つの理由で破している。(イ)もし共相が何らかの理由で実有であると立証されるならば、それはまた当然「個物それ自体か或は個物より別個のもの」でもあるべきである。しかし共相が個物自体とも別個のものともいえないことは既に論ぜられた。さらに (ロ)他の共相より異なるということも、実は不可能である。何故ならば、共相の相互の相違は質料因である色等の相違に依って仮説されたもので、実在する共相が相互に相違するのではないから。

この如く共相は有自性実有ではないのであるが、法称は、一步譲って共

㊸ PV-k. (I) (II) yadi vastuni vastū°, しかし取り難い。

相を有自性実有と認める場合、次の如き過失に墮することを指摘する。

共相と結びつく言葉は過去・未来の対象にも及ぶ。(しかるに)

どうして有が無の法でありえようか。(ありえない。)

atitānāgate 'py arthe sāmānyavinibandhanāḥ |

śrutayo nivīśante sad asaddharmaḥ katham bhavet || (v. 34)

例えば「カメ」という言葉は過去の瓶にも或は未来の瓶にも一般に使用され、また「カメ」という言葉は瓶性という共相に結びつく。従って過去或は未来の瓶について「カメ」と語りうるためには、「カメ」という言葉に直接的関係のある瓶性が過去或は未来の瓶の法 (dharma) でなくてはならない。しかるに瓶性が過去或は未来の瓶に実在する法であることは不合理である。過去或は未来の瓶は、既に滅し或はまだ生じていない、すなわち「無」である。従って敵者のいうが如く瓶性が実有であるならば、「有」が「無」の法であることになる。これは不合理である。それ故に、もし言葉が実在する共相を対象とするならば、過去・未来のものについて何ら語ることが出来ない筈である。<sup>②4</sup>

或る敵者は、「瓶性 (有) が過去或は未来の瓶 (無) の法である」と比喩表現 (upacāra) によって許される、と反論するかもしれない。法称はそれを破している。

もし比喩表現によってそのこと (=有が無の法であること) が許されるというならば、(それは正しくない。) 現在の瓶が、布等に対してもたないところの如何なる極近関係 (pratyāsatti) を「無」に対してもっているであろうか。(その如き極近関係はない。それ故に比喩表現は成立しない。)

upacārāt tad iṣṭaṃ ced varttamānaghaṭasya kā |

pratyāsattir abhāvena yā paṭādu na vidyate || (v. 35)

②4 同じ議論が、先きに (第18偈) 毘婆沙師の「名」を破すときなされた。前稿 (哲学年報第24輯) p. 162 参照。

敵者は、吾々は瓶が存在するとき瓶に瓶性のあることを知るから、同様に瓶が存在しないときでも瓶性は瓶の法であると比喩表現しうる、と考える。これに対して法称は、その比喩表現に根拠がないことを述べる。敵者は、現在の瓶が「瓶性をもつ」ことを知っているから過去或は未来の瓶についても「瓶性をもつ」と比喩表現される、というのであるが、その如き比喩表現が可能であるためには、「現在の瓶」と「過去或は未来の瓶」との間に何らかの極近関係 (pratyāsatti) がなくてはならない。しかるに、過去或は未来の瓶は「無」である。「現在の瓶」(有) と「現在の布等」(有) とになくして、「現在の瓶」(有) と「過去・未来の瓶」(無) とにある極近関係がどうして認められようか。その如き極近関係はないから、「過去・未来の瓶」に対して「瓶性をもつ」と比喩表現することは出来ない。

比喩表現に於ては、第2次的なもの (= 或る事柄が増益されるもの āropita) と第1次的に表現されるもの (mukhya) との間に極近関係がなくなくてはならないのであるが、その関係が「過去・未来の瓶」と「現在の瓶」との両者に存しないことが、以上述べられたのである。

次に法称は、「過去・未来の瓶」と「現在の瓶」とを夫々前者が増益されるもの (āropita) 後者が第1次的なもの (mukhya) と見做すことも出来ないことを論ず。それは、第1次的・増益されるものと見做す場合の世間的基準に従ってなされる。

「獅子と儒子とに於ける如く、第1次的なもの (mukhya) と増益されるもの (āropita) と(の基準)は、常に知が雑乱なく転ずる (か或は雑乱して転ずるかにある)」という世間的宣言もある。

buddher askhalitā vṛttir mukhyāropitayoḥ sadā |  
 siṃhe māṇavake cēti<sup>35</sup> ghoṣaṇā 'py asti laukikī || (v. 36)

③⑤ PV-k. (I) では [tadvad gho] ṣaṇā. PV-k. (II) では、出版者はこれに従っている。今は PV-k. (III) によった。

例えば「獅子」という知乃至言葉は、獅子に対して常に雑乱がない。従って獅子は「獅子」という知乃至言葉に対して第1次的 (mukhya) である。また吾々は「儒子は獅子なり」と比喩表現をなすことがある。しかし「獅子」という知乃至言葉は儒子を常に表わさない、すなわち儒子に対して雑乱がある。従って儒子は「獅子」という知乃至言葉に対しては第2次的なもの (増益されるもの) である。世間ではこの如き基準をもって、第1次的或は第2次的と定める。この世間的基準によって、「現在の瓶」と「過去・未来の瓶」について見るに、両者いづれも常に「瓶」という知乃至言葉が雑乱なく転ずる。敵者の見解に依って別言すれば、両者いづれにも第1次的に「瓶性をもつこと」がある。したがって「瓶」という知乃至言葉 (——「瓶性をもつ」ということ——) に対して、現在の瓶が第1次的であり、過去・未来の瓶は第2次的である、ということは出来ない。それ故にそこに比喩表現は成立しない<sup>㊦</sup>。

或は敵者は、「無」に関する表現は第2次的であり、「有」に関する表現は第1次的である、というかもしれない。すなわち、過去・未来の瓶は「無」であるから、それを表現する言葉は第2次的である、と。これに対して法称はいう。

言葉は、「有」を対象としないけれども、人々によって或るもの  
(甲)に慣習に基いて定められる。それ (=その定められた言葉)  
が第1次的なもの (mukhya) である。その場合 (その言葉  
がまた) 他のものに、それ (甲)との共通性に基いて、「雑乱  
ある転」をなすとき、それは第2次的なもの (gaṇa) である。

yatra rūḍhyā 'sadartho 'pi janaiḥ śabda niveśitaḥ |  
 sa mukhyas tatra tadsāmyād gaṇo 'nyatra skhaladgatiḥ ||  
 (v. 37)

㊦ PVBh. 「しかしこの場合、両者いづれも、雑乱のある知対象ではない。それ故に比喩表現はない。」 (atra tūbhayatrāpi na skhalatpratyaaviṣayatā tato nōpacārah, p. 203, ll. 31-32)

例えば、人は「有」についても「無」と表現をなすであろうし、  
或は人は正に分別に従って、無能力なもの或は有能力なものに  
「勝因」(pradhāna) 等の表現をなすであろう。

yathā bhāve 'py abhāvākhyāṃ yathākalanpanam eva vā |  
kuryād āśakte śakte vā pradhānādiśrutim janaḥ || (v.38)

例えば、「シシ」という言葉は、獅子なる動物を表わすと慣習 (rūḍhi) によって定められている。その場合「シシ」という言葉は、獅子に対して第1次的である、といわれる。また儒子が獅子と共通の性質、例えば力等をもっていることに基いて、儒子を「シシ」——「儒子は獅子なり」——と表現することがある。しかし「シシ」という言葉は、常に雑乱なく儒子を表現するものでないから、第2次的である。かくの如く、言葉の第1次的或は第2次的というも、それは慣習に基因する。「有」に対する言葉が第1次的であり、「無」に対する言葉は第2次的である、ということはない。例えば、子供(有)が無能力であるとき、人は彼を「兎角」と呼ぶことがある。子供は「有」であるから、敵者の上述の規定によれば、それに対する「兎角」という言葉は第1次的なものであるべきである。しかるに、一般にその場合「兎角」という言葉は第2次的なものとしてされている。「兎角」という言葉は「無」に対して第1次的である。或はまた、数論学派では自性 (prakṛti) を「勝因」(pradhāna) と呼ぶ。しかし prakṛti は世間一般に認められていない。その如きものは存在しない。しかし数論学派によっては、「勝因」という言葉がそれに対して第1次的なものとしてされている。この如き実例からしても、対象の有・無によって言葉の第1次性・第2次性を定めることは、承認されない。

以上第25偈より、共相有自性説に対する「個物それ自体とも或は別個のものともいえないから」という根拠に基く論証が、それに関連する問題と共に、なされた。<sup>87)</sup>

## (c) 無を対象とする知と同じ顕現の対象であるから

さて Devendrabuddhi によれば、以下の所説は「共相の非実有性」に関する他の論証である。Devendrabuddhi は、その場合の論証因を示していないが、第51偈 ab に対する Devendrabuddhi 及び Manorathanandin の註釈から、彼等は「無を対象とする知と同じ顕現の対象であること」(asadarthapratyayāviśiṣṭapratibhāsaviśayatva, med-paḥi don snaḥ-ba khyad-par-med-pa śes-paḥi yul) を論証因とするものと解している<sup>③⑨</sup>、と考えられる。すなわち、

③⑦ PVP. 「以上、共相の非実有性が、『所詮であることから』(v. 11-v. 24)と、『(個物それ自体とも或は別個のものとも) いえないことから』(v. 25-v. 38)という根拠によって論じられた。次に『滅したものに或る「言葉からの知」』云々 (v. 39以下)によって、正にそれ (=共相の非実有性) に対する他の論証を述べる」(de de-ltar-na brjod-par-bya-ba-ñid yin-paḥi phyir dan, brjod-par-bya-ba-ma-yin-pa-ñid kyi phyir spyi dños-po-med-par bstan na “shig la sgra las blo ci-hdra” shes-bya-ba la-sogs-pa ḥdi ñid kyi rigs-pa gshan ston-pa yin te, 162a<sup>2-3</sup>) なお、PVV-n. (PVV., p. 126) abhidheyāvācyatvābhyaṃ avastutvāt tatraivopapattiyantaram āha.

③⑧ Cf. 註 ③⑦

③⑨ Devendrabuddhi が述べている如く、共相の非実有性に関する論証は第50偈までに終るが、その次の第51偈 ab 「以上述べられた(共相)と相異なるものが自相であると許される」を註釈する際に、Devendrabuddhi 及び Manorathanandin は、自相の共相に対する相異性を述べて、(a)非所詮性、(b) (個物) それ自体であるか別個のものであるといえること、(c)無を対象とする知と同じ顕現の対象でないこと<sup>\*</sup>、(d)非共通性、(e)世間的約束の想起を観待しない知の対象であること、(f)他相を離れた自己の相が顕現すること、(g)有効な働きのあること、以上を挙げている (<sup>\*</sup> PVV. 出版本では asadarthapratyayāviśiṣṭapratibhāsaviśayatva であるが、PVP. に見られる同文から anasadārtha<sup>o</sup> と訂正)。そしてさらに、Manorathanandin は、これら (a)(b)……(g) に相異なるもの(—(a')所詮性、(b')個物それ自体とも或は別個のものといえないこと、(c')無を対象とした知と同じ顕現の対象であること、(d')共通性、(e')世間的約束の想起を観待する知であること、(f')他相を離れた自己の相が顕現しないこと、(g')有効な働きがないこと—)を、共相の非実有性を論証する根拠と見做している。事実 (a')(b')は既に考察したごとく夫々共相の非実有性を論証する根拠と見做した。以上によって、法称の以下の所説が (c') を論証因とした「共相の非実有性」の論証と見做されていると考えられる。

なお、法称の第11偈より第50偈までの所説(共相の非実有性の論証を、筆者は幾つかの小節(a)(b)……(g))に分けたが、それは Devendrabuddhi が夫々の個所で示した分節と Devendrabuddhi 及び Manorathanandin の上述の註釈とに依ったのである。

## A (宗) 共相は実有ではない

(因) 無を対象とする知と同じ顕現の対象であるから  
という論証である。しかし法称が以下になしている論証は、直接的には

## B (宗) 言葉より生ずる知は、たとえそこに実有が存在していても、その実有を対象としない

(因) 実有が存在しない場合と同じように経験的に知られるから  
という論証である。<sup>④</sup>先に示した論証Aは、この論Bを言い換えたものである。すなわち論証Bは、

## C (宗) 言葉より生ずる知の対象 (= 共相) は、たとえそこに実有が存在していても、その実有ではない

(因) 実有が存在しない場合の言葉からの知と同じ顕現の対象であるから

と、言い換えられよう。そして論証Aは論証Cに外ならない。Devendra-buddhi 及び Manorathanandin は、第11偈より第50偈までを、「共相は実有ではない」ことを幾つかの根拠で論証するものと解するのであるから、その立場からは、法称のこの所説（論証B）を論証Aの如く言い換えることによって、他の論証と統一がとれるわけである。

さて、次の偈が上記の論証Bを論ずる。

言葉から（生ずる）知は、（対象が）滅していない場合にも（対象が）滅している場合と正に同様に経験的に知られる。（しかし）この如きことは、有なる対象をもった（眼知）耳知等にはない。

④ 法称の以下の所論は、直接的には「言葉より生ずる知は実有を対象としないこと」を論ずるのであるから、それは第28偈以降に論ぜられた「言葉の対象である共相は概念であって、言葉は実有を表わさない」という主張に連るものと見うる。この如く見るならば、以下の所論を共相の非実有性に関する他の論証——「所詮性」「個物それ自体とも或は別個のものともいえないこと」に夫々基づく第1・第2の論証に対して独立の第3の論証——と見做す必要はない。しかし筆者はDevendra-buddhi に従って（cf. 註⑳）一応「共相の非実有性」に関する第3の論証として、節を分けた。

śabdebhyo yādṛśi buddhir naṣṭe 'naṣṭe 'pi dṛśyate |  
tādṛśy eva sadarthhānām naitac chrotrādicetasām || (v. 39)

例えば「カメ」という言葉から生ずる知の形相は、瓶が眼前に存在している場合も或は存在しない場合（——過去・未来の瓶——）も全く相違がない。それ故に、たとえ瓶が眼前に存在していても、「カメ」という言葉から生ずる知は、その眼前に存在する瓶を対象としているとはいえない。もし眼前に存在する瓶を対象とするならば、眼知等の如く、その知の形相は、瓶が眼前にない場合の知の形相と相違すべきである。

〔敵者の反論を破す〕

これに対して敵者は次の如くいうかもしれない。

共相のみを把握するから、これら両知に(形相の)同一性がある。  
sāmānyamātragrahaṇāt sāmānyam cetasor dvayoḥ |

敵者の反論はこうである。言葉から生ずる知は、個物が眼前に存在する場合も個物を対象とせず、個物に依止して顕現している共相のみを把握する。一方、個物が眼前に存在しない場合（——過去・未来の瓶の場合——）も、共相のみを対象とする。それ故に、個物が眼前に存在していてもいなくても、言葉より生ずる知の形相に相違はない。従って、言葉から生ずる知が実有なる共相を対象とすると考えるとき、「両知の形相の同一性」は矛盾ではない。以上である。

しかし、共相のみを把握すると考えることの不可能であることは、既に先きに論ぜられたところである。<sup>④</sup>

それ (= 共相) のみを把握することも先きに否定された。

tasyāpi kevalasya prāg grahaṇam vinivāritam || (v. 40)

かくの如く、例えば瓶が存在するときでも、「カメ」という言葉から生ずる知は、その外境に存在する瓶、或は瓶に依止して顕現すると敵者が認

④ Cf. 第19偈 d—第20偈 c (前稿 p. 168)

める瓶性、を対象とするものではない。

以上によってこの論証を了る。

(d) 共通するものであるから

Devendrabuddhi 及び Manorathanandin によれば、以下の所論は、  
「共相の非実有性」を「共相の共通性」<sup>④</sup>に基いて論証するものである。  
すなわち、

A (宗) 共相は実有ではない

(因) 共通するものであるから

という論証である。しかし、法称の以下の所論に於ては、以下考察する如く、この「共相の共通性」は直ちに「共相の非実有性」の根拠とされておらず、直接的には「共相が個物それ自体でないこと」を論証する根拠とされている、すなわち、

B (宗) 共相は個物それ自体ではない

(因) 共通するものであるから

という論証がなされている、と考えられる。直接的には「共相が個物それ自体でないこと」の論証根拠である「共相の共通性」が、何故また「共相の非実有性」の論証根拠と考えられるのであろうか。それは、そこに次の如き事情があるからと考えられる。先きに第25偈以降（本稿 b 節）に、共相がもし有自性（=実有）であるならば、共相は個物それ自体であるか或は別個のものであるべきであるが、そのいずれの場合も不合理が生ずるから、共相は有自性（=実有）ではない、という論証がなされた。法称の

④ Devendrabuddhi は次の如くという。

「なおまた、正にそれ（=共相）は共通するが故にそれ（=共相）は実有ではない、と説くために『相互に異なったもろもろ』(v. 41a) 云々と述べる。」  
(gshan yañ gañ gi phyir de spyi yin-pa de ñid kyi phyir de dños-po ma yin no shes bstan-paḥi phyir, “phan-tshun khyad-par can dños rñams” (v. 41a) shes-bya-ba la-sogs-pa smos te, PVP., 163a<sup>4</sup>)

なお, cf. 註④

以下の所論は、実はこの論証を補うものである。すなわち、先きの論証では、「共相が個物より別個のものでないこと」が詳細に論ぜられたに対し、「共相が個物それ自体でないこと」については簡単に述べられたに過ぎない(第25偈前半のみ)が、ここでは、「共相が個物それ自体でないこと」<sup>④③</sup>の論証に主眼がある。この如き先きの論証との関連の上で、ここで「共相の共通性」に基いて「共相が個物それ自体でないこと」を論証することによって、直ちに「共相の非実有なること」が結論されるのである。<sup>④④</sup>以上の如く見ることが出来よう。

さて、法称は、個物は共通しないこと(——論証Bに於ける因の第3相——)を次の如く述べている。

相互に差別ある(個物)にどうして無差別相がありえようか、  
(決してない。)或は(もし或るものに)2相(=差別相と無差別相)  
があるならば、それはどうして1つの実有であろうか。  
(その場合は2つの存在であるべきである。)

parasparaviśiṣṭānām aviśiṣṭaṃ katham bhavet |  
<sup>④⑤</sup>  
 rūpaṃ dvirūpatāyām vā tad vastv ekaṃ katham bhavet ||  
 (v. 41)

有差別と無差別は互に相いれない。個物は夫々有差別であるから、無差別であることはない。つまり或る個物が他の個物に共通することはない。もし或るものに有差別相と無差別相があるならば、それは2つの存在であ

- ④③ 「共相が個物より別個のものでないこと」については、ここの論証では、予想される敵者の反論に答えるにあたって闕説されているに過ぎない (cf. 第42偈)。
- ④④ かくの如くであるから、ここの論証は第25偈以降(本稿 b 節)の論証に連るものであって、「共相の非実有性」に関する独立した1つの論証と見做す必要はない。Devendrabuddhi 及び Manorathanandin の如く、第25偈よりこの論証(第41偈以下)に至るまでの間の第39偈第40偈(本稿 c 節)を独立した1つの論証と見做す——この如く見做す必要は必ずしもないのであるが (cf. 註④⑥)——ならば、ここの所論を先きの論証(第25偈以下)に含めることが出来ないわけである。ともあれ筆者は、これら註釈者達に従って節を分けておく。
- ④⑤ PV-k. (II) のみ tathā であるが取り難い。

るべきであって、1つの存在ではない。

敵者は、同一の相が2つの個物にあるというかもしれない。法称はこれに対して次の如く述べる。

もし2つ(の個物)に同一の相があるというならば、それ (=同一の相) はそれら2つ (の個物) より正に他なるものであることになる。 (そしてその場合は) 「(その相は) 両 (個物) の (相) である」という (個物と相との従属) 関係が (成立) しない (過失に墮する)。しかし (吾々の主張する共相, すなわち) 「(他の) 否定」は破せられない。

tābhyāṃ tad anyad eva syād yadi rūpaṃ samaṃ tayoh |  
tayor iti na sambandho vyāvṛttis tu na duṣyate || (v. 42)

すなわち、もし2つの個物に同一の相があるというならば、個物自体は前述の如く夫々有差別の存在であるから、その同一相 (共相) は個物より別個の存在でなくてはならない。しかるに、同一相 (共相) と個物とが互に別個の存在であるならば、両者に「それ(共相)は個物の相である」という従属関係が成立しない過失に墮する<sup>④7</sup>。従って同一相 (共相) が2つの個物にあるということは出来ない。

なお、仏教論理学派に於ては、共相を「他の否定」(anyavyāvṛtti) と規定する。従ってその共相は実有ではないのであるから、それは個物それ自体でも或は別個のものでもない。つまり、「個物それ自体とも或は別個のものともいえないこと」は、仏教論理学派の主張する共相についてはその定説から当然いえることであって、支障とはならない。ただ、敵者によって常住なる実有と見做される共相が、「個物それ自体とも或は別個のものともいえないこと」によって破せられるのである<sup>④9</sup>。

④6 PV-k. (III) sambandhe.

④7 Cf. 第25偈

④8 Cf. 第30偈

④9 Cf. 第32偈 a

さて、上記第41偈で述べられた如く、「個物は他に共通するものではない。」これを換質换位して言い換えれば、「共通するものは個物それ自体ではない」（上述論証Bの因の第2相）となる。「共相は共通するものである」（因の第1相）。故に「共相は個物それ自体ではない」（宗）。かくの如く、共相の「共通性」は直接的には共相の「個物それ自体でないこと」を論証する因であるが、上述した如く第25偈以降の論証（本稿b節）と関連するが故に、共相の「共通性」から直ちにその「非実有性」が結論されうるのである。

そこで法称はいう。

それ故に(=共通性の故に非実有であるから)<sup>⑤</sup>、この共相に於ける「共通性」こそが(自らの)非実有性の特相 (lakṣaṇa) である。

tasmāt samānataivāsmiṃ sāmānye 'vastulakṣaṇam |

すなわち、上述した如き次第で、共相は、共通するものであるから、非実有である、ということが出来る。それ故に共相の「共通性」それ自体が自らの「非実有性」を示しているに外ならない。

〔敵者の説を論破する〕

法称は、つづいて敵者の共相実有説を破する。法称は、敵者が実有と考える共相について、共相を

- (i) 個物の果と見做す場合
- (ii) 果でないと見做す場合

との2つの想定をなして、その一々の矛盾を指摘する。まず、(i) 敵者は「共相は個物に観待して顕現する」という<sup>⑤</sup>。この主張によれば、共相は個物によって顕現する、すなわち個物の果である、と考えられる。法称は、

⑤ PVV., p. 128, l. 5 yataḥ samānatvenāvastutā tasmāt. PVP., 164a<sup>4</sup> gaṅ gi phyir de-ltar spyi-ñid yin na, dños-poḥi ño-bo-ñid ma yin-pa deḥi phyir.

⑥ Cf. 本稿 註⑥

この場合次の如き矛盾があるという。

もし (共相が個物の) 果であるならば, (次の如き矛盾に墮する). (i) それ (= 共相) が多数となる. (それは, 共相の「個々の個物に普遍する一者であること」と矛盾する.) また (ii) (果であるものは必ず滅するが) それ (= 共相) は滅するものと (敵者によって) 考えられていない.

kāryaṅ cet tad anekaṃ syān naśvaraṅ ca na tan matam ||  
(v. 43)

もし共相が個物の果であるならば, (i) 夫々個物毎に共相があることになり, 従って共相は多数あることになる. しかるにそれは共相の 1 者性に反する. すなわち, 勝論学派によれば, 「有性」(sattā) という共相は全ての存在物に普遍する 1 者であり, 或は「瓶性」は全ての瓶に普遍する 1 者である. かくの如き矛盾が生ずるから, 共相を個物の果と見做すことは出来ない. また (ii) 果は必ず滅する. 従ってもし共相が果であるならば, 滅するものであるべきである. これはまた敵者の共相常住説と矛盾する.

共相が果であるならば果であるが故に滅すということを述べたが, 法称はそのことに関してさらに次の如く述べる.

滅は実有 (性) のみに基因するのであるから, (共相は, もし  
生起して実有であるならば, 正にその実有性の故に) 常住では  
(ありえ) ない.

vastumātrānubandhitvād vināśasya na nityatā |

法称の刹那滅説によれば, 「存在」は「刹那滅性のもの」として生じているのであり, 従って滅は存在の本質である. 別言すれば「存在する」とは「刹那滅性のものである」ことに外ならない. かくの如く実有は自から滅するものとして以外にはありえないのであるから, もし共相が生起して実有であるならば, それは直ちに滅するものであって常住ではありえない.

(ii) さて第2の想定, すなわち共相を個物の果でないで見做す場合, の過失を次の如く指摘する.

種 (= 共相) が (個物の) 果でないことから, (i) (個物との)

無関係と (ii) 無相性 (= 無自性性) が (帰結する).

asambandhaś ca jātīnām akāryatvād arūpatā || (v. 44)

すなわち, もし共相が個物の果でないならば, まず (i) 共相と個物とは互に無関係な存在となる. 従ってその場合「個物の共相」という関係が成立しないことになる.<sup>54</sup> また (ii) 共相は無自性であることになる. すなわち共相が個物の果でない場合, 別言すれば未だ個物によって顕現されていない場合, それは「有自性存在」ではない. 個物によって生起せしめられてこそ, それは「有自性存在」であろう.<sup>55</sup>

52 PV. 第1章が為自比量章第269偈 (偈番号は前稿 p. 139 註に示した R. Gnoli 出版本による) に, 音声等の無常性についてほぼ同じ文がある. それを自註と共に訳出すれば次の如くである.

「滅は存在性のみを基因するのであるから, 音声は無常である。」

(sattāmātrānubandhitvān nāsasyānityatā dhvaneḥ)

〔自註〕「実に, もろもろの存在の滅は, 如何なるもの (であろうと他) から生じない. それ故に (滅は) 存在の自性であるべきである. 何故ならば正に存在は自己因によってその性質 (= 滅の性質) をもって生ずるから. ……」

(na hi nāśo bhāvānām kutaścid bhavati. tad bhāvasvabhāvo bhavet, bhāvasyaiva svahetubhyas taddharmano bhāvāt. ……)

なお, Devendrabuddhi は現量章のこの第44偈abの註釈に於て, 「『滅は実有(性)のみに基因する』と既に述べられた」(hjiḡ-pa ni dños-po tsam dan ḥbrel-pa can ṅid yin no shes bstan zin to. PVP., 164a<sup>3</sup>) という. Devendrabuddhi がかくいうは, 上記の為自比量章の偈を指していると考えうる. もしそうだとすれば, それは Devendrabuddhi が PV. の章の順序を, 為自比量章・量成就章・現量章・為他比量章と見ていたことを示す.

53 PV-k(I) vastusattānu°

54 PVV., p. 128, l. 22 arūpatā niḥsvabhāvatā; PVP., 164b<sup>3</sup> ṅo-bo-ṅid-med ……rañ-bshin-med-pa-ṅid

55 Cf. 第25偈の本稿訳文

56 因みに, 経量部や唯識家は無為法(無因無果)を無体とし, その実相を認めておらない(望月仏教大辞典, 無為法の項). なお, Hetubinduṭīkā に於て Arcata は, 刹那滅の論証に新旧の2論証があるとし, 旧論証(一陳那の論証一)は, 「作られたもの」(kr̥ta) の刹那滅性の論証であり, 「作られないもの」(akr̥ta) については論じていないと述べ, 「作られないもの」について論じておらない理由として, 「作られないもの」は実は存在しないのであり, 従って敵者の主張する意味での常住性はないから, といっている。(伊原照蓮博士「大徳ヨーガ・セーナ」文化第20巻第4号, p. 24 による.)

以上の如く共相実有説は、(i)共相を個物の果と見做しても、また(ii)果でないで見做しても、いずれも矛盾が生じて、成立しない。

(e) 世間的約束の想起を觀待する知の対象であるから

さて、以下の論説は、第51偈 ab に対する Manorathanandin の註釈から見れば、

A (宗) 共相は実有ではない

(因) 世間的約束 (saṅketa) の想起を觀待する知の対象であるから<sup>57)</sup> という論証である。しかし、Manorathanandin 及び Devendrabuddhi が次の偈 (第45偈) を註釈する際に述べているところから、法称が以下の所論で直接論証せんとしていると考えられるのは、

B (宗) 共相知は実有を対象としない

(因) 世間的約束 (の想起) を觀待するから<sup>58)</sup> である。論証Aは論証Bを言い換えたものである。第11偈より第50偈までを共相の非実有性を論証するものと解せば、論証Aの如く言い換えることによって、共相の非実有性に関する1つの論証と見做される。

さて、法称は次の如きう。

また実有の力によって生ずる知は、世間的約束 (の想起) を觀待しない。(これに反し) 共相知にはその如きこと (=世間的約束の想起を觀待しないこと) は考えられない。

yac ca vastubalāḥ jñānaṃ jāyate tad apekṣate |  
na saṅketaṃ na sāmānyabuddhiṣv etad vibhāvyaṭe || (v. 45)

<sup>57)</sup> Cf. 註<sup>59)</sup>

<sup>58)</sup> Manorathanandin は次の如きう。

「言葉より生ずる知が実有を対象としないことに関する他の論証 (—第39偈第40偈になされた論証<本稿c節>に対する他の論証—) を述べる。」(śābda-pratyayasāvastuviṣayatāyām upapattiyantaram āha. PVV., p. 128, last line)

Devendrabuddhi も同様に述べる (ḥdis kyañ sgra las byuñ-baḥi śes-paḥi yul dños-po ma yin te. PVP., 164b<sup>4</sup>)

<sup>59)</sup> PV-k. (III) apekṣyate, しかし取り難い。

例えば眼識の如く、実有の力によって生ずる知は直接的に実有を知覚するのであって、「これは牛と名づけられる」というが如き世間的約束の想起を観待しない。これに反し言葉から生ずる共相知は、世間的約束の想起を観待し、実有の関与するものではない。それ故に共相知は実有を対象とし<sup>㊦</sup>ない。

〔敵者の反論を破す〕

つづいて第46偈第47偈にて、予想される敵者の反論に答えている。予想される敵者の反論は次の如くである。「共相知は世間的約束を観待する」ということはない。例えばシャープレーヤ牛を見て、後にカルカ馬を見るときは、「これ(カルカ馬)はそれ(シャープレーヤ牛)である」と両者の無相違を決定する知は生じないが、シャープレーヤ牛を見て、後にバーフレーヤ牛を見るとき、たとえ両者は相違しているとはいえ、両者の無相違を決定する知が生ずる。すなわち、「シャープレーヤ牛」と「カルカ馬」との間にはない同一性を、「シャープレーヤ牛」と「バーフレーヤ牛」との間に決定する知が生ずる。この如く両者の無相違を決定する知が共相知である。その共相知は世間的約束を観待していない。しからずして、その共相知の生起には実在する共相が関与するのである。

この反論に対して法称は、2つの対象の同一性を決定する知の生起は実在する共相によるのではなく、両対象間の「極近」(pratyāsatti)による、という。

2つの実有を知覚する場合、世間的約束なくして、(2つの実有の)無相違を随知(=決知)する或る知が生ずるけれども、

㊦ 知の生起の因であることが、対象である条件の1つである。法称は第224偈に次の如くいう。

「因であることを除いて他の所取性は決してない。その中、知が或るもの(甲)の形相をもつとき、それ(甲)はそれ(=知)の所取といわれる。」  
 hetubhāvād ṛte nānyā grāhyatā nāma kācana |  
 tatra buddhir yadākārā tasyās tad grāhyam ucyate ||

それ (= その知) は対象 (= 2つの実有) の極近 (pratyāsatti)  
 ①  
 に基因する。

yā 'py abhedānugā buddhiḥ kācid vastudvayekṣaṇe |  
 saṅketena vinā sā 'rthapratyāsattinibandhanā || (v. 46)

対象の間の「極近」とは、註釈者達によれば、夫々対象が「同一の知を果とすること」(ekabuddhikāryatva) である<sup>②</sup>。夫々実有は相互に差別があるのであるが、同一の知を生ぜしめるという点で、差別相それ自体がそのままで「極近」である<sup>③</sup>。個物より別に共相が実在するのではない。法称自身次の如き例を挙げて説明している。

例えば種 (= 共相) なくして、(色の) 知を果とする眼等 (= 眼  
 ④  
 ・対象・光・作意) に「極近」が認められるが如し。

pratyāsattir vinā jātyā yathêṣṭā cakṣurādiṣu |  
 jñānakāryeṣu

すなわち、眼・対象・光・作意は色知という1つの果を生ぜしめるから、それらに「極近」があると認められる。「極近」とはこの如き意味である。

なお、共相は実有ではなくして、「極近」に依る分別知の所産であると解されるべきである。このことを述べる。

或はそれ (= 極近) による分類 (vibhāga) から、種 (= 共相)  
 は随転する。

jātir vā yayā 'nveti vibhāgataḥ || (v. 47)

例えば、バーフレーヤ牛とシャーフレーヤ牛は同一の知を果とする、すなわち両者は「極近」である。これに反し、カルカ馬とバーフレーヤ牛等

① Cf TS. 723.

② PVV., p. 129, ll. 11-12 pratyāsattir ekabuddhikāryatvam; PVP., 165a<sup>3</sup> ff.

③ Devendrabuddhi は次の如くいう。

「もろもろの実有の自性の差別こそが(そのまま)かの相似 (= 極近) の自性である」 dños-po de-dag gi rañ-bshin gyi khyad-par de ñid de hdra-baḥi rañ-bshin yin no shes brjod do. PVP., 165a<sup>5-6</sup>

④ PVV., p. 129, l. 16 cakṣurādir yeṣāṃ viṣayālokamanaskārāṇāṃ teṣu.

は同一の知を生ぜしめない。すなわち、カルカ馬は、バーフレーヤ牛等と「極近」ではない。かくの如く、同じ果を生ぜしめるか否か、すなわち「極近」であるか否か、によって対象を分類し、その時「極近」であるものに、例えば「牛種」という共相が随転するのである。共相は、かくの如く「極近」に基く分別知（分類知）の所産であると解されるべきであって、敵者の主張する如く共相が実在するのではない。

(f) 他相を離れた自己の相が顕現しないから

以下の所説は、Manorathanandin 及び Devendrabuddhi によれば、共相の非実有性に関する他の論証である。第51偈 a b に対する Manorathanandin の註釈から見れば、その論証は

(宗) 共相は実有ではない

(因) 他相を離れた自己の相が顕現しないから  
と纏めることが出来る。

法称は次の如くいう。

(共相は実有ではない。) 何故ならば、それ (= 共相) の相  
(= 自性) が決して識に顕現しないから。

kathañcid api vijñāne tadrūpānavabhāsataḥ |

もし共相が実有であるならば、共相自体が感官知に顕現する筈である。しかるに共相は知に個物より区別されて顕現しない。故に共相は別個の実有ではない。

〔敵者の反論を破す〕

⑤ PVV. 「またこれ (= 第48偈以下) によっても共相は実有ではない」 (itaś ca na vastu sāmānyam, p. 129, l. 22); PVP., 165b<sup>6</sup> ḥdis kyañ spyi dños-po ma yin no.

⑥ Cf. 本稿 註②

⑦ PVP., 165b<sup>6</sup> ño-bo ste rañ-bshin

これに対して次の如き反論が予想される。感官は感官知に顕現しないが実在する。従って、感官知に顕現しないから実在ではない、ということはお出来ない。すなわち、上述の「知に顕現しないから」という論証因は不定 (anaikāntika) である、という非難である。法称は次の如く答える。

もし感官を知覚する人がいるならば、(その人の知に) それ

(=感官) の相が顕現するであろう。

yadi nāmēndriyāṇām syād draṣṭā bhāseta tadvapuh || (v. 48)

何故ならば、(感官は) 色をもつから。

rūpavattvād

確かに感官は超感覚的なものであって感官知によって知覚されない。しかし、感官が感官知によって知覚される可能性は認められる。すなわち、<sup>⑦①</sup> 感官は色をもつものであるから、もし感官を知覚しうる人 (ヨーギン) であれば、その人の現量知に感官の相が単独に顕現することは、論理的に可能である。従って第48偈 a b に示された論証因は不定ではない。

しかし一方、敵者の主張する共相は、超感覚的なものとしてのそれではない。従ってその如き共相がもし実在するならば、それは正に一般の感官知に顕現する筈である。しかるに、一般の感官知に顕現する可能性はない。

⑥⑧ Devendrabudhhi は次の如き論証形式を示している。(PVP., 166a<sup>2-3</sup>).

(因の第2相) 或るもの (甲) の相 (=自性) が、(自己を) 或る形相によって把握すると期待される知に、或るもの (乙) より区別されて顕現しないとき、それ (甲) はそれ (乙) より別個の実在ではない。(gañ gi\* nō-bo rnam-pa ḥgaḥ-shig giṣ kyañ ḥdzin-par ḥdod-paḥi śes-pa la, gañ dben-par mi snañ-ba de ni de las tha-dad-par yod-pa ma yin te. \* Peking ed. gi)

(喩) 例えば(或る)共相を把握する知に他の共相は顕現しないが如し、(dper-na spyi ḥdzin-paḥi śes-pa la spyi gshan mi snañ-ba lta-buḥo)

(因の第1相) 共相の相 (=自性) もまた、共相を把握すると期待される知に個物の相 (=自性) より区別されて顕現しない。(spyiḥi nō-bo yañ spyi ḥdzin-pa-ñid du ḥdod-paḥi śes-pa la gsal-baḥi nō-bo las tha-dad-par snañ-ba ma yin no)

(宗) (それ故に共相は個別より別個の実在ではない。)

⑥⑨ PV-k. (I) yadi nātmendri<sup>o</sup>, しかし取り難い。

⑦① PV-k. (I) [tad] rūpatvān, しかし取り難い。

⑦② Cf. 俱舍論, 彼識依淨色名=眼等五根- (大正 XXIX. p. 2b)

(一方) 種 (= 共相) については (感官知に単独に顕現する論理的可能性は) ない。何故ならば (種) のみを認識することがないから。また個物を把握する場合、それ (= 個物) の名称と  
 ⑩ 相より外は認識されない。

na jātīnām kevalānām adarśanāt |  
 vyaktigrahe ca tacchabdarūpād anyan na dṛśyate || (v. 49)

まず、「共相のみを認識する感官知があってその知に共相が顕現する」ということはない。何故ならば、共相のみを認識すること自体、既に指摘された如く、ありえないことであるから。また、「共相は個物に依存して生ずるのであるから個物の知に個物と共に顕現する」ということもない。すなわち、個物を認識する場合、無分別知によって個物の顕色等が認識され、或は次に有分別知によって個物の名称が認識されようが、それ以外に共相なるものが認識されることはない。かくの如く、共相は、共相のみを認識する感官知があってそれに顕現するとも認められず、また個物を認識する感覚知（——無分別知としても、有分別知としても——）に顕現することもありえない。

(g) 有効な働きの能力がないから

さて、次の第50偈は、第51偈 a b に対する Manorathanan の註釈から  
 ⑪ 見れば、

⑩ 合成語 tac-chabda-rūpād の分解に、Manorathanandin と Devendrabuddhi に相違がある。前者は、「その名称の相」(tasyā vyakteḥ śadbasya gaur ity asya rūpād. PVV., 130, l. 12) と解す。後者は「その名称とそれの相 (= 顕色等)」と解す。すなわち次の如く註釈している。「個物を把握する場合、それ、すなわち個物の名称とそれ (= 個物) の顕色等のみが認識され、それより外なる共相は認識されない」(gsal-ba ḥdzin-pa na gsal-ba deḥi miñ gañ yin-pa dañ, deḥi kha-dog la-sogs-pa gañ yin-pa de ñid ḥbaḥ-shig snañ gi de las tha-dad-par gshan spyi snañ-ba med do. PVP., 166b<sup>2-3</sup>)。なお、Tib. 訳は、Devendrabuddhi の分解と一致する(de sgra dañ ño-bo las……. 217b<sup>4</sup>)。筆者は Devendrabuddhi によって訳した。

⑪ Cf. 第19偈d—第20偈 c (前稿 p. 168)。

⑫ Cf. 註⑩

(宗) 共相は実有ではない

(因) 有効な働きの能力がないから

という論証をなすものである。

第50偈は次の如くである。

正にそれ故に(=知に自己の相が顕現しないが故に) それ(=共相) は、知という目的を為すことにすら無能である。それ(=共相) は、無能性の故に無相(=非実有)である。何故ならば、それ(=無能性)は非実有に於ける特相であるから。

jñānamātrārthakarāṇe 'py ayogyam ata eva tat |

tad ayogyatayā 'rūpaṃ tad dhi avastuṣu lakṣaṇam || (v. 50)

前半に於て、「共相が有効な働きの能力をもたない」こと(因の第1相)が述べられている。先きに第48偈 a b で述べられた如く、共相は自己を把握してしかるべき知に顕現しない。従って、共相は知の生起に対して無能である。<sup>⑦⑥</sup> 共相は、かくの如く知の生起に対してすら無能である。まして知以外のもので生起に対して能力がある筈はない。<sup>⑦⑦</sup> さらに、無能力性は非実有の特相である<sup>⑦⑧</sup>(因の第2相)。それ故に共相は実有ではない(宗)。

以上を以って第11偈より論じられた「共相の非実有性」の論証を了る。<sup>⑦⑨</sup>

⑦⑤ PVP., 166b<sup>7</sup> ño-bo-med, dños-pa med-pa yin te; PVV., p. 130, II. 17-18 arūpaṃ niḥsvabhāvaḥ

⑦⑥ 知の生起に対する対象の能力とは、対象が知に顕現することである。

⑦⑦ Cf. 前稿 p. 144 註②。そこに示した PVV. の文はこの偈に対する註釈である。なお、PVP. も同様にいう。すなわち「自己を対象とした知を生ぜしめるは有効な働きの最低である」(rañ gi yul la śes-pa skyed-par-byed-pa gañ yin-pa\* ḥdi ni don-byed-paḥi tha-mar gyur-pa yin no. PVP., 166b<sup>6</sup>, \*Pe-king ed. では paḥi, Cone ed. 143a<sup>1</sup> によって訂正) と。

⑦⑧ これによって法称が「存在」を「有効な働きの能力のあるもの」と規定していることが知られる。このことは、存在の刹那滅性に関する法称の論証にも見られる (cf. 伊原照蓮博士「大徳ヨーガ・セーナ」文化第20巻第4号 p. 22 ff.)。

⑦⑨ PVP. 「以上の如くして、共相は実有ではないと確立された」(de de-ltar-na spyi ni dños-po med-pa yin no shes-bya-bar gnas so. 167a<sup>1</sup>)。なお、筆者は「共相の非実有性」に関する論証を (a) (b) … と区分したが、法称自身この如く論証を夫々独立させて論じたのか否か疑問がないわけではない。むしろ、それ等の所論は互に関連しながら続くものと解される。しかし筆者は、理解の便利の為に、Manorathanandin 及び Devendrabuddhi の註釈を参照して区分した。