

遍是宗法性について

上 田 昇

§ 1 玄奘は因の第一相 --- シャンカラスヴァーミン *Nyāyapraveśa* (『因明入正理論』) の “*pakṣadharmatva*” --- を「遍是宗法性」と訳し、これは伝統的には「遍じて是れ宗が法たるの性」と読むとされる¹⁾。しかし「遍」に対応する原語はこの *Nyāyapraveśa* のサンスクリット文に存在しないばかりか、デイグナーガの *Pramāṇasamuccaya* (-*vṛtti*) (『集量論』) における因の第一相に相当する文 (*anumeye ... sadbhāvo*) にも存在しない。また、デイグナーガの *Nyāyamukha* (『因明正理門論』) はサンスクリット原文が散逸し、またチベット語訳も存在しないが、玄奘は『因明正理門論』では因の第一相に相当する表現を「宗法」と呼ぶのみである (cf. 大正 32, 1b6: 宗法於同品 謂有非有俱 於異品各三 有非有及二)。また、次の箇所でも第一相 (下線部) は単に因が所比處すなわち宗 (パクシャ) に存在することであり、「遍」の字は見られない。

又比量中唯見此理。若所比處此相審定²⁾。於餘同類念此定有。於彼無處念此遍無。是故由此生決定解。(Ibid. 3a4)

Nyāyapraveśa は因の第一相について『因明正理門論』あるいは『集量論』と異なった説を具体的に展開しているわけではない。そして、『因明正理門論』の翻訳に先立つこと既に二年前 (西暦 647 年) に『因明入正理論』を翻訳するに際して「遍是宗法性」なる訳語を使用しているのであるから、玄奘はインドでの論理学の学習を通して「遍」の付加の根拠を得ていたのであろう。玄奘によるこの付加の根拠を直接示すことは困難であるが、関連する議論をインド論理学のテキストに探すことは出来る。

先ず、*Nyāya-Sūtra* 1.2.4 について *Nyāyavārttika* で Uddyotakara は、所立 (=パクシャ) の一部分に存在する (*sādhyaikadeśa-vṛtti*) 因 (似因) による 16 の論証例を挙げている³⁾。例えば、*anityāḥ paramāṇavo 'gandhavattvāt* (諸極微は無常である。無香の故に。) は、因が所立の一部分および同類の一部分に存在しかつ異品の全体に存在する (*sādhya-tajjātyaikadeśa-vṛttir vipakṣa-vyāpakāḥ*) (誤った) 論証であり、また、*sar-*

vam anityaṃ mūrtatvād (一切は無常である。質礙性の故に。) は、因が所立の一部分に存在し同品および異品がない (*sādhyakadeśa-vṛttir avidyāmana-sapakṣa-vipakṣaḥ*) (誤った) 論証である。(Nyāyadarśanam vol. 1, p.366-367)

また、*Nyāya-Sūtra* 1.1.35 に関連する Uddyotakara の主張の一つは、仏教徒の言う因の第一相は因が宗の法 (yo dharmah pakṣasya) であることを規定するのみであるから、因がパクシャの一部分に存在すること (pakṣaikadeśa-vṛtti) を排除できないとするものである (ibid. p.297)。それに対し仏教側は eva による限定 (avadhāraṇa) によって、この ekadeśa-vṛtti は排除できると反論する。ここで Uddyotakara は問う。その限定は 1) dharma eva pakṣasya か、それとも 2) pakṣasya eva dharma なのか、と。そして 1), 2) いずれの場合も pakṣaikadeśa-vṛtti は排除できないとするのであるが、このうち 1) の場合について、仏教側は次のように述べて自己の第一相を弁護する。

atha punar vyāptir asyāvdhāraṇasyārthaḥ dharma eva pakṣasyeti, na punar adharmo 'pi, yah punaḥ pakṣaikadeśavṛttir asāv adharmo 'pi (ibid. p.298, 1.2-3)

もしくは〔仏教徒は言う。〕その限定の意味は遍満 (vyāpti) である。パクシャの法 (dharma) に他ならず、また非法 (adharmā) でもない。パクシャの一部分に存在するもの、それは非法であるということでもある。

この主張は誰のものであるかは定かでないが⁴⁾、第一相 (pakṣadharmatva) を満たす因はパクシャ全体に遍満する (vyāpti) 法 (dharma) である、そしてそのようなパクシャに遍満するものをこそパクシャの法 (dharma) と呼ぶのであるとする立場が (ニヤヤ学派からの批判に答える形で) 仏教側に存在したことを示す。玄奘の「遍是宗法性」なる訳語にはこうした背景があったと考えられよう。

§ 2 パクシャの一部分にしか存在しないと考えられる因による論証をディグナーガはどう扱ったか。先ず、そうした論証の代表的なものに、

(A) 諸樹木は思慮を有する。眠る故に⁵⁾。

がある。

樹木には眠る (葉が萎む: patra-saṅkoca) ものと眠らないものがある。従って、「眠る」という属性 (dharma) はパクシャ (諸樹木) の一部分にしか存在せず、上の意味での宗法性 (pakṣadharmatva: 遍是宗法性) を満たしていない。

同様な論証として、

(B) 声は無常なり。勤勇無間所発性の故に。

を挙げることができる。声（śabda）には人の声もあれば風で折れた枝の音などもあるが、勤勇無間所発性なる法（dharma）は人の声に存する属性であるとは言えても、風で折れた枝の発する音に存する属性とは言えない。従って、いま（B）における「声」を「一切の声」とするならば、勤勇無間所発性はパクシャ（声）全体に遍満する法ではなくなり、（A）と同様に因の第一相（遍是宗法性）を満たさない。ところが、『集量論』では、（A）は論証としてその正当性を認められない（cf. 北川 p.334）にもかかわらず、（B）は論証としての正当性が認められている（cf. 北川 p.336）。（B）に関連して北川（p.337）は次のように述べる。

立論者が「声は無常なり。勤勇無間所発性の故に」という論証式を立てた時、対論者が「勤勇無間所発性は風によって惹き起された樹木の枝の折れから生じた声には存しない」と言いさえすればそれで原立論中の因が不成因であることは指摘されているわけであり、論難は一応成功しているはずである。又、この論難に対する立論者の正しい反駁は「成程 śabda という語には人の声という意味とともに物の音という意味も存するが、今問題となっている śabda は前の意味での śabda であるからその非難は当たらない」であるべきである。

しかし、それでは（A）において「今問題となっている樹木は眠る樹木である」と言いさえすれば、（A）も論証として成立するはずである。我々は、ここで目を中国・日本の因明に転じることにする。

§ 3 基の『因明入正理論疏』には「宗法」と「遍」の四種類の関係が挙げられている（大正 44, 103b）。

①宗法而非遍（宗法にして遍に非ず）；②遍亦宗法（遍にして亦宗法）

③非遍非宗法（遍にも非ず宗法にも非ず）；④遍非宗法（遍にして宗法に非ず）

基は②のみを正因とし（唯第二句遍亦宗法是正因相〈103c9〉）、①および③を不成因（宗法而非遍者四不成中皆一分攝〈103b19〉、非遍非宗法者四不成中并全分過〈103b29〉）、また④句はあり得ないとする（必無是遍非宗法〈103b13〉）。鳳潭（1659-1738）の『因明論疏瑞源記』によれば、①、②、③のみならず④句をも認める立場も存在したとされるが、今興味深いのは②と③をのみ認め、①の存在を認めない立場（立二句）である。即ち「纂要破云。或立二句云」として、

無是宗法而非遍。如立一切声無常。勤勇発因。望内声上遍是宗法。若望外声非遍非宗法⁶⁾。是れ宗の法にして遍に非ざること無し。一切の声は無常なるべしと立つるが如し。勤勇発の因、内声の上に望んでは遍じて是れ宗の法なり。若外声に望んでは遍に非ず宗の法

に非ず。

これは以下のように破せられる。

此亦不然。総立内外一切声宗。勤勇発因。不可別望内外声分爲是爲非故。勤勇発必は無常得名宗法但非遍故⁷⁾。

此れ亦然ず。総じて内外一切の声の宗を立つ。勤勇発の因、別に内外の声に望んで分かちて是と爲し非と爲すべからざる故に。勤勇発なるは必ず是れ無常なれば宗の法にして但だ遍に非ずと名づくことを得るが故に。

この議論で内声 (cf. 『因明入正理論疏』105a, 108b; 『明燈抄』205b19) は人の声などを、外声は風で折れた枝の音などを指す。内声は勤勇無間所発であるが、外声は違う。敵者たる立二句の立場は声無常の論証において「勤勇無間所発性」を因とするとき、パクシャ「声」は内声か外声かのいずれかでなければならぬとするものである。もしパクシャが内声であるなら、勤勇無間所発性はパクシャに遍満する。他方、もしパクシャが外声であるなら勤勇無間所発性はパクシャの法 (dharma) たり得ない。従って、パクシャの法すなわち宗法でありながらパクシャを遍満しない因 (不成因) はあり得ない。こうして、立二句の立場は①宗法而非遍 (宗法にして遍に非ず) を認めない。

この立二句の立場は、eva による限定 (dharma eva pakṣasya) を第一相に持ち込み、さらにその限定を vyāpti (遍満) と解する先に見たインド仏教徒の立場と同等であると言うことができよう。

ところで、論証 (A) 「諸樹木は思慮を有する。眠る故に」は鳳潭によっても①宗法而非遍のタイプの不成因による論証とみなされていると考えられる。

秋篠云⁸⁾。若因不遍宗有法上等等者。若立宗寛立其因狭非因成宗。如外道師立。一切草木应有心識。以有眠覚故。如合歛樹。此因不遍宗有法上。此所不遍便是非因能成於宗⁹⁾。

秋篠云はく。「若し因は宗の有法の上に遍ぜざれば」(『因明入正理論疏』103b1) 等とは、若し宗を立つことは寛く、其の因を立つこと狭きは、因は宗を成ずるに非ず。外道の師「一切の草木は応に心識を有すべし。眠覚を有するを以ての故に。合歛樹の如し」と立つるが如し。此の因は宗の有法の上に遍ぜず。此の遍ぜざる所便ち是れ因の能く宗を成ずるに非ず。

下線部には明らかに外延の広狭が語られていると思える。合歛樹のような眠覚を有する樹は草木の一部分の種類にすぎない。従って、「有眠覚」なる因はパクシャ (宗) たる「一切草木」に対して非遍である。そして鳳潭は「立三句即今疏主 …」(六十六左) と述べるのであるから、疏主である基の立場に立つ限り、この因は①

宗法而非遍と認められる。

一方、立二句の立場は①宗法而非遍を認めないのであるから、(A)において、パクシャたる「諸樹木」は眠る樹木と眠らない樹木いずれか一方の種類を意味していなければならない。これは、立二句の立場からは、声無常の論証(B)において、パクシャ「声」は内声か外声かのいずれかの種類に限定されたのと同じである。

立二句の立場は、パクシャの法 (dharma) は必ずパクシャを遍満する (vyāpti) と言い換えることができるであろう。そしてこれは既に見たように、*Nyāyavārttika* に登場する仏教徒の立場なのである。

立二句の立場では、パクシャを遍満する法 (dharma) のみが「宗法 (pakṣa-dharma)」なのであり、他方立三句の立場からは、パクシャの一部分にのみ存在する法もまた「宗法」である。しかし、立二句、立三句いずれの立場にせよ、正因はパクシャに遍満している法 (dharma) でなければならない、すなわち「遍是宗法性」を満たしていなければならない。従って、論証(B)を正当化するためには、パクシャ「声」を内声(人の声など)に制限することが必要であり、逆に論証(A)を非正当化するためにはパクシャを「眠る樹」にのみ制限することは避けなければならない。

基が立三句の立場¹⁰⁾であったように、我々も通常は立三句の立場に立っているように思う。①の宗法而非遍なる因(不成因)を認めないことには無理があるように見える。しかし、上で論証(B)の正当化¹¹⁾に関連して北川の場合に見たように、時に我々は立二句の立場に立たざるを得ないのである。

§4 論証(A)および(B)において、「樹木」にしる「声」にしる、それらは個々の樹木や個々の声から成る全体を意味していると考えられる。そして、「眠る」という属性(dharma)あるいは「勤勇無間所発性」という属性は先ずいで個々の樹木あるいは個々の声についての dharma と考えられる。そうであればこそ、パクシャの一部分にのみ存在する法(dharma)、言い換えれば基の言う①の宗法而非遍(宗法にして遍に非ず)なる法の存在が可能なのである。しかし、「立二句」者は①のタイプの法を認めない。すなわち、パクシャの法は必ずパクシャに遍満(vyāpti)すると見る。ここで、もしパクシャを個体の集合として発想するなら、その集合の一部分(真部分集合)にのみ存在する法が認められない根拠が不明である。たとえば、村上专精(p.322)は次のような、①のタイプの不成因による論

証を挙げる。

宗 日本人は皆仏教徒なるべし

因 仏法僧の三宝を恭敬するが故に

これは一分の両俱不成とされるが、その理由を次のように解説している (do.)。

宗ノ前名辞日本人ト云中ニテ其一部分ハ三宝ヲ恭敬シ其一部分ハ三宝ヲ恭敬セザルカ故ナリ

この解説に明らかなように、因（「仏法僧の三宝を恭敬する」）は①のタイプの法と認められている。一方、立二句の立場は少なくともこのような法を宗法とは認めないが、それは如何にも不自然である。しかし、以下のように、立二句の立場が自然に成り立つような場面が考えられる。

いま、或る法 (dharma) がパクシャに遍満 (vyāpti) するということを、パクシャそのものおよびパクシャの任意の部分に当該の法が存在することとして解釈してみる。例えば、コップ一杯の青色の水をパクシャとするとき、青なる法はこのパクシャのどの部分にも存在すると同時にパクシャそのものにも存在する。もちろん、現実の問題としては「部分」を水の分子レベルまで分割すれば、もはやその部分には青なる法は存在しなくなるであろうが、論理的には、分子・原子を設定しない青色の「水」すなわち、どこまで細分しても青い「水」を考えることは可能である。あるいは、水の分子・原子そのものが青色であるという状況を設定することも可能である。いずれにせよこれらの場合、青なる法は真にパクシャに遍満 (vyāpti) しているのである¹²⁾。

このような法 (青) とパクシャ (コップ一杯の青色の水) を考えれば、パクシャにおいて存在する法は同時にパクシャのどの部分にも存在する法である、すなわちパクシャに遍満 (vyāpti) する法である¹³⁾。

§ 5 集合 (class) には distributive な集合と collective な集合が区別されるという¹⁴⁾。一般に述語論理学の意味解釈に用いられる集合は distributive である。distributive な集合の場合、最も基本的な関係は集合とその要素 (元) の関係であり通常 \in で表される。たとえば、 $x \in M$ は「 x は集合 M の要素である」ことを意味する。集合 P と M を所与として、もし M の全ての要素が P の要素でもあるなら、 M は P の部分集合 (M は P に含まれる) と呼ばれ、 $M \subseteq P$ などと表す。 M が P の部分集合であるとき、 P の要素ではあるが M の要素ではないものが少なくとも一つ存在する場合、 M は P の真部分集合と呼ばれ、 $M \subset P$ で表す (\subset の意味で \subset を使用する

書物もしばしば見られる)。また、 $M \subseteq P$ かつ $P \subseteq M$ であるとき、すなわち M と P が同じ要素から成るとき、 M と P を同一であると呼び、 $M = P$ で表す。

先に見たように、鳳潭が①宗法而非遍のタイプの不成因に関連して秋篠云として述べる「立宗寛立其因狭」は、 $\text{因} \subset \text{宗}$ と表すことができるであろう。さらに、②遍亦宗法なる因、すなわち第一相を満たす因の場合は、 $\text{因} = \text{宗}$ あるいは $\text{宗} \subseteq \text{因}$ と表せるであろう(例えば、声 \subset 所作)。

一方、collectiveな意味の集合については Mereology と呼ばれる集合論が S.Lesniewski によって創始された。そこでは、「部分 (is [a] part of)」が最も基本的な関係となる。そして、物質名による意味解釈 (a mass interpretation) が、この集合論の原理をすべて満足するとも言われる (Simons, p.158)。

因の第一相 (遍是宗法性) の規定を自然に満たすものは、上で取り上げたように「水」のような物質名の対象とそれに遍満する法の間関係に見られる。つまり、パクシャ (全体) の所有する法はそのままあらゆる部分の所有する法であるといった「立二句」的状况が成り立つ。声無常の論証に関連して、宗 (パクシャ) たる声を個々の声の総体 (総和) と見て三支作法における因支 --- 事実上因の第一相 --- を $\text{宗} \subseteq \text{因}$ といった包摂関係によって解釈することには問題があることを筆者は「遍充と周延」(印仏研 52-2, 2004) で論じたが、「パクシャを表示する名辞の意味をどのように捉えるべきか」については課題としていた。本稿はこの問題に対する一応の解答 --- パクシャの物質名モデル --- である。

なお、このモデルによれば、パクシャの任意の部分を同品に取ることができるから、声をパクシャとする論証において、「所聞性」を不共不定因と見るべき必然性はなくなる。詳細は別稿を期すが、ラトナーカラシャーンティが『内遍充論』の末尾において、「一切声」をパクシャとするとき、一つの声を事実上の喩例と見て、「所聞性」を正因と認める議論¹⁵⁾ は、我々の観点からも甚だ興味深い。

参考文献: 宇井伯寿『東洋の論理』青山書院 1950; 『印度哲学研究』第五 (1929 <岩波 1965>). 村上专精『活用講述因明学全書』哲学書院 1891. 中村元訳 因明入正理論疏, 『国訳一切経』論疏部二十三. 北川秀則『インド古典論理学の研究 --- 陳那の体系 ---』鈴木学術財団 1965 (臨川 1985). 岡崎康浩『ウッドヨーカラの論理学』平楽寺書店 2005. *Nyāyadarśanam* vol. 1, Rinsen. 鳳潭『因明論疏瑞源記』(寶永八年再治) (山城屋文政堂). D.H.Ingalls, *Materials for the study of Navya-Nyāya Logic*, 1951. Peter Simons, *PARTS --- A Study in Ontology---* Oxford 1987.

1) 宇井 1950, p.146. Cf. 村上 p.237 「遍じて是れ宗が法たる性」; 中村 p.49 「遍じて是れ

宗の法たる性」 2) 宇井(1929, p.621)は「審定」を基の『因明入正理論疏』(cf. 大正巻44, 97a26)等により「定遍」に改め、「若し所比の處に此の相が定んで遍ぜば」と読んでいる。しかし、「審定」に該当する『集量論』チベット語訳は *ñes par bzuñ* (Kanaka-varman 訳, 北川 p.521; 北川訳「確認せられた」*ibid.*, p.267)であり「審定」を「定遍」に改めることは行き過ぎであろう。 3) Cf. 北川 p.398, 注1084. 4) この主張がディグナーガのものかどうかは分からない。実際、岡崎(2005, p.66)が述べるように「Dinnāgaの場合、立証対象、つまり立証されるべき属性の基体となるものの領域の考察がなされていない」からである。 5) 関連するサンスクリット文、チベット文ならびに漢訳は以下のようである。 *sacetanā taravaḥ svāpāt* (*Nyāyapraveśa-vṛtti*, GOS No.38, p.23, l.23) ; *śin sems pa can la ñal ba bshin no* (*Pramāṇasamuccaya-vṛtti*, Kanaka-varman 訳, 北川 p.548) ; 叢林皆有思慮、有睡眠故(『因明正理門論』大正32, 4b19) 6) 鳳潭『因明論疏瑞源記』(巻二, 六十七右)。秋篠寺善珠『明燈抄』(大正 No. 2270, vol.68, 264c23) にほぼ同一の文が載っている。 7) 鳳潭(巻二, 六十七右)。『明燈抄』(大正 264c26) にほぼ同一文。 8) Cf.『明燈抄』263c24 9) 鳳潭(巻二, 六十四左) 10) 基は論証(B)について、勤勇無間所発性は外声に於いて無く、これは一分両俱不成の過であるとしている(『因明入正理論疏』大正121a) 11) 論証(B)は九句因の第八句に配されており(cf. 北川 p.189), ディグナーガがこの論証に正当性を認めていたことは疑問の余地がない。 12) ニヤーヤ・ヴァイシェーシカでは性質(*guṇa*)は実体(*dravya*)に内属(*samavāya*)するとされるが、この内属は *vyāpya-vṛtti* (of complete occurrence) の関係であると新ニヤーヤ学派では一般的に解釈されるという(cf. Ingalls, p.75)。しかしまた、Raghunātha は場合によっては内属が *avyāpya-vṛtti* (of incomplete occurrence) の関係のこともあったという。すなわち、Raghunātha considered that inherence might be a relation of incomplete occurrence too, for redness is said to inhere in a red pot, yet when we break the pot we may find that only outsides of the shards are red, the rest black. Again, a black cow may have a white face. (*ibid.* p.73, n.152) Ingalls のこの説明から、実体への色の内属は新ニヤーヤ学派では(Raghunātha など)を別にすれば通常は *vyāpya-vṛtti* として考えられており、それは実体のどの部分にも当該の色が存在することと理解できる。ただし、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカでは極微論(原子論)を採るのであるから、「部分」とは極微どまりではある。しかし、極微もまた色を有するとされるのであるから色の遍満性(*vyāpti*)は成り立つ。 13) このような法(*dharma*)は現代の論理学者が *dissective* と呼ぶ述語に相当すると考えられる。Cf. P. Simons, p. 139. 14) この用語は Lesniewski によるが、集合の区別そのものは Frege にまで遡るといふ。Cf. Simons, p.28, n.19. 15) Cf. 梶山雄一「ラトナーカラシャーンティの論理学書」仏教史学8-4(1960)

〈キーワード〉 ディグナーガ, ラトナーカラシャーンティ, 鳳潭, merology

(目白大学教授, 博士(文学))

As is well known, Buddhism and Jainism share many common elements in their phraseology. The subject has been often investigated. For an investigation of the close parallels which can be traced between Pāli and Ardhamāgadhī texts, see H. Nakamura, “Common Elements in Early Jain and Buddhist Literature”, in *Indologica Taurinensia* vol.XI (1983), pp. 302-330 (Proceedings of the International Symposium on Jaina Canonical and Narrative Literature. Strasbourg, 16th-19th June 1981); K. Mizuno, “Hokkukyō no kenkyū” Shunjūsha Tokyo, 1981.; W. B. Bollé, “Reverse Index of the Dhammapada, Suttanipāta, Theragāthā and Therīgāthā Pādas with Parallels from Ayāraṅga, Sūyagaḍa, Uttarajjhāyā, Dasaveyāliya and Isibhāsiyāim”, *Studien zur Indologie und Iranistik*, Monographie 8, Reinbek 1983 ; C. Caillat, “Jainology in Western Publications II”, in *Jain Studies in Honour of J. Deleu*, ed. by R. Smet and K. Watanabe. Tokyo, 1993, especially pp. 50-51. In this small paper, I would like to indicate comparable passages which seem to have been overlooked so far.

164. On the Pervasion of *hetu* in *pakṣa*

Noboru UEDA

In connection with the first condition of *hetu* (logical reason) some classical Chinese and Japanese treatises dealing with Buddhist logic refer to an opponent who argues that every *pakṣa-dharma* necessarily pervades the *pakṣa* and there cannot be a *pakṣa-dharma* that exists only in a part of the *pakṣa*. Logically speaking, however, the position of the opponent, it seems to me, can be that of Dignāga. In order to understand the position, the present paper proposes a mass interpretation, according to which the *pakṣa* is considered to be a mass of a certain kind of substance designated by a mass term such as “a cup of blue water”, and the *pakṣa-dharma* is considered a property of the mass, such as “blue”.