

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

東洋の論理 空と因明

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

# 東洋の論理 空と因明

宇井伯寿著

SAMPLE

龍樹ナガールジュナ著……中論

陳那ディグナーガ著……因明正理門論

商羯羅塞縛弥シャンカラスヴァーミン著……因明入正理論

ShoshiShinsui.com

書肆心水

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

東洋の論理

空と因明

目次

緒言 13  
序論 15

## 第一部

### 第一編 空の論理

第一章	所謂の八不について	22
第二章	言語と物	26
第三章	空の論理と形式論理学	
第四章	生と去との問題	
第五章	空と時との問題	
第六章	因果問題	
第七章	有為法	
第八章	有体の問題	
第九章	相待性の問題	
第十章	我の問題	
第一章	業、輪廻の問題	
第二章	附邪見	
第三章	四諦の問題、空の意義	
第三章	涅槃と如来との問題	
第三章	涅槃と如来との問題	
結論		
101		

94  
82 67

47 43

53

56

40 33

28

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

第一編 因明の論理

第一章	第二章	第三章	第四章	第五章	第六章
因明とは何ぞや	因明の論理と空の論理	陳那の著述	現量		
118	108	124	似現量	第一節	他比量
		130	自比量	第二節	第一節
		134	自比量	二	自比量
		134	似と他比量	第一節	第一節
		136	宗相違	第二節	第二節
		139	因一般	第三節	第三節
		154	遍是宗法性	第四節	第四節
		158	品異同	第五節	第五節
		151	因の過つた立	第六節	第六節
1641	正因	149	理立成	第七節	第七節
		145	方似因	第八節	第八節
		140			
					134

# SAMPLE

## Shoshi-Shinsui.com

第十三節	不定因
第十四節	相違決定
第十五節	喻
第十六節	同喻と異喻
第十七節	二喻の具不具
第十八節	三支の関係と喻の意義
第十九節	似喻と三段論法
第二十節	186
觀離品	182
第七章	192
第八章	189
第九章	192
第十章	194
余論	201
第一節 天主の因明	204
第二節 天主以後の状況	205
第三節 法称の因明	225
第四節 法称以後の状況	212
十四過類	192
第一節 能立、能破、似能立、似能破	192
第二節 至非至相似	194
第三節 十四過類	194
六、無因相似	194
十一、無因相似	194
一、所作相似	194
七、同法相似	194
可得相似	194
十二、猶予相似	194
十三、義准相似	194
四、常佳相似	194
八、異法相似	194
九、分別相似	194
五、無說相似	194
十、無異相似	194
六、無生相似	194
七、無過相似	194

SAMPLE  
Shoshi-Sinsui.com

第一部分

中論（中之頌）

竜樹著

231

界の討究	貪と貪者との討究
六根の討究	去と来との討究
三相の討究	業と作者との討究
先在の討究	火と薪との討究
苦の討究	前後際の討究
行の討究	行合の討究
我の討究	有体と非有との討究
時の討究	繫縛と解脱との討究
因と果との討究	業と果報との討究
顛倒の討究	顛倒の討究
聖諦の討究	生成と滅壞との討究
涅槃の討究	涅槃の討究
邪見の討究	十二支の討究

第第一第二第三第四第五第六第七第八第九第十第十一第十二第十三第十四第十五第十六第十七第十八第十九第二十

三十二 三十 頌	四十四 四十六 頌	二十二 二十四 頌	六十二 五十五 頌	三十一 三十三 頌	十八 八 頌	十八 八 頌	十六 六 頌	十三 十三 頌	三十四 四 頌	十八 八 頌	九 九 頌	二十四 二十五 頌
----------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	--------------	--------------	--------------	---------------	---------------	--------------	-------------	-----------------



書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

東洋の論理

空と因明

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

## 凡例

- 一、本書の底本は宇井伯寿著『東洋の論理』（一九五〇年、青山書院刊）である。
- 一、本書では新漢字標準字体・新仮名遣い表記で表記した。「廿」「卅」は旧漢字ではないが、例外的に「二十」「三十」に置き換えて表記した。
- 一、書名の「空と因明」は本書刊行所が補つたものである。
- 一、仮名の踊り字は仮名に置き換えた。
- 一、読み仮名ルビを多少補つた。
- 一、送り仮名を多少加減した。例、或点→或る点。
- 一、底本では行末であるがゆえに読点を省いたと見るべきところが少なくないので、そこに適宜読点を補つた。
- 一、現今一般的に漢字表記が避けられる傾向にある下記の語を仮名表記に置き換えた（五十音順）。

雖（いえども）、苟くも（いやしくも）、印度（インド）、於て（おいて）、於ける（おける）、曾て（かつて）、茲（ここ）、此処（ここ）、悉く（ことごとく）、是の（この）、此（この）、此（これ）、是れ（これ）、之（これ）、然し（しかし）、爾り（しかり）、而も（しかも）、屢々（しばしば）、其処（そこ）、其（その）、啻に（ただに）、乃至（ないし）、猶（なお）、殆ど（ほとんど）、亦（また）、若し（もし）、固より（もとより）、八ヶ間敷（やかましく）、稍（やや）、稍々（やや）

SAMPLE Shoshi-Shinsyu.com

## 緒　言

題して東洋の論理というとき、人は東洋とは何処を指すかと問うであろう。東洋という名称はこれを用いる人によって、広狭種々な地域を指して居る。広くはアジア大陸全体を指すこともあり、ペルシア以東一帯を含めることもあり或はインド、中央アジア以東を呼ぶこともあります。狭くはインド、シナ、日本をいうこともあります。又はシナ、日本を主とすることがあります。更に日本のみを意味せしめることがある。研究対象の如何によつては、広くを指さんとしても、実際上狭い範囲に局られることがあります。時には狭く行われたものを広く見んが為に、事実以上に及ぼさんとすることがあります。かかる名稱はその地域に住する人を指し、思想を指すことになるのも自然のことであるから、シナ思想を研究する学者が儒教や諸子の説を東洋思想と呼んで居る実例を見受けますが、それはおそらく、それ等が東洋に特有などいう点に基づいていうのであろう。その東洋は地域的には主としてシナ、日本を指すものであるが、今ここでは一層広めて凡て大乗仏教の行われた、又現に行われて居る地域を指して東洋となし、そして東洋の論理と名づけることとなした。仏教の学者は仏教に東洋という名を殆ど適用しない如くであるが、ここにいう論理が仏教の根本的なもので、仏教の凡てにこれが適用せられるべきものと見るが為に、仏教の論理と名づけて然るべきを、かつて扱うた仏教論理学との混同を避ける意図もあって、特に地域的な題名を附したのである。

東洋の論理は必ずしも直ちに東洋の論理学ではなく、実際としては、空の論理である。仏教で学といえば、理論的研究又は組織よりも、むしろ実践的の行又は体験の方を主となす意味であるから、その意味ならば、東洋の論理学でもよいが、然らば一般の論理学に当るべき因明は東洋の論理学の一部に含まれて、奇異な扱

いになり又普通に行われて居る語の用法を<sup>みだ</sup>素すことになるから、決して強いて為すべきことでない。因明も実は論証学であるから、論理学を実際面に適用する為のもので、空の論理はこれをも含み得ると見て、全体を東洋の論理と呼んだのであるが、この論理は仏教においてのみのものとせずに、凡て広く何れの思想にも活用せられることが今後の思想界に貢献する結果となるであろうと考えられるものである。現今の混乱せる思想は何れの方面においても空の論理の嵌却を要すると感ぜられる。

本書の出版については文学博士渡辺模雄君の尽力によつた。深く感謝します。

昭和二十五年三月

著者

SAMPLE  
Shoshi-Shinsu.com

## 序　論

論理学を考え出して組織したのは、古代にあつてはギリシアとインドの二国においてのみであった。爾来、それが各々継承せられて発達したものである。ギリシアの論理学は、西洋において、科学や哲学の進歩発展によつて種々なる発達を遂げ、偉大な組織が現れたのであるが、インドのそれは、インド本土においては相当の発達が認められるものの、シナや我国に伝わつてはほとんど見るに足る新組織が出されて居らぬ。従つて、その起つた地を基として、前者を西洋論理学、後者を東洋論理学と呼ぶとすれば、この東洋論理学はかの西洋論理学に対して、発達進歩がほとんどなかつたといわれ得る程である。かくになり来たつた原因の主なるものは、恐らく、科学の発達のなかつたことにあるであらう。哲学の方面においては、東洋の哲学は、決して発達しなかつたとはいえないのみならず、むしろ、或る点においては、西洋の哲学に優るものもあり、又年代的には遙かに早いといえる。しかし、哲学の発達がある以上は、そこに何等か論理学の発達もなければならぬのであるが、実際として、それが認められ得ないのはこれは又恐らく方法論的の方面の発達が十分でなかつたが為であろう。更に進んで注意すべきことは、古典に対する態度である。西洋において、古典については実に克明に又正確に研究解釈せられて居るが、東洋においては、古典の研究解釈が同時に自説の發表となつて、従つて特に新しい叙述をなさなかつたり、單なる研究解釈のみに終つたり、更に、自説を論述するにおいても凡て古典を典拠となしてその埒外に出ないようになす傾向が多いから、方法論的に新生面を發揮することが少なかつたのであると考えられる。しかしこの古典に対する態度を仏教において見ると重要な点が明らかになる。

古典の研究解釈は、何れの時代としても、必ずしもこれを軽視すべきものでない。古典によつて吾々の学

的要素が満足せられ、又それによつて偉大な或るもののが得られ、人生の真相に徹することが出来得るから、學問的にも実践的にも、裨益を得るのみならず、決して單なる手段たるのみでなくして、目的的になり得るものである。従つて、又古典は各種の方面から觀察研究せられ得るもので、それによつて又その古典の有する歴史的人生的意義も闡明せられ得るのである。インド一般にかかる古典尊重の傾向が多いが、特に仏教において著しいものがあつて、為に、方法論的に新生面を開拓しない如き点も見られるのである。仏教の典籍は一般に大部のものが多いが、しかし小部で却つて含蓄的に要領を得たものも存する。例えは龍樹の中論、無著の撰大乘論、馬鳴の大乘起信論の如きがそれであるが、何れも後世大なる影響を遺した点においても注意すべきものである。中論は中觀派の聖典で、中觀派は中派と称せられ得る派として、インド大乘仏教の二派中の一派であり、撰大乘論は又インド大乘仏教の他の一派である瑜伽行派の聖典である。この二論に対すると、大乘起信論は二論の趣意を綜合した如き論典であつて、内容も決して散漫でない。仏教学者は一般に俱舍論、唯識論の如き論典の研究に奔り、唯識三年、俱舍八年の俗諺まで作つて、これを知らなければ仏教に通曉しないかの如くにも見做すが、これ等は何れも第二次的、又は第三次的の論典で、窮理に入り過ぎて居る。これ等に比すれば、以上の三論は、古典研究としては、一層恰當なものであつて、しかも種々なる方面から觀察討究せられるに備えするのみならず、仏教一般の趣意を理解するにも充分なものである。後世になると、右の三論各々に種々の注釈が造られたが、しかし本文を熟読するのがよい方法である。故に仏教の古典研究の代表的のものとなし得ると考えられる。

しかし以上の書は今これを広義の論理学の方面から觀察すると、中論のみが最も重要であつて、その他はほとんど顧みなくともよいと考えられる。中論は元來は單に中（マディヤマカ）又は中之論（マディヤマカ・シャーワストラ）と呼ばれ、又は根本之中之頌（ムーラマディヤマカ・カーリカー）、或は、中之經（マーディヤミカ・スートラ）と称せられる。時には、般若と称せられる根本之中之頌といわれる。これは龍樹の初期の著述で、頌が約五百から成り、二十七品に分れて居るが、シナでは青目（しょうめい）の註釈を有するものが伝訳せられ、

四巻とせられて行われ、中論といえば、必ずこの青目の注釈を有するものを指し、竜樹自身の頌のみを指すことは全くない。しかし、その他なお、分別明、即ち清弁、の注釈した般若灯論、安慧の註した大衆中觀釈論も存し、チベット訳には、竜樹の注釈といわれる無畏論、仏護の中論注、清弁の般若灯論が伝わり、梵文には月称の注釈を有するものが現存するが、これもチベット訳を有する。この月称のものによつて、中論の頌の梵文が知られ、竜樹自身のものを読み得るのであるが、これを漢訳中論の類と対照すると、その間に多少の出入があり、従つて他の諸注と比較しつゝ、本文批評的の研究を要するものがある。しかし、今は、大体梵文に従い、漢訳とは数句の置換、及び順序の変更を敢てして、ここに全部を口語体の邦文に訳出したから、これを以て読者自ら竜樹の書に接せられんことを望むのである。全体を中論と呼ぶのは梵文に典拠の存するものであるが、漢訳の青目釈のあるものと混ざるから、下の邦訳には殊更に、中之頌と呼んだ。根本之中之頌の根本というものは注釈に対しいわれて居ると考えられるから、これを省いたのである。

中論二十七品の明かさんとする所は空の一語にあるといえるのであって、単に空（シューニヤ）とも、空たること（シューニヤター）ともいい、後者を漢訳では空性となして居る。従つて性は抽象名詞の語尾に相当するもので、必ずしも性質などの意味でない。むしろ本性などの意味を見て、空という本性とでも解すべきである。中論が時に般若（パンニヤー）と称せられるといわれて居る如く、もしその基づく所を見るとすれば、般若經の所説となすべきで、般若經の内容は全く空を説くに外ならぬものである。空は縁起と同じであり、それは又無自性というのと同じであり、又無我というのとも同じである。従つて、中論の論理は空の論理と呼ぶべく、空をシナで空觀と称するから、空觀の論理というてもよい。観は実践を意味するから、空は決して單なる理論のみに終るべきものでない。この空の論理は必ずしも直ちに狹義の論理学と為すを得るものではなく、むしろ論理学の構成以前の直觀に基づいての論述に外ならないのであるが、論理学を廣義に見れば、これをその中に入れることも可能であろう。しかし、且下企てんとする所は、むしろ逆に、空の論理を一般的のものとして廣く見、この中に東洋論理学を含ましめて、空の論理を厳密な論法に基づかしめる

為のものとなし、以てそれを凡て東洋の論理と見んとするのである。

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

第一  
部

SAMPLE  
[Shoshi-Shinsui.com](http://Shoshi-Shinsui.com)

第一編  
空の論理

SAMPLE  
[Shoshi-Shinsui.com](http://Shoshi-Shinsui.com)

## 第一章 所謂の八不について

龍樹はその人物と著書とにおいて後世に大なる影響感化を遺したのであるが、人物としては、長い仏教の歴史の中において、後の無著と共に、菩薩の修行階位としての十地の初地に登ったとせられ、この外には何人もそこまで修行の進んだものはないとせられるが、シナにおいては更に進んで第十地にまで登ったとせられる如く伝説の進歩があつて、ほとんど仏と差がない程に尊崇せられて居るといえるし、著書としては、その教学が広汎に亘つて、仏教発達のほとんど凡ての源泉をなして居るといえる程である。しかし、その著述には後世仮託せられたものも少なくないがその撰述中の最も重要なものは中論で、従つてその註釈も多く、研究も盛んであったから、これを奉ずる一派が出来て中派、即ち中觀派、と称せられ、インド大乘佛教の二派の一をなし、シナにおいても三論宗、天台宗が広義の中派の中に入れられ得る程であるしその他の宗派も中論の影響を受けることが甚だ多い。然るに、シナでは中論は訳書のみを用いるから、その解説は、或る点においては、原文の意味に必ずしも一致せず、又原意と異なつた意味に見て居ることもある如き欠点をも含んで居る。龍樹の教学を縁起説と相対する説であるかの如く認める考え方の如きはその著しい実例である。この外にも、細かい点において從来よりも異なる見方をせねばならぬものが認められるが、それ等を考察すると、從来の解釈を補うて一層明瞭にせられ得る点もあり、又中論一部全体の見方において、ほとんど全く新しいものを見出しえるもある。空の論理の見方もその方向への一の示唆となり得よう。

中論の開巻劈頭、帰敬序として  
不滅、不生、不斷、不常、不一義、不異義、不來、不去であり  
戯論が寂滅して吉祥である縁起を説示した正観仏を、説者中の最上として、私は稽首する。

というのがあるが、漢訳ではこれを

不生亦不滅

不常亦不斷

不一亦不異

不來亦不出

能說是因緣

善滅諸戲論

我稽首礼仏

諸説中第一。

となして居るから、この前半を取つて八不と呼び、これを以て、諸仏之中心、衆聖之行処となし、また、正觀之旨帰方等之心骨となして、八不中道とも、八不正觀とも、または八不顯実ともい、極めて重要視し、人々の一切の迷を破するものとなして居る。勿論、かく解釈することも決して一概に不当というべきではないが、文面上からいえば、八不は全く縁起の形容に用いられて居るに過ぎないものであつて、何等独立の句たるものでないことを注意すべきである。漢訳の読み方は、一般に、前半の八不を独立に読み、後半をば、それに続けて、能くこの因縁を説きて、善く諸の戯論を滅す、我稽首して仏を礼す、諸説中の第一なりととなすから、因縁は、元来は縁起をかく訳した外ならないのに、如何にも、八不の因縁、即ち八不の理由又は由来という如き意味に取られ、八不の方が主たるもので、従つて、その八不の理由、由来を説いて、諸の戯論を滅絶した仏を敬礼するというような意味に解せしめることになる。しかし、梵文を参照して、これを読み下せば、

不生にして亦不滅、不常にして亦不斷、不一にして亦不異、不來にして亦不出なるによりて、

能くこれの因縁の、善く諸の戯論を滅せるを説きたれば、我は稽首して仏を諸の説く者の第一として礼す。のようにならねばならぬと考えられる。これのというのが八不を指し、説きたれば、というのは、説いたから之意になる。従つて、通常の読方の如くに八不が主とならず、却つて逆となり、因縁が主たるものになるのである。中論の漢訳文中には、縁起を、因縁と訳すのみならず、因縁法とも、又、因縁所生とも、衆因縁生とも、衆縁所生とも訳すし、更に、因縁は縁つて(prat�ya)となし縁起の縁の一字に当たられ、又、單に縁(prat�ya)の訳であることもあり、因(hera)・縁(prat�ya)とを合せて指すこともあり、且つ又、原因、理由、由来などの意味の場合もあり、極めて広意に用いられて居つて、それだけ精密でない用例を持つ

て居る。従つて、場合によつてその意味を考察せねばならぬ程になつて居るのである。

縁起は、梵文では、相依性 (*idañ pratayata*) ともいわれ、従つて相待 (*apeksā*) というと同じでもあり、単に、縁つて (*pratītya*) といわれても居る。相依性は、原語の直訳としては、これを縁として居ること、といふのであるが、これと指すのは、甲乙等の場合、その何れからも、他を指していうのであるから、そこに相互の意味を含んで居るのである。縁は依る又は待つという意味になるから、相互に依つて居ることをいう意味である。また相待の原語は元来は見廻わすの意味で、期待、要求、依拠、因が果と関係して居ること、などの意味となり、一般に、依り関係することをいい、それも相互的であるから、相待の意味となるのである。新訳では、この原語に、見るの意味がある為に、観待と訳すが、如何にも生硬な熟字である。観待にしても、待の意味が重いのである。又、縁つてといふのは縁起の縁であつて、単に縁といふ場合はそれが名詞となつて居るのである。此の如くであるから、縁起といふのは凡て相依相待の相關関係を意味するに外ならないのであって、如何なるものも孤存独立して、他との関係のない如きものは一もあることなく、凡てはことごとく関係の状態のみと見做すことである。縁起の特質は、彼があるときに、これがあり、彼が生ずるから、これが生ずる (*asmin sati idam bhavati, asyo tpadat idam upadyate*) という十二因縁の順觀をいうて居る型の文であるが、これは同時に増上縁 (*adhipati-pratayaya*) の内容でもある。増上縁とは一事物に、積極的に、又消極的に、縁となって、関係して居る点をいうものである。この縁起を形容して、八不といい、または、戯論が寂滅して居るとなし、更に吉祥であるとなすのであるが、八不は生滅断常、一異去來の八種の考え方の否定であり、八種は人々の考え方の無量万種であるのを、ここで八種に要約したに外ならぬとなす意味であるから、八種の立言は凡て戯論、即ち無義非理の言論、たるに過ぎない。然らば、八不は縁起に対する凡ての表現、もしくは思慮をことごとく否定遮遣する意味で、そこが戯論の寂滅であつて、積極的にいえば、即ち吉祥である。何故に八種に纏めたかについては恐らく、この八種が理論的の考え方の主たるものであるという点に基づいたものであると見られる。八種は全く二句四類になつて居つて、二句は相対的のもの、四類は

それを集めたものに過ぎぬから、凡て二句が主であり、相対に考えて居ることである。中論の全篇を通じて、一事を論ずるにことごとく相対觀念又は相対表現となして居るから、これ即ち吾々の実生活が全部相対界に在ることを表わして居るといえるのであり、その相対界を撮要的に四類に括つたのであると見える。二句は凡て一が他を予想し、他は一に基づき、相依り相待つ関係になつて居るが、生滅と去來とは主として時間的、斷常と一異とは主として空間的であるといえよう。しかし、何れも表面が時間的で裏面に同時に空間的を含み、表面が空間的で、裏面に時間的を有すると見るべきであろう。四類の中、生滅は変化無常に外ならぬことで、経験上極めて一般的のことであるが、生じてそのままと見れば、それは常住となすことに帰着するから常見であるし、滅してそのままとなせば断無となるから断見に陥る。一異については、経験的には異が認められるのであって、一は多少の思索を経なければ考えられないであろう。生を見、常を見れば、そこに異を考えざるを得ないが、滅と断とを見れば、凡ては「に帰することが考えられて、従つて一切を一となすに至るであろう。来と去とは一切のものの往来運動をも指し、又第一原因の如きものから來たり、又それに去ることにもいう。出は去に外ならぬから、去來と用いるが、梵文に順序の整わない点の見えるのは、原文がもと詩であるから、語の長短韻律の関係に由来するものである。此の如く見ると、八種は日常経験のそのまゝの見方と又多少思索を経ての見方とを含んで居て、これで凡ての見方を包括せんとするのであり、そしてこの凡てを否定するのであるから、吾々の思慮と表現との凡てを遮遣抛擲する処が實性、即ち諸法實相、に適う所以となすのである。言語道断、心行處滅、即ち言詮不及、意路不到、が法の實性を現わす所以とは蓋しへ何を意味するか。そこに、問答往復し微积返難して空義を明らかにして来る空の論理が展開して来ると考えられるのである。

## 第二章 言語と物

吾々の言語は恐らく最初は事物の名称として発せられること、幼児の場合の如くであろうが、しかし、反対に、感嘆詞又は動詞が最初であるとも見られよう。また、名詞は凡て動詞から起ると主張せられたこともあるし、必ずしもそうとは限らずして或るものは動詞から、地のものはもともと名詞として起つたとも主張せられたこともあるが、これ等の議論は何れが正しいものであるにしても、文章の形式においては名詞が多いから、言語というのをそのまま物の名において考へることが多い。然るに又物の名称は言語と事物との先天的常住不变の結合関係に基づくとなす論と、全く便宜習慣的のもので、何等先天的に常住不变の関係があるのでないと論ずる説がある。吾々の経験でいえば、吾々は既に言語が一定の用法意味の下に用いられて居る社会に出生したのであるからその点では言語と事物との関係は先天的であり、また吾々の子孫も此の如き用法意味の下に用いて行くから常住不变であるが、遡って起原を考えると、現今の常住不变をそのまま過去に押し遷せば、前者の説となるし、又事物と名称との間に種々なる事実上の不一致相異の存するのを見れば後者の説になるであろう。事物の名称は、その事物より見れば、一種の符号に過ぎないものであつて、決してその事物の真相を現わして居るものでない。抽象名詞は如何にもよくその本質を伝えて居るかの如くに考えられようが、しかしこれとても決して完全に凡てを表現して居るのではない。故に、言語とその意味内容とは一致して居ない。著しい例は、同一物でも時により、又特に處によつて名称言語を異にし、浪速のあしは伊勢のはまおぎであり、世界の他の何処にも、あし又ははまおぎという名称はない。仏教の書には、よく、もし火という名称が全く火という实物と同一ならば、火と発音した際には口が焼けるであろう、というて居るが、一般に言語は符号に過ぎないもので、その内容意義と実質的の結合関係のあるものではない。勿

論事物の名称は、それぞれ語源的に研究すれば、その事物の特質なり何なりに基づいて作られて居るであるが、それにもしても、言語名称は表現の形式のみのものであることに変りはない。故に、これを仮と呼ぶが、仮を又仮名、仮立、仮設、施設などという。元来、ラジニヤブティという梵語を訳したもので、ラジニヤブティは知らしめる、表わす、教えるなどの意味で、これを名づけられる事物から見て、仮などと訳すのである。仮がそのまま真とはならないから、言語の表現は借物に過ぎぬことを注意して居るべきである。

然るにインドの考え方では、言語は同時に概念、観念を意味する。勿論、言語は観念の現われる一形式に過ぎないがこの末のものを以て本のものを代表せしめて、言語は思慮、思惟を現わすと見、以て言語、心行と掛け、言詮、意路と対せしめる。そしてこの概念、観念の構成については、多数同類の事物の中から、共通の属性を抽象し、特殊の属性を捨象することによるとせられ、これを通常遮して詮わすというが、場合によつては、遮のみのものもあつて複雑になつて居る。しかし、更に考察すると、この捨象の方面のものが重要な要素となつて居るものであつて、隠れて居ながらも、実際は大なる働きをなすのである。白の概念は凡て白ならざるものを捨象して出来上るが、白ならざるもの的支持において立つて居るのであるから、白は非白との相待関係によつての白である。この点は、無分別現量から有分別現量となる場合を見れば、一層明瞭になる。分別は概念作用のことであるから、概念以前の單なる感覚が無分別現量である。漠然と眼前に白色らしいものを見た如きが無分別現量で、それが何か白い物と判り、進んで、これは白い物であるとなり、又、これは白い紙であるとなれば、これ即ち有分別現量で判断になつて居る。白らしいものが白い物となる間には相当の心的活動があつて、非白と対照選択せられて居るし、白い紙となるには紙ならざるものが選択に入つて複雑になつて居る。白と非白、紙と非紙などの間を彷徨した心作用が決定して、遂に白、白紙となつて、ここに有分別現量が成立するのであるが、概念、観念の構成確立には既に判断が働いて居るから、概念よりも判断の方が前であるともいわれることになる。かく矛盾概念の役割は實際上大なるものであるが、し

かし常に裏面に入つて居るから、一般には、これを見なくとも扱い得るのである。殊に言語に表現する場合には、単に白とのみ、又は白い紙とのみいわれるに過ぎないが、これを概念、観念として見れば、非白と相対しての白なることが判るから、言語の上で論ずる場合にも精密には、この点を考えねばならぬのである。概念、観念を離れた言語は到底考えられない。しかし、かかる概念、観念の場合にもまたこれ符号たる性質を免れないものであつて、実質を現わして居るのではないから、従つて、これ仮たるものである。仮は一般に実質がなく、実体を有しないから、無自性である。既にかく白は非白に相待して白であるとすれば、これが即ち縁起に外ならないのであって、一見独立の白概念名称すらが全くこれ縁起の上のものであることが判る。吾々の用いるものが縁起であるとすれば、その内容意味をなす事物もまた縁起の上の事物に外ならないことが知られ得る。故に、言語思慮の縁起の世界と事物実質の縁起の世界との、いわば、二重の世界が現われて居るといえるのであって、事物実質の世界は即ち離言の法性である。前者に拘泥せずに、直接に後者に入らしめんとするのが中論の趣意である。

### 第三章 空の論理と形式論理学

中論における空の論理は如何にも形式論理学の法則に遵じて論ぜられて居るが如くに期待せられるが、議論を形式的に観察すると必ずしもそうでない。種々なる場合を見るに、先ず一事を論ずるに必ずその矛盾対立となる概念又は事象を取上げ、以て両者を破し、更にその何れかの「一」を両のものとなして破し、又は、複雑な要素的なものに分解して「一」を破する型を取るのが一般的である。故に形式論理学にかかわって居るのではない。しかし、形式論理学から見れば、如何なる扱いになつて居るかという点を考えて見る要がある。行の対究第十三の第一頃に、

第二編  
因明の論理

SAMPLE  
[Shoshi-Shinsui.com](http://Shoshi-Shinsui.com)

## 第一章 因明とは何ぞや

仏教において、古く、インドの一般学術を内明即ち仏教一般の学と、声明即ち文法音韻等の学と、医方即ち医術、薬物の学と、因明即ち因といわれる媒概念の学と、工巧明即ち工業工芸の学、との五明に分ち、内明は仏教からいえば仏教一般、インド一般としては、ヴェーダその他の哲学等の学であるとなし、七歳以後これ等の凡ての学習を始めるとせられて居るが、この五明はインド一般に認められて居たものではなく、主として仏教家のみのいうて居ることであると考えられる。明は詳しくは明処といい、略して明と呼ぶのであり、シナでは、明は闡明の意味であるとか、智の異名であるとか解釈するが、闡明は訳字に捉われた解釈たるに過ぎぬ。明は無明の明と同じで、知の意味であるがここでは学の意味、従つて明処は学科の意味である。因明を、因明学者は、因を明らかにするものの意味と解するが、これはむしろ誤解で、実は因に関する学、即ち因の学というのが眞の意味である。因は論理学でいう媒概念の名で、元来は理由とか根拠とかの意味である。媒概念は中辞ともいわれるが、三段論法でいえば、最も重要なものであるから、それを指す因という名で代表せしめて、全体を因に關する学と呼んだのである。

しかし、因明は直接に三段論法の如き推理を指すのではなくして、全く論証を指して呼ぶ名である。論証は推理の應用であつて、方法論に属し、対者をして主張者自身の主張を承認せしめる手段たるものであるが、因明も論争の具で、悟他の効果を収めるのを目的とするとせられる。三段論法の推理は前提が先に与えられて居て明らかであり、その中に含まれて居る結論断案を引出すことを主となすが、論証は已に断案が知られて居て明らかであり、それに理由根拠を与えて、それを成立せしめるを主となすのである。因明でも最初に断案に当るもののが示されて居て、これを宗と称し、これに直接の理由根拠を与えるが、これを因と名づけ、

更に一般原則を与えるが、それを喻と称するのであるから、これ全く論証である。因明には必ず反対者が予想せられて居るし、しかもその反対者は、最初は、宗を承認しないものとせられ反対論を抱き又は主張するとせられるから、因明は論争の具で、しかもこれによつて承認せられるに至るから悟他の効を取めるのが目的である。悟他の効を取れない場合は誤りとせられるのである。かかる論証は推理を基礎となすことは勿論で、推理を一般に比量と名づけ、この比量を広義に解して、為自比量又は自比量と、為他比量又は他比量とに分ち自比量は自己の為の推理で、必ずしも他に知らしめ、他に承認せしめる為ではないから、これが三段論法の如き推理であり、他比量は他の為の比量で、他に悟らしめ承認せしめる目的のものであるから、これがまさしく論証である。故に比量というは論証をも指す。

三段論法は、所謂帰納法を説く学者によつて、大小前提中に含まれて居る断案を引き出すに過ぎないから、何等新知識を得させるものでなく、結局は循環論法たるものであるとせられるが、しかし、知識を明確ならしめるものであることは疑うに由なく、単に含まれ又は予想せられて居るのみの断案を明らかに出す点では、これ一種の新知識を得させるともいえるであろう。これに對して論証は明らかに新知識を得せるものであるから、因明もまたそうであり、その点において知識論として重要なものであるといわねばならぬ。この新知識を得ることは、論証を、反対者の承認を得ることとせずに、自らにおいて確知する為の証明として見れば、自ら新知識を得て、これによつて知識を拡大することになるのであるから、一般知識論として扱い得るのである。然らば、因明の全体はこれを知識論と見做すを得るし、真理の探究確立の方法と見るを得るのである。

しかし、因明には古因明と、新因明との別があつて、兩者はその論理学的の性質を異にして居る。古因明は六派哲学の一たる正理派の初期の説、仏教の因明の初期のもの等で、その論証は全く比論の範囲を出ないものであるが、新因明は世親に始まって、陳那に大成せられたもので、全く演繹的の論証である。正理派は論理学的研究を専門となす学派であるが、演繹法に通ぜず、直接推理の換質換位を知らずして、黒雲が漲れ

ば雨降る、ということから黒雲がないから雨降らない、というのが正しいと強弁する程度に始終し、中頃、陳那の新因明に影響せられて、演繹法を採用するに至つた。又古因明は五分作法を取り、論証を宗、因、喻、合、結の五段に組立て、新因明は宗、因、喻の三段に組立てる三支作法を取り、合と結とは不要であるとなすが、正理派は演繹法を採用した以後にも、合結二支の欠くべからざることを説いて居る。因明は凡て因において、その主辞を省いて、賓辞のみを出すを慣例となすが、これはその主辞が宗主辞と同一である為に、繰返しを避ける目的で、便宜上、省略したまでのこと、決して省かざるを得ない理由などは毫もないことである。しかもこれを省いた為に、合において、宗主辞と因、即ち因賓辞、とを結合するのであり、従つて、又結において宗を再説するのである。簡潔を要すべき形式において、かかる重複を敢てし、簡潔を犠牲となすのは、合結をいわないと何となく落付きがないという事以外には何等の理由もないことであるから、遵奉するに足らぬのであるが因襲上、五分作法を取つて居るのである。世親も演繹法に拠りながら五分作法を用いて居たが、陳那が初めて合結二支の論理学的に不要なことを指摘して、以て三支作法となしたのである。陳那の新因明はインド論理学史上の革命とも称すべきもので、爾來何れの学派でも、いやしくも論理学を説く以上は、陳那の説を採用しないものは見出されない。唯、採用することを公言せずに、しかも徒らな非難攻撃などを加えて居るのみのことである。この陳那の三文作法を示せば、次の如くである。

宗 声は無常なるべし。

因 所作性なるが故に。

喻 諸の所作性のものは経験上凡て無常なり、譬えば瓶等の如し。

諸の常住なるものは経験上凡て非所作性なり、譬えば我の如し。

三支作法は三段論法の順序を逆にしたものに當るが、宗は未論証であるから所立又は所成立、即ち論証成立せらるべきもの、と称せられ、命題として、邦語で、なるべし、と言詮わすのであり、因は理由句に言詮わし、喻は、詳しくは、同喻と異喻とを並挙することになつて居るのである。声は無常なるべし、は梵語と

しては、無常声 (*anityah śabdhā*) とのみあって、これで、声は無常なり、というのである。文の構成では、賓辞が前に、主辞が後にあるって、しかも、繫辭は言詮わされて居ない。故に一般的には、無常なる声とも読めるし、又そう読んでも決して誤りではない。しかし、文にしなければならぬから、邦訳では、そこに繫辭を入れて読むことになるのであり、声は無常なり、でも差支ないものである。繫辭は字義通り二つの概念を結付けるものとせられるのであるが、無常声という場合には、二概念が結合せられるのではなくして、声という一概念が、無常という概念によって、制限確定せられて居ることを表わすのであり、無常なる声以外のものから簡別せられ、従つて、直接には、常住な声と相対するし、広くいえば、常住な一切のものから区別せられる。故に無常な声であつて、常住な声でなく、又声の無常であつて、他のものの無常ではないことを表わす。かく無常からも声を制限差別し、声からも無常を制限差別するのであって、これを互相差別といふ。即ち最初から一つの概念であつて、決して二つの概念でなく、その一つの概念が分れで判断命題となるのであることを表わし、二概念の結合とは見ない。故に、もとの無常声の一概念を明確に成立せしめ、一般に承認せられるものたらしめるのが因明であるということになる。無常を一般に法 (*dharma*)、声を有法 (*dharmin*) と称するが、この場合の法は性質 属性などの意味である。従つて有法は法を有するものの意味。しかし、無常がたとい属性などでなくして、名詞であった場合にも、因明としては、これを法と称する。故に、簡単にいえば、法、有法は因明では位置によつて定まつて居るのであって、一般法相上で事物名称の意味内容によつて法、有法を決定するのとは異なつて居る。恐らく、因明でも大多数の場合に、属性が、実例上、挙げられるから、法と呼んだのであるが、実例としては属性でなくして名詞のこともあるから、遂には位置によつて定めて、それを法と呼ぶとなすことになつたものであろう。たとい属性であつても、演繹法たる関係上、外延的に扱うから、無常ならばこれを無常なものと見做すのである。一般に、無常なもの全体のことを同品と称するが、同品は声をも、またすべて他の無常なものをも包括して居る。しかし今の論証としては、声の占める範囲の無常が直接に必要なのであって、それを確立する為に、同品を立てて、間接的

から直接的に進んで論証を成立せしめんとするのである。次に因は宗に対する直接の理由根拠を示すものであるからこれを理由句に言詮わすのであり、しかも論証せんとする目的物、即ち声、に何人といえども、必然的にしかも内含的に結合しつつあると承認する性質、即ち属性、を挙げる所以である。故に、因は立者、即ち主張者と、敵者、即ち反対者、とが共に許すもので、これを立敵共許といい、宗が初めは一許一不許、即ち立者が許し、敵者が許さないものでなければならぬとの異なる。しかし宗も後には共許になるべきで、ならなければ、その論証は無効であり、無効に終るものをして立者の誤りである。次の喻は、喻体と名づけられる命題の部分と、喻依と名付けられる実例の部分とから成り、しかも前にある同喻と、後にある異喻との二つを挙げる。通常よく知られて居る場合には、同喻の一つのみを挙げるのが普通であり、又しばしば喻依のみを挙げることもある。喻依も一つ挙げることもあり、二つ並挙することもある。喻は一般原則を言詮わしたもので、大前提に当るから必ず全称命題で、従つて立敵共許は勿論、他の人々も承認するものであることを要するのである。喻体のみいえば十分である如くであるが、喻依を挙げる所は喻体の基づく経験的の実例であつて、そこに帰納的の性質を含んで居ることを示すのである。同喻の場合には、実例は多数あるべきで、その中の任意の一をあげるから、特に等の字を置いて、なお多数あるを表わし、異喻の場合には、矛盾の場合をいうのであるから、唯一つのみで事足る為に、等の字を附せずに、一つのみを挙げる。しかし等の字を附する事もある。即ち同喻と異喻とは互に矛盾関係となつて居るのであつて、両者の間に換質換位が存するのである。換質換位のことを義準と称する。故に同喻は先因後宗、即ち因にあるのを先に、宗にあらるのを後に言詮わす命題で、異喻は先宗後因である。此の如くにして、三段論法に当てていれば、喻は大前提に當り、因は小前提、宗は断案に相当するのであり、この外には何等の命題を要しない。合は、前に、因において主辞を省いた為に、その主辞、即ち宗主辞と、因との結合を言詮わすから合と称するのであって、前に勝手に省いて、後にこれを言詮わす如き重複のものであり、結は結論として、宗を繰返すのであって、何れも理論上必要のないものである。そして以上の三支の間では因が最も重要で、全体を代表し得る程のも

のであるが、度々言つた如く、主辞を省くが為に、これが宗主辞の賓辭たることを明らかにする為に、因の三相の第一相として遍是宗法性をいうに至つたのである。そして、第二相として、同品定有性、第三相として異品遍無性をいい、順次に喻の中の同喻と異喻とに言詮わされたものとなして居る。遍是宗法性の遍は包摶又は従属の意味で因即ち因賓辭が、宗主辞、即ち補うて言詮せば、因主辭、を包摶し、又は後者が前者に従属することをいい、是は助辭、宗法は宗賓辭の意味で、単に宗法といえども、宗の眞の賓辭と、因即ち因賓辭とと共に指すが、前者の時はシュウホウと清音で読み、後者の場合には、シュウボウと濁音で読む。今は後者の場合である。性はことの意味。故に第一相は、宗主辭を因において省いた為に、因としては実はそれを補わねばならぬことを言詮わしたものである。第二相同品定有性は因が宗同品の中において必ずその一部を占めて居るべきこと、即ち宗賓辭の同品中に含まれて存せねばならぬことを要求する規則である。第三相異品遍無性の異品とは同品と矛盾する凡てのもの、即ち外延的に同品以外の凡てのものを指し、従つてこの第三相は因が同品以外に少しも関係しないことを要求する規則である。しかし、精密にいえば、因が同品中に全部包摶せられて居れば、異品に逸出することは全く無い道理で、従つて第二相が満足せられて居れば、当然第三相は充たされて居るし、又因が異品に全く存在しない時には、必ず同品の中に全部含まれて居ることは必然的であるから、第二相を犯して居ることは絶対に無い。同品と異品とは純粹に矛盾関係であつて、全体を二分し、中間を存せしめないものであるからである。無常のものが同品ならば、これ以外は凡て異品で、即ち常住のものであり決してその間に常住でも無く無常でもない如きものは存しない。大小や長短の如き、中を容れ得る反対概念とは異なつて居る。この点から考えて見ると、第二相と第三相とはその何れか一つが守られて居れば十分であつて、決して二相が共に挙げられて居なければならぬと云うべきものでなく、第二相が充たされて居れば第三相は必ず守られて居るし、又第三相が守られて居れば第二相は当然充たされて居るのである。然らざれば何れも正しくないのである。故に、二相を必ず挙げねばならぬとなす如きは、却つて二相の正確性に疑いを挿む如きもので、贅言であるとも云うべきである。従つて又喻において同

喻と異喻とを併列するのが正式であるとなすのも、却つて同喻なり異喻なりの正確性を否定するが如きものである。即ち、喻においては実は同喻、異喻の何れか一つを具すれば、それで事足るのである。新因明は簡潔直截を主となすが、その中には此の如き多少不必要的ものを必要視することもあるのである。かかる例はなお他にも存する。

此の如き因明論証の起る所以とその経過進行とを考察するに、初め無常なる声というのは、既にこれ間接有分別現量となって居るから、概念作用の加わったものから出発するものであることが判る。現量は感覚知であるが、正理派は現量を以て言詮わすを得ないもの、疑いのないもの、決定せるものと定義して、概念作用の加わる以前のものを指し通常これを直接無分別現量といい、新因明は現量を以て分別を除いたものとなく、分別は凡て概念作用を指すのである点で、同一趣意になつて居る。然らば間接有分別現量は如何といえど、正理派はそれを声量、即ち聖教量、と譬喩量との中で説き、新因明はそれを直ちに比量となすのである。無常なる声の直接無分別現量を求めるに、唯單に聞えた声のみである道理であるから、無常なる声といえど、聞くという経験上の言で云うも、<sup>また</sup>已に間接有分別現量なることは明らかであるが、しかも無常と限定して居る以上は、そこに比量推論の加わつて居ることも見逃がせない。従つて常住なる声と対立して居るのであって、そこに論証を要する点が存するのである。かく論証を要するとすれば、無常なる声というのが、声は無常なり、という命題になつて來なければならぬ。即ち無常なる声という一概念が二つに分れて繫辭が加わることになるのである。因明としては、繫辭はないにしても、二つの概念となつて居ると認められて居るのである。しかも声は無常なり、の立言となる為には、所作性、即ち作られたもの、ということも、<sup>また</sup>已に必然的に立者によつては、認められて居るのである。それは自比量、即ち推論、によつて認められたのであって、今はその自比量のものを、他比量、即ち論証、の形に立てて來たのである。論証としては、声にある所作性という因は敵者も当然認める所である。他の例を取れば、彼の山に火あり、という宗を提出するには、立者は、予め既に、彼の山に煙があるから火があると推論して居るのであり、それは又竈などにおいて、煙

と火とが不相離に結合して存することを経験上確知して居るのが根拠となつて居るのである。故に、声の場合でも、所作性であるから無常であると既に認めて居るから、それを宗と因とに言詮わしたのである。然らば、論証を成立せしめる最重要なものは、諸の所作性のものは経験上凡て無常なり、という喻体であるといわねばならぬ。即ち大前提であることになる。喻体たる大前提は、経験的には、直ちには判らないから、それを助ける為に、任意の一例を挙げて喻依となし来るのである。従つて因の第二相が論証の直接の根拠たるものである。更に明確ならしめる為に、異喻の喻依も必要となることも蓋けだし当然である。

因明には命題の研究が比較的に少なく、それすら、これを説くとしては、ほとんど宗においてせられるのみである。古くは全称、特称の別もいわれず、肯定、否定も説かれないが、後世の注釈者になると、全分、一分といい、また表詮、遮詮というて居る。古くはほとんど凡て全称肯定命題のみで、特称命題を扱わず、また否定命題もこれを換質して肯定となすのが通常である、これはつまり普遍的のものを扱うのみで、制限的の特称の場合を考えないことに基づくのである。

最後に、因明という名称の代りに正理ともいうが、因明は大体論証に関する凡ての事柄、即ち論証が論争として行われる場所、条件、規則、更に誤謬論などの一切を含めて呼ぶことが多く、単に論証のみを呼ぶことはほとんどないのに正理はニヤーヤ (nyaya) の訳語で、因明の如く広くを含めても指し、また推理、論証のみをも指す。故に、因明と正理とを並び挙げて用いても、必ずしも重複の誤りに陥るのではなく、つまり因明学科中の推理論証に関するものを指すことになるのである。陳那の著述に因明正理門論とあるのがその例である。

## 第二章 因明の論理と空の論理

竜樹の著書の中に廻諍論 (*vigraha-vyāvartanī*) があつて、漢訳とチベット訳とに存し、梵文の書にもしばしば引用せられて居るが、大体は一切法皆空の趣意に依て、正理派の量論を破し、中論の頌をも用いて居るから、竜樹が正理派の説を知つて居たし、推論論証に通じて居たことを知らしめるものである。然るに、正理派の学説全体を述べて居る正理經には又この竜樹の破斥の言を載せて居て、竜樹と正理經との年代は何れが前であるか不明ならしめて居る。しかし、これは実は正理經は先ず暗誦口伝的の簡単なものであつたのであるのが、竜樹はそれを知つて破し、後に正理經が現形の如くに編集せられ文字にせられる時に、竜樹の破斥をも挙げて、反駁的に述べたものであると見れば、この間の関係が理解せられる。かかることは他にも例がある。これに依つて、竜樹の時代、即ち西紀一五〇一二五〇年代には、インド一般に推理論証の学の流行したことを探り得るが、竜樹の空の論理はこれ等の推理論証を凡て含めて、根本的に、一切を空の上に立てるとなして居るのである。即ち空の趣意に準じ、空義を根拠となすならば、推理にしても、論証にしても、採用せられ承認せられることになるが、然らずんば、凡て排斥否定せられざるを得ないとなすのである。廻諍論の中には、中論に存する一頌、即ち、もし俗諦に依らずんば、第一義を得ず、第一義を得ざるときんば、即ち涅槃を得ず、というのを仏の説いた頌として引用して居るが、中論ではこれは仏の頌ではなく、又他からの引用とも見えないから、竜樹自身の作った頌であると考えられるものである。廻諍論は引用したものであるから、恐らく、慣例の如くに、原文に、言われたるが如し (*yathoktam*) などとのみあつて、中論に云わく、などの言が省かれて居た為に、訳者がこれを仏がと補うて、仏の言った頌となしたものであろう。これによつて廻諍論が中論以後の作なることが推定せられるが、この俗諦というのは世俗の語言法で、月称の

註釈のいう如く、能説と所説、能知と所知等を特質とするもの (*abhidhāna-abhidheya-jñāna-iñeyā-ñādi-lakṣaṇa*) で、これを許さなければ、第一義の真諦は説示せられないもの、説示せられねば真諦は証せられないし、証せられなければ、涅槃を得るに由ないのであるから、世俗の語言法を正確に用うることは欠くべからざることに属する道理である。これを正確に用いて他に承認せしめ、他をして悟らしめるには因明正理に若くはない。故に、空の論理の適用には因明の論証は必然的に結合して来ねばならぬと見るべきである。竜樹も、もし、因明の論証法を知つて居たならば、しばしばこれを用いたであろうと考えられるが、竜樹の時代には、なお未だ新因明の如きは、発見せられて居ないから、これが用いられて居る所以はなく、又、正理経の説く論証では、五分作法の性質上、余りに厳密でもなく、また冗漫であるから、正理経においてすら、通常充分には用いられずに、しばしば三分などが用いられて五分は用いられて居ない程であり、従つて、知つて居ても、これを使用しなくとも無理はないといわねばならぬものであるし、用いなくとも、空の論理の性質からいえば、止むを得ないのである。空の論理は全く論理学の構成成立以前の直觀に基づき、直觀を展開した論理であるからである。

廻諍論が引用する中論の二諦に関する右の頃の意味は、俗諦としての世俗の語言法によつて説くでなくば、真諦は説示せられるを得ないし、真諦第一義を悟らなければ、涅槃は得られないというにあるから、語言法に依つて説くのは言説の手段としての俗諦と真諦との二諦であつて決して俗諦のみに限ることは無く、従つて、二諦の適用に依つて真諦第一義を得るのであり、衆因縁生法に対して、空と説くと、その空に對して仮であるとして空亦復空と説くとが、即ち真諦第一義の中道に悟入し、涅槃を得しめることになるというのである。ここでは、真諦第一義は真実の理の名であり、従つて理境であると見られ得る。ここに悟り至るまでに、俗諦真諦の二諦が用いられるから、それが言教の二諦であつて、しかも包括して俗諦とも称するのであること、俗諦に依らずんば云々で明らかである。故に言教の二諦は自性有論者としての吾々の見方、考え方順応しての説く仕方と、皆空無自性の真実の理に準拠しての説く仕方とである。従つて有と説

第二部

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

中

論

竜  
樹  
著

SAMPLE  
[Shoshi-Shinsui.com](http://Shoshi-Shinsui.com)

## 中之頌

### 縁の討究 第一

不滅、不生、不斷、不常

不一義、不異義、不来、不去であり、

戯論が寂滅して吉祥である縁起を

説示した正覚仏に説者中の最上として私は稽首する。

一、諸の有体は如何なるものでも、何処にあっても、何時でも、

自からも、<sup>じ</sup>

他からも、自他の二からも、更に無因からも、生じたものとして認められるものはない。

二、諸の有体の自性は縁等の中には認められない。

自性が認められないから、他性も認められない。

三、縁は四種ある。因縁と所縁縁と次第縁と

又増上縁とであつて、第五の縁はない。

（果を生ずる）作用は縁を有するものでなく、作用は縁を有しないものでない。

縁は作用を有しないものでなく、又作用を有するものでない。

五、これ等のものに縁つて（或るもののが）生ずると、これ等のものが縁といわれる。

これ等が未だ生じない間は、どうして非縁でないのか。（縁一般）

六、無の物に対しても、又、有の物に対しても、縁は立てられない。

無に対するは縁は何ものに属するか、また有に対するは何の用か。（縁一般）

七、有の法も無の法も、有で無な法も、なお未だ生じない時に、

どうして能生の因があるのか。此の如くであるから、因は立てられない。（因縁）

八、この有の法は無所縁であると説かれる。

今、かく、法は無所縁であるに、更にどこに所縁があるか。（所縁縁）

九、諸法がなお未だ生じない時には、滅は可能でない。

已滅においては何の縁が立つか。故に次第縁は立てられない。（次第縁）

十、無自性である諸の有体には存在性はないから、

彼があるときにこれがあるということは可能でない。（増上縁）

十一、個々と一般との何れの縁においても、その果はない。

然らば、諸縁の中に存しないものが、どうして諸縁から生ずるか。

十二、今その無がこれ等の縁から生ずるとすれば、

どうして果は非縁からも生じないのか。

十三、果は縁所成であり、諸縁は非自成（即ち無自性）である。

自所成でないものから生ずる果がどうして縁所成であるか。

十四、故に果は縁所成でなく、非縁所成でない。

果は非有であるから、どこに縁と非縁とがあるか。

## 去と來との討究 第一

一、先ず、已去は去らない。未去も全く去らない。  
已去と未去とを離れた現去もまた去らない。

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

因明正理門論

陳那著

## 序

能立と能破との義の中の、眞実を簡持せんと欲するが為の故に、斯論を造る。

# 第一 能立及び似能立

## 第一章 他比量

### 第一節 能立及び宗

宗等の多言を能立と説く。 これの中にて、唯自分の意にのみ隨うて、樂うて所成立と為すを説いて宗と名づく。 かの相違の義の能く遣るものに非ず。

#### 甲 能立

宗等の多言を能立と説くことは、宗因喻の多言に由つて、他の者に未了義を弁説するが故に、この多言を論式等において、説いて能立と名づくるなり。又一言を以て能立なりと説くは、総じて一の能立性を成ざることを顯わさんが為なり。これに由りて、応<sup>まことに</sup>に、闕くる所あるに随つて能立の過と名づくと知るべし。

#### 乙 宗

これの中にてといふは、論端を起すの義なり、或いは簡持の義なり。これの宗等の中なるが故にこれの中にと説くなり。言う所の唯とは、これ簡別の義なり。自分の意にのみ隨うてとは、不顧論宗を、自分の意にのみ隨うて、立つることを顯わす。樂うて所成立と為すとは、樂うて能成立性と為さざるを謂う。もしこれと異なるものを所成立なりと説かば、似因と似喻とも、応にまた宗と名付くべければなり。他の立宗の過失を

離れたるを顕わさんが為の故に、かの相違の義の能く造るものに非ずと言ふ。

### 丙似宗

(一) もし相違の義に非ざる言声に遭らるるものならば、一切の言は皆是れ妄なり、と立つるが如し。(二) 或いは先所立の宗義と相違するものならば、勝論者が、声を立てて常と為す、が如し。(三) 又、もし中において不共通なるに由るが故に比量あることなきも、極成の言と相違する義の為に遭らるるものならば、懷兎は月に非ず、有なるが故に、と説くが如し。(四、五) 又、有法において、即ちかの所立(即ち法)がこの極成の現量と比量とに相違する義の為に遭らるるものならば、声は所聞に非ず、瓶は是れ常なり、等と成立することあるが如し。

### 丁宗因相違

諸師が説いて、宗と因と相違するを宗相違と名づくと言ふは、これは宗の過には非ず。この中においては、声を立てて常と為すを以て、一切は皆これ無常なるが故に、(と)いう因はこれ喻にして、方便して、悪しく異法を立てたるものなり。喻に合すれば、一切に非ざるが故に、というが因となることを顕わすに由ればなり。この因は声の中に有なるには非ず、声は一切の中に攝在するを以ての故なり。或いは、これ所立の一分の義なるが故なり。この義は、不成なれば、因の過夫と名づく。喻にもまた過あり。異法喻は、先に宗の無きを顯わし、後に因のなきを説くものなるに由り、応<sup>まことに</sup>に是の如くにして、無常なるは一切なり、と言うべく、これ一切に非ざるが故に、に非ざるを謂う義なればなり。然るに、これを、一切は無常なり、と倒説す。これの故に、この中の喻にもまた過あるなり。是の如く、已に宗と及び似因とを説きたり。

## 第二節 因及び似因 甲 総 説

因と似因とは多くはこれ宗法なり。これの差別の相を今當に顯示すべし。

宗法は同品において、謂わく、有と非有と有非有とが、

異品において各々三なり、有と非有と及び有非有となり。

## 乙 宗法、即ち因

(問) 豈に縊じて樂える所成立なるを以て、主賓両辭を合して、説いて、宗と為すにあらざらんや。云何ぞ、この中にて乃ち宗と言うは、唯、有法のみを取るや。(答) これは失あること無し、その総の声は別においてもまた存するを以てなり。焼けたる衣と言うが如し。或いは、宗という名にして、唯、法のみを詮わすこともあり。宗法という場合の如し。ここに宗法は、唯、立論者と及び敵論者との決定して共許するもののみを取る。同品の中に有と非有と有非有ともまた復是の如し。何を以ての故に。今、これは唯、証了因のみに依るが故に、唯、智力に由りて所説の義を了するのみにして、生因の由りて能く用を起すが如くには非ざればなり。(問) もしかば、既に智を取つて了因と為す、この言は便ち能成立の義を失せん。(答) これもまた然らず。本極成せしものを憶念せしむるが故なり。この故に、この中にては、唯、彼此が俱に決定して許す義のみを取るを、即ち善説と為すなり。

## 丙 不成似因

(一) これに由りて、もし彼此が其許せざるものを取りらば、決定して宗法には非ず。声はこれ無常なり、眼の所見なるが故に、と成立することあるが如し。(二) 又、もし敵論者が同じく許さざるものならば、声頭論者に対して、所作性なるが故に、と立つるが如し。(三) 又、もし猶予ならば、烟等に於て疑惑を起す時にても、彼處に大種和合の火あり、烟を現ずるを以ての故に、と成立するが如し。(四) 或いは、この處において、有法不成なるは、仏教者に対して、我はその体周遍なり、一切處において樂等を生ずるが故に、と成立するが如し。是の如き所説の一切の品類のあらゆる言詞は皆正しき能立因に非ず。その同品に於ける有と非有と有非有ともまた所應に随つて、当に是の如くに説くべし。次下に當に説く所たるべき正因と相違と不定

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

因明入正理論

商羯羅塞縛弥著

シャンカラスヴァードミン

## 序

能立と及び能破とのみが、似（の能立と能破）と共に、他を証悟させる為のものであり、

これに反して、現量と及び比量とは、似（の現量と比量）と共に、自の証悟の為のものである。

これ即ち論の義を撰する。

## 第一章 能 立

この中、能立は宗等を言詮わす言である。何となれば、宗と因と喻とを言詮わす言によりて、諸の問者に、未領解の義が説示せられるからである。

## 第一 宗

この中、宗は極成せる有法が、極成せる能別に、差別せられることによつて、立者自らが所立たるものとして立てんと樂うたものでこれ宗である。例えば、声は無常である、という如くである。

## 第二 因

因は三相を有するものである。然らば三相なるものは何であるか。宗法たることと、同品において有なることと、及び異品において全く非有たることと、である。

また同品とは何であるか、或いは異品とは何であるか。同品は所立法との共通性と等しき事物である。例えれば、所立が声は無常なりの時には、同品は無常なる瓶等である。異品は凡て所立のなき處である。凡て常住なものは経験上非所作のものである、譬えば虚空の如し。それについては、所作性、又は勤勇無間所發性が宗法で、同品においてのみあり、異品には全くない。故にこれ無常等に対する因である。

### 第三 喻

喻は二種である。同法によると、及び異法によるとである。この中、初めに、同法によるものは、何処にあっても、因の同品においてのみあることが顯わされるものである。例えば、所作なるものは凡て経験上無常である、譬えば瓶等の如し、である。異法によるものも、また、何處にあっても所立の無き所には因の全くないことが説かれるものである。例えば、常住なものは凡て経験上非所作である、譬えば虚空の如し、である。ここに言う常住の言によりては、無常性のないことが言われ、非所作の言によりても、所作性のないことが言われるるのである。恰も、無とは有のないことであるが如くである。宗等を説き終つた。

### 第四 結

これ等の言が他をして領解せしめる時に用いられるならば、これ能立である。例えば、声は無常なり、といふは宗を言詮わす言、所作性なるが故に、といふのは宗法を言詮わす言、所作なるものは凡て経験上無常である。譬えば瓶等の如し、といふは同品に順ずるを言詮わす言、常住なものは凡て経験上非所作である、譬えば虚空の如し、といふは遠離を言詮わす言である。唯これ等の三支のみがあるといわれるのである。

## 第二章 似能立

### 第一 似 宗

似宗は、能立せんと樂ねがわれても、現量等と矛盾するものである。例えば、現量と矛盾するもの、比量と矛盾するもの、伝承説と矛盾するもの、世間と矛盾するもの、自の語と矛盾するもの、能別の極成せざるもの、所別の極成せざるもの、兩者の極成せざるもの、及び、極成を結合せるもの、である。

この中、現量と矛盾するものは、例えば、声は聞かれるものでない、という如くである。