



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	根本原質の考察：タットヴァサングラハ第一章訳註
Author(s)	今西, 順吉
Citation	北海道大學文學部紀要, 20(2), 147-227
Issue Date	1972-07-29
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33369
Type	departmental bulletin paper
File Information	20(2)_P147-227.pdf



根本原質の考察

—— タットヴァサンガラハ第一章訳註 ——

今
西
順
吉

根本原質の考察

—— タットヴァサンガラ第一章訳註 ——

今 西 順 吉

使用テキスト

Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the commentary of Kamalaśīla, with an introduction by the editor and a foreword by B. Bhattacharya, Gaekwad's Oriental Series Nos. 30, 31.

チベット訳はナルタン版及び北京版を参照した。

第一章 根本原質の考察

この章は次の二つの部分から成る。

第一 サーンキヤ派の主張。七—一五頌。

第二 仏教徒からの反駁 一六—四五頌。

北大文学部紀要

第一 サーンキヤ派の主張

そこで根本原質(prakṛti)は作用を離れていることを説明せんがためにサーンキヤ説を説示して云く、『あらゆる能力を具備する』云々と。

〔第七頌〕

ただあらゆる能力を具備する根本質料因(pradhāna)のみから、本性上それ(『根本質料因』)と同一の性質を有する種々なる結果が生ずる。

『あらゆる』大なるもの(『統覚機能 buddhi)等の結果の集まりを生じ、(根本質料因の)本質となっている『能力を具備する』、換言すれば(かかる能力と)結合しているもの、即ち純質(sattva)・激質(rajas)・翳質(tamas)の平衡状態を特質とする『根本質料因』なるもの、それ『のみから』これら大なるもの等の『種々なる結果が生ずる』とカピラ派(『サーンキヤ派』)は(主張する)、『根本質料因のみから』という強調は時間・プルンヤ等を排除せんがためである。『ただ』という語は主宰神を認めるサーンキヤ派(Śaṅkarānkhya)が想定している主宰神を排除せんがためである。

『生ずる』とは直接的或は間接的に生起する、という意味である。それら(『大なるもの等』)の生起する生成過程は次の如くである。根本質料因から第一に統覚機能(buddhi)が生起し、統覚機能から自我意識(aṇkāra)、自我意識から声・触・味・色・香より成る五の微細なる要素(tanmātra)と一一器官(indriya)が生ずる。(それらは次のごとくである。)五知覚器官(buddhindriya)は耳・皮膚・眼・舌・鼻から成り、五作業器官(karmendriya)は発声

器官・手・足・排滯器官・生殖器官であり、意が第一一(ekadśa)である。五の微細なる要素からは五元素が(生ずる。即ち声から虚空、触から風、色から火、味から水、香から地が(それぞれ生ずる。)(以上は)イーシュヴァラク
リシナ(Iśvarakṛiṣṇa)によって(次のようにサトンキヤ頌二に於て)説かれている通りである。

『根本原質から大なるもの、それ(『大なるもの』から自我意識、それから一六の集まりが(生ずる。))更にこの一六のものの中の五の(微細なる要素)から五元素が(生ずる。)]』と。

この頌の中で『大なるもの』とは統覚機能の名称である。そして統覚機能とは、「これは瓶である」「布である」という、対象に関する確認の作用を本質とする。しかるに自我意識は「われは幸福なり」「われは美しい」云々の我執を特質とする。⁽¹⁰⁾これに反して意は思惟(śatkaḥ)を特質とする。⁽¹¹⁾即ち次の如くである。或る(バラモンの)少年は「他の村に食物が存する」とそのように聞いて、そこで彼に次の思惟が起るであらう。「われは行かん。そこには糖蜜入りの酪があるだろうか、或は(単なる)酪があるだろうか」と。かくの如き思惟の働きの意である。故に以上のように統覚機能・自我意識・意の間には相互に差別があると知るべきである。

(ここに引用したサトンキヤ頌の中の)残りの(語)は容易に理解され得る。これら大なるもの等と根本質料因及び純粹精神(puruṣa)とが彼等の二五原理である。⁽¹²⁾次に説かれている通りである。

『この二五原理を知れる者は如何なる生活期に満足するとも、或はまた編髪・剃髪・髻髪にすると、解脱を得る。この点に関して疑なし。』⁽¹⁴⁾

根本原質の考察

上述の如くこれら『種々なる結果』が根本質料因から生ずるのであるが、仏教徒等によって認められているように種々なる結果は原因から絶対的に差別されるのではない。そうではなく『それと同一の性質を有する』(tatupāh)のである。『それ』即ち根本質料因の性質即ち本質を有するもの、と分解して理解すべきである。⁽¹⁵⁾ 即ち三種の構成要素(guṇa)より成ること等によって根本原質の本質を有するものとなっている。例えば世間に於て原因があるものを本質とするならば結果もそれを本質とすることが認められる。例えば黒い糸で織った布は黒く、白い(糸で織った布は)白い如くである。それと同様に根本質料因もまた三種の構成要素を本質とし、同様に(その結果たる)統覚機能、自我意識、微細なる要素、器官、元素から成る既顯現(vyākṛta)もまた三種の構成要素より成ると認められる。それ故に(既顯現は)『それ(＝根本質料因)と同一の性質を有する。』

また(構成要素と物質的諸原理とは)無區別(avivekin)である。即ちこれらは純質等(の三種の構成要素)である、これは大なるもの等の既顯現である、と区別することは不可能である。そうではなくて構成要素なるものが既顯現であり、既顯現なるものが即ち構成要素である。

更らに既顯現・未顯現の両者は共に対象である。享受の対象(bhoga)たることを自性とするが故に。

更らに(既顯現・未顯現)は共通的である。一切の純粹精神⁽¹⁷⁾の享受の対象なるが故に。婢女の如し。

また精神を本質としない。樂・苦・癡を感受しない故に。

また能生性を有する(prasavāharmin)。即ち根本質料因は統覚機能を生じ、統覚機能も自我意識を(生じ)、自我意識も(五の)⁽¹⁸⁾微細なる要素と一一器官を(生じ)、微細なる要素は元素を生ずる。それ故に三種の構成要素より成ること等によって『それ(＝根本質料因)と同一の性質を有する』これらの『種々なる結果が生ずる。』次に説かれ

ている通りである。

『既顯現は三種の構成要素から成り、無區別であり、対象にして共通的であり、非精神的にして能生性を有す。根本質料因もその如し。純粹精神はそれと反対にしてまたその如くなり。』⁽¹⁹⁾

と。

反対論者は次の如くに言うかも知れぬ——「もし種々なる結果がそれ（＝根本質料因）と同一の性質を有するのみであるならば、しからばどうして（サーンキヤ派の）教典には既顯現と未顯現との異質性が説かれているのか。」即ちイーシュヴァラクリシュナによつて次の如く説かれている。

『既顯現は原因を有し、無常にして遍在せず、作用を有し、多にして（他に）依存し、歸没し、部分を有し、他に從属す。未顯現はこれと反対なり。』⁽²¹⁾

と。ここに（説かれたことの）意味は次の如くである。

既顯現⁽²²⁾のみが『原因を有する』即ち因を有する。統覚機能は根本質料因によつて原因を有し、自我意識は統覚機能によつて原因を有し、五の微細なる要素と一一器官は自我意識によつて原因を有し、元素は微細なる要素によつて（原因を有する）しかし未顯現はその如くではない。何となれば未顯現は如何なるものからも生起することがないからである。

同様に既顯現は『無常』である。生起の性質を有するが故に。しかし未顯現はその如くではない。未顯現は生起を有しない故に。

また根本質料因と純粹精神とは天上・地上・空中の如何なる所に於ても遍在するものとして存在するが既顯現はそ

根本原質の考察

の如くに（遍在するものとしては）存在しない。そうではなくて、既顯現は『遍在しない』ものである。

輪廻時に於ては既顯現は統覚機能、自我意識、（一一）器官から成る二三種の機官（karaṇa）と結合して、微細身に依つて輪廻するが、未顯現はその如くではない。何となれば未顯現は遍在するのであるから作用を有することは不合理なるが故に。

既顯現は統覚機能・自我意識等の區別によつて多種なりと認められるが、未顯現はそうではない。未顯現は唯一であつて、三世の原因なるが故に。

既顯現は『（他に）依存する。』甲が乙から生ずるならば甲は乙に依存するが故に。未顯現はその如くではない。未顯現は（他の如何なる原因の）結果でもない故に。

既顯現は『歸滅する。』歸滅に趣くが故に。即ち歸滅時には諸元素は微細なる要素の中に歸滅し、微細なる要素と（一一）器官は自我意識の中に、自我意識は統覚機能の中に、そして統覚機能は根本質料因の中に歸滅する。⁽²⁴⁾しかるに未顯現は如何なるものの中にも歸滅しない。何となれば未顯現には原因が存在しない故に。

また既顯現は『部分を有する。』声・触・味・色・香を本質とする部分（āvayava）と結合せるが故に。しかるに未顯現はその如くではない。根本質料因の自体には声等は認められない故に。

更らに例えば父の存命中は（彼の）子は独立でないように、⁽²⁵⁾既顯現は常に原因を依り所としている故に他に從属している。しかるに未顯現はその如くではない。未顯現は常に原因に依存することがない故に。

そこで（以上既述の）すべてを顧慮して（asaṅkhyā）云く、『本性上』と。『本性上』即ち第一義的（paramārtha）⁽²⁶⁾には（既顯現は）根本原質と同一の性質を有する。しかし根本原質と開展物を區別する特殊な開展にもとづいて上述

の如き（根本原質と開展物との）區別があることは矛盾しない、という趣意である。或はまた『本性上』即ち自性上（svabhavataḥ）三種の構成要素から成ることによって、（結果は原因たる）それ（『根本原質』と同一の性質を有するものとして生ずる。（従つて）純質・激質・翳質の（何れかが）多いか少ないかの差別⁽²⁷⁾にもとづく故に、大なるもの等という區別による一切の多種性（sarvaicitṭya）が（成り立つことは）矛盾しない、という趣意である。故に以上によつて結果は原因自体の中に予め存在するということが主張されているのである。

しからば結果はいかにして生起する以前に予め存在すると知られるのであろうか、と（問うならば）答えて云く、『もしも』云々と。

〔第八頌〕

しかるにもしも結果が原因自体の中に潜勢的に存さずとするならば、結果を作ることとは出来ない。無体（nairūpya）なるが故に。空中の蓮華のごとし。

敵者（『サーンキヤ派』）は因中有果なることを成立させるために五種の理由を説く。

『無なるものは作られざるが故に、（一定の果を得るためにはその）質料因を取るが故に、一切のものが生ずることとは無い故に、能力あるものが可能なるものを作る故に、原因性の故に、因中有果なり⁽²⁸⁾。』と。この（以上の五因の）中の第一の理由を確立せんがために次のことが説かれる。『もしも結果が存さずとするならば』云々⁽²⁹⁾。もしも原因自体の中に、生起する以前に結果が存在しないとすれば、（無なる）結果は何ものによつても作られないであ

る。⁽³⁰⁾ 空中の蓮華のごとくである。即ち次の論式が成立する——「主張」如何なるものであつても無なるものは何ものによつても作られず。『実例』空中の蓮華のごとし。しかるに他派の説によれば、⁽³¹⁾ 結果は生ずる以前には存在しない。これは主張命題の述語 (vyāpaka) と矛盾するものを認める誤りに陥ることになる。⁽³²⁾ しかるにそのごとくではない、それ故に胡麻種等によつて作られる胡麻油等の結果は（作られる）以前にも存在する、ということが確定する。

『潜勢的に』(śaktiāp)とは潜在的形態(śaktirūpa)に於て（という意味である。）何となればカピラ派といえども開顯せる状態として（結果は生起する）以前に（原因の中に）存在することは認めないからである。『無体なるが故に』とは無自性なるが故に（という意味である。）

第二の理由（『ある結果を求めるときには一定の質料因を取る』を成立せしめるために云く、『何故に』云々と。

〔第九頌〕

もしも（因中無果ならば）無なることは^(32a)（一切に）等しく妥当するにも拘らず、何故に粃等を區別して、一定の質料のみを取り、他を（取ることが）ないのであるうか。

もしも結果が存しないとするならば、その場合には人々がそれぞれ一定の質料を取ることはないであろう。即ち米粒を得ようと欲する者は（その質料因として）米粃のみを取つて、雑穀の種子を（取ること）はない。同様に、「明日われはバラモンに食事を供せん」と（予定して）酪を得ようと欲する者は乳のみを取つて水を（取ること）な

い。この場合に（もしも原因中に結果が存在しないとするならば）米粒が粃等の中に存しないのと同様に、雑穀等の中にもまた存しないのであるから、それ故に、米粒等が存しないことは全てについて等しいのに、どうしてそれぞれ一定の粃等のみを取って、雑穀等（取ることは）ないのであろうか。

「米粒を得ようと欲する者によって雑穀等もまた（質料因として）取られるべきである。（結果が原因の中に）存しないことは（全てに關して）差別が存しない故に。」という（サーンキヤ派の帰謬論法に対して）もしも（仏教徒が）「米粒等の果は無（*śūnya*）なるが故に人々によっては取られないのである。」と云うならば、もしもそのごとくであるならば、粃もまた米粒を得ようと欲する人によって取られるべきではない。米粒は無なるが故に。雑穀の種子（の中に米粒がない）ごとし。しかるに（實際には）その如ではない。それ故に原因の中に（*tatta*）その結果は予め存在するということが知られる。

第三の理由を成立させるために云く、『またすべての』云々と。

〔第一〇頌〕

またすべての生起する性質あるものはすべての事物（*bhava*）から生起することになるであろう。何となれば（因果の）同一性を離れていることはこの世に於いてはすべてに關して差別されない故に。

もしも「予め存在しない結果が生起する」というのが、汝ら（仏教徒）の主張であるならば、その場合には草・泥・粘土等のすべての事物（*padārtha*）から金・銀等のすべての結果が生ずるであろう。何故であるか。『何となれば

根本原質の考察

(因果の) 同一性を離れていることはすべてに關して差別されない故に。」即ち (汝の主張によつて)⁽³⁶⁾ 言おうと欲せられてゐるところの、草等の事物との同一性を離れていることは、(金・銀等) 生起するすべての事物に關して差別されない故に、という趣意である。(因中有果論を成立せしめる論拠の間には)⁽³⁷⁾ 前には原因の面から帰謬論法が説かれ、これからは結果⁽³⁸⁾の面から(帰謬論法が説かれる) という區別が存する。そしてすべてのものからすべてのものが生ずることはない。それ故に「甲に於てのみ乙は生ずる故に」というこの定めのあることが理解される。

反對論者は次のように言うかも知れぬ——「それぞれ一定の結果に対して原因の能力は一定している。それ故に結果が(原因の中に) 予め存在しているとしても、或る結果のみが作られ、空中の蓮華は(作られ) ない。或る能力のある質料因のみを(原因として) 取るのであつて、⁽³⁹⁾ 何ものでもよいというのではない。或る(結果) のみが或る(原因) から生ずるのであつて、如何なるものであつても如何なるものからも(生ずるといふのではない。)」と。(この非難に対する) 返答を述べることを装つて、第四の理由を成立させるために云く、『能力の』云々と。

〔第一一頌〕

これらの(原因の) 能力は決定している故に、(サーンキヤ派が仏教徒を攻撃して主張する) 如くではない(『結果は原因の中に予め存するのではない』、という(仏教徒の主張) もまた返答とはならない。何となれば能力のある原因は可能なる結果のみを作る故に。⁽⁴⁰⁾

(頌の中)『これらの』とは原因として認められている事物の(という意味である。『そのごとくではない』と

は既に述べた「とき論難」(dusana)は成立しない、という趣意である。仏教徒等のこの(返答)は返答とはならない。何故であるか。何となれば能力のある原因であっても結果を作り出す際には作り得る(結果)のみを作るのである。不可能なる(結果)を(作ることは)ないからである。

反対論者は次のように主張するかも知れぬ——「汝が禁ずるところの、(原因は)不可能なる(結果)を作る、ということ」を誰が言ったのであるか。そうではなくて、(予め原因の中に)存在しないとしてもその結果を作る、というだけのことが説かれているのである。そしてこの(結果は)それらの原因にとって作ることの可能なるものに外ならない。」これに対して答えて云く。

〔第一二頌〕

しかるに無体にして不変成であり、添加的限定を附加され得ない(akāryatiseṣya)ものは、変成する際に本質をおのずから捨て去ることになる故に、どうしてそれらの(原因)によって作られることがあろうか。

(サーンキヤ派)は次のごとくに考える。(汝等仏教徒は、原因は)予め存在しない結果を作るといふことを認めるのであるから、作り得ない(結果)を作る、ということが意味されている。即ち無なるものは『無体』即ち無自性であり、無体なるものは兎の角等の如く『添加的限定を附加され得ないもの』である。即ち添加的限定を附与され得ないものである。そして添加的限定を附与され得ないものは虚空の如く『変成しないもの』(avikarin)である。かくの如き限定的性質が添加されないものがどうして何ものかによって作られるのであろうか。もしも(仏教徒が)「(無

であつても）有の状態を獲得する故に變成する。」と云うならば、これに対して云く『變成する際に本質をおのずから捨て去ることになる故に。』と。即ち、何となれば『變成』を認めるとするならば、存在しないと説かれるその『本質』即ち自性をおのずから捨て去ることになるからである。実に無なるものが自性を捨てずして有性⁽⁴⁵⁾を獲得することは正しくない。或はまた（自性を）捨てるならばその場合に無なるものが有性を獲得するということは成立しないであらう。何となれば有性と無性とは異なるからである。何となれば両者は互に他を排除することによって成立する故に。それ故に予め存在しないものは決して作られ得ない。実にかくの如き事物を作することを認めるならば、諸の原因は不可能なるものを作ることが認められたことになるであらう。しかるに不可能なるものは如何なるものによつても作られることはない。例えば空中の蓮華のごとくである。それ故に「能力はそれぞれ一定せるが故に」という（仏教徒の主張は）正しい答ではない。

第五の理由を成立させるために云く、『かくの如く結果は』云々と。

〔第一三頌〕

かくの如く（以上説いたところによつて因中無果の主張では）結果（の形成）は不可能である故に、（種子等は）何を作り出して原因となるのであらうか。それ故に種子等が原因であることもまた想定されない。

『かくの如く』即ち直前に説かれた道理によつて、換言すれば前述の四つの根拠にもとづいて、因中無果論の主張に於てはどのようなにしても『結果は不可能なるが故に』種子等は『何を作り出して原因となるのであらうか。』それ

故に次のように言うことが出来る。種子等は原因ではない。結果が存在しない故に。空中の蓮華のごとし、と。しかるに（実際には）かくの如くではない。それ故に反対である。従つて、生起する以前に結果は存在する、ということが確定した。

反対論者は次のように言うかも知れぬ——「結果は（生起する以前に原因の中に）存在するということが以上のやうに確定したとしても、種々なる結果が根本質料因のみから生ずる、ということはどうして成立するのであろうか。」それ故に云く、『楽等を具有せる』云々と。

〔第一四頌〕

また既顯現は楽等を具有すると明瞭に (vyaktam) 検証される。この世に於て淨福 (prasāda)・苦痛 (tāpa)・落胆 (dainya) 等の結果が認められる故に。⁽⁴⁷⁾

ところで根本質料因の存在を論証するために五つの肯定的論法 (vitaprayoga)⁽⁴⁸⁾ が（サーンキヤ頌の中に説かれている。）次に説かれている通りである。

『個物に限定がある故に、（結果は原因の類に）属する故に、（結果は原因の）能力によつて生ずる故に、因果の區別が存する故に、多様相 (vaiśvarūpya) は（本質的には）無差別なるが故に、原因たる未顯現は存在する。⁽⁴⁹⁾』

この（サーンキヤ頌の）趣意は次のごとくである。

(一) 根本質料因は存在する。諸の個物には限定がある故に。この世に於いては如何なるものでもその能作者が存在

根本原質の考察

するならば、それには限定があることが経験される。例えば陶師は限られ土塊から一プラスタ或いは一アーダカを容れる限られた瓶を作ることである。そして大なるもの（『統覚機能』）等の既顯現は限定されていることが経験されている。即ち統覚機能は一であり、自我意識は一であり、微細なる要素は五であり、器官は一であり、元素は五である。それ故に我々（サーンキヤ派）は次のように推論によって論証する。——限定ある既顯現を生ずるところの根本質料因は存在する、と。もしも根本質料因が存在しないとするならば既顯現は無限定となるであらう。

(一) また次の理由によって根本質料因は存在する。個物は（原因の類に）属することを経験する故に。実に甲が乙という類に属していることが認められるならば、甲は乙から成る原因から生じたのである。例えば粘土の類に属する瓶、小皿等の個物は粘土を本質とする原因から生じたごとくである。そして既顯現は⁽⁵⁰⁾樂・苦・癡等に属することが認められる。如何なる根拠によってであるか。何となれば淨福・苦痛・落胆等という結果が認められる故に。即ち純質の結果は淨福 (prasada) ・輕性 (laghava) ・渴望 (abhisvanga) ・喜悅 (uddharsa) ・歡喜 (priti) である。樂 (sukha) とは純質そのものが意味されているのである。激質の結果は苦痛 (tapa) ・乾燥 (soṣa) ・破壊 (bhedā) ・凝結 (sambha)⁽⁵¹⁾ ・怖れ (udvega) ・不幸によって心が動揺すること (āpadvega)⁽⁵²⁾ である。そして激質は苦 (duḥkha) である。翳質の結果は落胆 (dainya) ・覆蔽 (āvaraṇa) ・疲勞 (sadanā)⁽⁵³⁾ ・消滅 (dhvaṃsa) ・嫌惡 (bībhatsa)⁽⁵⁴⁾ ・重性 (gaurava) である。そして翳質は癡 (moha) という語によって言い表わされる。大なるもの等には淨福・苦痛・落胆等の結果が認められる。それ故にこれら（大なるもの等の既顯現）は樂・苦・癡という三種の（構成要素）の特殊な配合である、⁽⁵⁵⁾ ということが確定する。それ故にこれら（既顯現）の淨福等の結果にもとずいて、樂等の（三種）を具有することが成立する。そしてそれ（三種の構成要という類）に属する故に、それから成る根本原質から生じたものであることが成立す

る。またこのことが成立するならば、うちに含められた意味にもとづいて根本原質なるものは根本質料因である。それ故に「根本質料因は存在する。個物は（原因の類に）属することが経験される故に。」という（頌の主張）が確定した。

(三) また次の理由によって根本質料因は存在する。『（結果は原因の）能力によって生ずる故に。』この世に於ては如何なるものに対してであつてもそれに対して働く者はそれに対して能力を有する者（*sakto*）である。例えば（布を織る能力ある）織人が布を織ることに對して（働く）ごとくである。それ故に我々は次のように論証する。根本質料因にはそれによって既顯現を生ずる能力が存する、と。そしてこの能力は依所なくしては成り立たない。それ故にここに於て能力が存するところの根本質料因が存在する

(四) また次の理由によって根本質料因は存在する。『因果の區別が存する故に。』この世に於ては因果の區別が經驗される。例えば土塊は原因であり瓶は結果である。そしてそれ（『瓶』は土塊から區別される自性を有する。即ち瓶は蜜・水・乳を容れることが可能であるが土塊はそうではない。同様に大なるもの等という結果を見て、それから大なるもの等の結果が生じたところの（原因である）根本質料因⁽⁵⁹⁾が存在する、と我々は論証する。

(五) また次の理由によって根本質料因は存在する。『多様相は（本質的には）無差別なるが故に。』多様相とは三世が意味されている。これらは帰滅時には或るものに歸して無差別となる。即ち五元素は五の微細なる要素に歸して無差別となり、微細なる要素と五器官⁽⁶⁰⁾は自我意識に、自我意識は統覚機能に、統覚機能は根本質料因に（それぞれ）歸して無差別となる。それ故に以上のようにして帰滅時には三世は無差別となる。『無差別』(*avibhāga*)とは無區別(*avivēka*)である。⁽⁶¹⁾例えば乳の状態に於ては乳と酪とは異る、と區別することは出来ない。同様に帰滅した時にはこ

根本原質の考察

れが既顯現であり、これが未顯現である、と區別することは出来ない⁶¹。それ故に大なるもの等という帰没するもの (linga) がそれに歸して無差別となるところの根本質料因は存在する、とわれわれは考えるのである。

それ故に頌の中で (gura) 尊師 (シャーンティラクシタ) によって、(サーンキヤ頌一五の五つの理由の中から)「結果は原因の類に」属する故に」という理由のみが説かれ、他の(四つの理由)を暗に含めて意味しているのである。頌の中で『楽等』という『等』(adī)の語によって苦と癡とが意味されている。『既顯現』とは大なるものをはじめとし(元素に)⁶²終るまでである。『明瞭に検証される』とは明らかに認識される、という意味である。どのようにしてであるか。故に云く、『淨福等』云々と。『等』という語は(淨福・苦痛・落胆という三つの語の)それぞれに結びつけられる。このことは既にわれわれが説明したところである。

以上のように『(結果は原因の類に)属する故に』というこの理由が成立することを示して(次に)証明根拠 (pramāṇa) を構成するために云く、『それ故に』云々と。

〔第一五頌〕

それ故に(既顯現は)それ(『三種の構成要素』より成る(原因)から生じたものである。(既顯現が)その類に属することを經驗する故に。瓶等の個物(はその原因たる粘土の類に属する)ごとし。そしてこの(原因)は根本質料因である、とカピラ派は(説く)。

『それより成る(原因)から生じた』(tanmayā-sambhūta)とは楽等から成る原因から生じた、という意味であ

る。これは論証するべき命題 (sādhyā) の提示である。『その類に属することを経験する故に』 (tājīyā-anvaya-darśanāt) とは理由である。即ち三種の構成要素を特質とするその類に属することを経験する故に、という趣意である。『瓶 (kuta) 等の個物のことし』とは瓶 (ghata) 等の個物のことし、である。それ (『三種の構成要素』より成る原因なるものが『根本質料因』である、と『カピラ派』即ちサーンキヤ派は説く。

第二 仏教徒からの反駁

『そこでこの問題に関して』云々という (次の頌) によって論駁を開始する。

〔第一六頌〕

そこでこの問題に関して思慮ある人々は次のように言う。(結果が予め原因の中に) 存在するという (サーンキヤ派の) 主張に対してもまた (サーンキヤ頌第九に説かれるのと同じ) 詰問が等しく妥当する。(そしてまた) この (詰問) に対する汝等 (サーンキヤ派の) 返答は思慮ある (仏教徒) にとってもまた等しく (返答となる)。

さて先ず最初に根本質料因のみから (生じた) これら (大なるもの等の) 種々なる結果は根本質料因と同一の性質を有するもの (tadrūpa) に外ならない、と説かれたこと⁽⁶⁵⁾に関して、次のように考察が加えられる。もしも種々なる結果が根本質料因を自性とするものに外ならないならば、しかればどうしてこれらがそれ (『根本質料因』から結果として生ずることがあり得ようか。何となれば甲と乙とが区別されないならば、甲は乙の結果であることも原因である

根本原質の考察

ことも正しくないからである。何となれば、原因と結果とは本質を異にする故に。そうでないとすると、これは結果である、これは原因である、という截然たる限定がどうしてあり得るであろうか。それ故に根本原質(mūlaprakṛti)⁽⁶⁶⁾は原因なるのみであり、元素と器官とから成る一六の集まりは結果たるのみであり、統覚機能と自我意識と微細なる要素とは(開展の系列に於いて)前の(原理)と後の(原理)との相対的關係によって原因でもあり結果でもある、という、汝等によって作られた限定は成立しないであろう。(汝等のこの主張はサーンキヤ頌の中に次のように)説かれてゐる通りである。

『根本原質は非開展物であり、大なるもの等の七は原質にして開展物であり、一六のものは開展物なるのみである。純粹精神は開展物でも原質でもない。⁽⁶⁷⁾』

と。(それにも拘らず汝等は既顯現は根本原質を本質とするものである、と主張するのであるから)実にすべてのものは相互に異ならない故に、すべてのものが結果であるか原因であるかの何れかである、という過失が附随するであろう。或いはまた因果關係は相対的依存關係(apekṣikatva)であるから、(今の場合すべてが結果或いは原因となつて)依存すべき他のものが存しない故に、すべての(原理)は純粹精神のように原質でも開展物でもないことになるであろう。そうでないとすると(原質でも開展でもない)と汝等らが主張するところの)純粹精神をも原質にして開展物であると呼ぶことになるであろう。そして次の如くに説く。

『酪なるものは乳であり、乳なるものは酪である、と説者ルドウリラによってヴィンドウヤヴァーシンたること(68)が説かれた。』

また既顯現は原因を有すること等の性質と結合し、未顯現はこの反対である、と説かれたこともまた子供の饒舌

(のごとく意味のないもの)に外ならない。何となれば甲が乙と異った自性を有しないならば甲(有因など)が乙の反対(無因など)であるということは正しくないからである。何となれば(甲に)対立するもの(乙)は(甲と異なる)他の自体を有することを特質とする故に。そうでない場合には区別を言い表わすことが破壊されることになるであろう。それ故に純質・激質・翳質⁽⁷⁶⁾と精神性の相互の区別を認めることは根拠のないことになるであろう。そして全世界は一体(ekarūpa)であることになるであろう。それ故に生起と消滅とが同時に起るという過失が附随することになる。何となれば区別されることなく存在しているものは存在を共にするもの(ekayogakṣema)⁽⁷⁷⁾なるが故に。それ故に既顯現の自体と異ならないのであるから、未顯現もまた既顯現の自体と同様に原因を有すること等の性質と結合してゐることとなる。或いは既顯現もまた原因を有しない等⁽⁷⁸⁾の性質と結合することになるであろう。何となれば未顯現の自体と異ならない故に、その(未顯現の)自体のごとくである。それ故に不定である。⁽⁷⁹⁾そうでないとすると(同一性を破壊してまでも異なった性質が)過度に広く適用されることになるであろう。

更にまた因果關係は肯定的論法(anvaya)と否定的論法(vyaticēka)にもとづいて知られるということが世間に於いて認められている。⁽⁷⁵⁾(しかるに)それによって根本質料因から大なるものが(生じ)大なるものから自我意識が(生ずる)云々のことが成立するところの、根本質料因等から大なるもの等が生ずることを決定することに関しては、如何なる肯定的論法も否定的論法も成立しない。それ故に根本質料因等から大なるもの等が生ずるといふこの言い表わしは根拠を有しないものに外ならない。⁽⁷⁵⁾

更にまた常住なるものにはそれによって根本質料因から種々なる結果が生起することが成立するところの原因性(kāraṇa-bhava)は存在しない。何となれば常住なるものにとつては、漸時にでも同時にでも實際の働きが存するこ

とは矛盾する故に。⁽⁷⁶⁾

(サーンキヤ派は) 次のように主張するかも知れぬ——「以前には存在しなかった (apūya) 自性が生起することによって因果関係が成立するのである、とわれわれ (サーンキヤ派) は認めているのではない。そのような場合には (原因と結果の) 自体に区別が存在しないとすると、それ (Ⅱ因果関係) は矛盾してしまう。(そうではなくしてわれわれの主張する因果関係は) 次のような場合に限られているのである。⁽⁷⁷⁾ 即ち (とぐるを巻いていた) 蛇の輪が (解ける) 等のごとく、根本質料因は大なるもの等の形態に変化 (pariṇāma) する場合に、大なるもの等の原因であると云われ、大なるもの等はそれ (Ⅱ根本質料因)⁽⁷⁸⁾ の変化した形態なるが故にその結果として言い表わされる。そして変化は同一の実体を依り所とするものであるから (原因と結果とが) 区別されないとしても矛盾しない。」と。

この (主張) は正しくない。何となれば (次に述べるごとく)⁽⁷⁹⁾ 変化は成立しないからである。即ち変化は以前の本質 (hūda) を捨て去ることによって成り立つか、或いは捨て去らずして成り立つかの何れかである。もしも捨て去らずして (変化が成立する) とするならばその場合には状態の混合が起るであろう。何となれば老年なること等の状態に於てもまた (その前の状態である) 壮年たること等の状態が存することを認めることになる、という過失が附随して起る故に。また (以前の本质を) 捨て去ることによって (変化が成立する) とするならば、その場合には自性を破壊することになるという過失が附随して起る。それ故に以前の自性が滅して、以前に存在しなかった他の自性が生起するのである。それ故に如何なるものにとつても変化は成立しないであらう。

更にまた「変化とは (同一のものが自己同一性を保ちながらしかも) 他のものになること (anyathabhava) を特質とする」と言われる。そして他のものになることは (事物について) 部分的にであるか或いは全体的にであるかの

何れかであろう。先ず最初に部分的に（起る）のではない。一なるものには部分は存在しない故に。また全体的にも（起ら）ない。何となれば（全体的に他のものになることによって）それとは異なる他のものが生起する場合には以前のものは滅する、という過失が附随する故に。それ故に同一のものが（自己同一性を保ちつつしかも）他のものになる、ということは正しくない。何となればそれ（『他のものになること』）は他の自性が生起することにもとづく故に。

またもしも（サーンキヤ派が）「変化とは現象的存在である属性の主体の或る属性が退隠すること（nivṛtti）によって他の属性が顕現すること（prādurbhava）であると云われるのであって、自性が他のものになることにもとづいて（変化があると言われるの）ではない。」と言うならば、この（主張）は正しくない。即ち顕起し（pravartamaṇa）また退隠する属性は属性の主体とは異なるものたるものであるか、或いは同一のものたるものであろう。もしも異なるものたるものであるとするならば、属性の主体は同一の状態を保っている故に、どうしてこれが変化したと言い得るであろうか。何となれば（瓶等から）異なったものたるものである布や馬が生起したり滅したりする場合に、（それによって）自体に影響を受けることのない瓶等には変化は起らないからである。（或るものの変化がそれと無関係な他のものに対してまでも）過度に適用されるという過失の故に。かくのごとくであるならば（無変化）であると汝等の主張する）純粹精神もまた（それと無関係な根本原質等によって）変化するものとなってしまうであらう。もしも（サーンキヤ派が）「或るものと結合している二つの属性（の一方が）生起し（他方が）滅することによって、そのものに変化が起るのであって、（それと関係のない）他のものに変化が起るの）ではない、」と言うならば、それは正しくない。何となれば有とであつても無とであつても結合することは存在しないから、（属性の主体が）属性との結合

根本原質の考察

の依り所 (saṃbandhin) であることは成立しない故に。即ち結合は有 (なる属性) とであるか、或いは無 (なる属性) とであるかの何れかである。先ず第一に有 (なる属性) とではない。何となれば有 (なる属性) は残りなく自性を獲得することによって存在する (samadhiḡata-aśśasavaḡhava-samāpatī) のであるから (他のものを) 必要とせず、従って何ものかに従属することは正しくないからである。(結合は) 無 (なる属性) とでもない。無 (なる属性) は (無という名称以外の) 一切の二次的名称 (upāḡhaya) を離れていることを特質とする故に、如何なるものにも依存することはあり得ないからである。何となれば兎の角等が何かに依存して存在する (astīti) ということは正しくないからである。

(属性の主体である基体から) 離れた他の属性が生滅する場合に変化が (起るのであるとは) 汝等によってもまた確立されているのではない。しからばどうなのであるか。本質たるものである一なる自性は存続 (anvīti) するが、状態が異なる場合に汝等にとつては変化が確定する。しかるに (退隠する属性と顕起する属性という二つの) 属性が属性の主体と異なっているのであるならば、一なる自性の存続は存しない。何となれば二つの属性の一なる本質 (ātman) は属性の主体に外ならず、しかもそれは (二つの属性) と異なっているからである。それ故に本質たるものである一なる自性の存続は存しない。また顕起しつつある属性及び退隠しつつある属性と異なり、(しかも) 知覚され得るという特質を獲得せる属性の主体は如何なるものにとつても認識の領域に入ることではない。それ故にかくのごときものは賢者にとつては無として言い表わされる対象に外ならない。

またもしも (サーンキヤ派が) 「属性は属性の主体と」異なれるものではない」と主張するならば、その場合にもまた退隠し生起する二つの属性は一なる属性の主体の自体と異ならないのであるから、(この二つの属性) もまた属

性の主体の自体のごとく一であることになる。それ故に何を依り所として属性の主体或いは属性は変化するのであるうか。また二つの属性は状態の主体 (avasthātṛ) たる属性の主体と異ならないのであるから、状態の主体の自体と同様に退隠することも顕現することもない。また属性の主体は二つの属性と異ならない故に属性の自体と同様にそれまで存在しなかったもの (apūrva) が生起し、それまで存在していたもの (pūrva) が滅する。それ故に如何なるものであっても同一なるものが変化することは成立しない。⁽⁸⁴⁾ それ故に変化にもとずいてであつても汝等 (サーンキヤ派) が因果を言い表わすことは正しくない。

以上の論難は明瞭である故にこれで打切り、⁽⁸⁵⁾ 反対者が因中無果論⁽⁸⁶⁾ に対して説く論難を後に反論することにしよう、と (著者 シャーンティ ラクシタ は) 考えて、(サーンキヤ派が因中無果論に存すると主張する) 過夫に同意することを装つて (tulya-dōṣa-āpādana-vyākena) 先ず第一に因中有果論を論難する、『そこでこの問題に関して』云々と。⁽⁸⁷⁾

『思慮ある人々』(sūdhīyaḥ) というのは仏教徒 (śūgataḥ) ⁽⁸⁸⁾ であり、彼等が『言う』のである。「無なるものは作られざるが故に」云々ということによつてなされた五通りの難語 (codana) は『結果が原因の中に』存する (という主張) に対して『即ち因中有果論 (satkāryavada) に対しても等しくあてはまる。即ちこれを次のごとくに言い表わすことが出来る——「有は作られざるが故に (sad-akaraṇat) 、質料因を取る故に、一切が (一切から) 生ずることはない故に、能力あるものが可能なるものを作る故に、原因性の故に、因中有果にあらず」』と。——「因中有果」に「あらず」(na)、と離れて説かれている言葉と結合する。⁽⁹¹⁾ 何故であるか。「有は作られざるが故に、質料因を取る故に、云々」の理由によつてである。そして (サーンキヤ派と仏教徒の) 両者にとつて (同一の理由が等しく) 過失となるのであるから、その (同じ理由) によつて一方 (のみ) が難詰されのは正しくない。⁽⁹²⁾ 反対論者は次のように主

根本原質の考察

張するかも知れぬ——「一方にとっては無は作られざるが故に、というかくのごとき難詰があり、他方にとっては有は作られざるが故に、というかくのごとき難詰があるのに、⁽⁹³⁾ どうしてこの共通性 (samata) が存すると言えようか。」それは正しくない。何となれば (汝等は仏教徒の反論の) 趣意を熟知していないからである。何となれば (前掲サーンキヤ頌の中で、因中有果と無なるもの *ast* とを除いた) 作られざること (*akaraṇa*)、一定の質料因を取ること等のみを言おうとしてこのことが説かれるからである。因中有果論に於てもまた作られざること等は等しく (根拠として採用されている) 故に。そしてこの難詰に対する因中有果論者たる汝等の返答なるものは因中無果論者たる思慮ある人々、即ち仏教徒の (返答) ともなるであろう。

どうしてこの (難詰) は共通なのであろうか。これに關して (次に) 述べる——『もしも酪等が』云々と。

〔第一七頌〕

もしも酪等 (という結果) が (その質料因である) 乳等の自体の中に完全に存在するのであるならば、既に存在し、原因等と類似する本質を有するそれら (の結果) にとって、何が生ぜられるべきであるのだろうか。

この (頌) は「有は作られざるが故に」というこの (根拠) を成立させるために (説かれたの) である。もしも『乳等の自体の中に』即ち乳等の自性 (*svabhava*) の中に『酪等』を特質とする結果が『完全に』 (*sarvathā*) 即ち全的に (*sarvātmana*)、換言すれば現実態に於けるように (*madhyavasthāt*) 特殊な味 (*rasa*)・薬効 (*virya*)・消化 (*vipaka*)⁽⁹⁴⁾等の点で (乳等から) 區別される本質 (*rūpa*)⁽⁹⁵⁾によって予め存在するとするならば、その場合には予め存在するそれ

ら（酪等）にとつて如何なる本質が生ぜらるべきであらうか。そのこと（『生ぜられるべき本質が存すること』）によつて酪等は乳等という原因によつて生ぜられるのであらうけれども。⁽⁹⁶⁾『原因等と類似する本質を有するもの』⁽⁹⁷⁾とは原因等と類似せる本質がそれにとつて存在するもの、⁽⁹⁸⁾と分けて解すべきである。『原因』とは根本原質である。『等』という語によつて精神（*caitanya*）⁽⁹⁹⁾が意味されている。また『それら（酪等）の』本質は現実態に於て存在するものであり、（従つて）更らに生すべきものにあらずして完成せるもの（*nispanna*）であると知られる。

以上によつて（サインキヤ説に於ては）因果關係が破壊されるという過夫が附随することを証する二種の証明根拠が説明された。

さて証明根拠を明らかに説くために云く、『原因から生起せるもの』云々と。

〔第一八頌〕

その結果（である大なるもの等及び酪等）は原因（である根本質料因及び乳等）から生起せるものではない。何となれば（結果は）予め存在する故に。あたかも原因（たる根本質料因）と知（たる純粹精神）のごとし。それ故に想定せられたる（根本原質や種子等）は原因ではない。何となれば（それらには）成立せしめらるべきものが存在しない故に。あたかも（原因を有さずと想定されている）他者（なる純粹精神）の本性のごとし。⁽¹⁰⁰⁾

『原因』⁽¹⁰¹⁾とは根本質料因及び世間一般に認められている乳等である。『その結果』とは大なるもの等及び世間一般に認められている酪等である。『存在する故に』（*sattāta*）とは存在するが故に（*sattvat*）である。『原因と知（*vit*）に認められている酪等である。』

根本原質の考察

とのごとし』とは、原因とは根本質料因及び世間一般に認められている乳等であり、知とは精神 (caitanya) である。この両者に等しい、という意味で『原因と知とのごとし』と言う。(従って) 次の論式が成立する。(主張) 完全に (sarvakareṇa) 存在しているものは如何なるものによっても生ぜられない。(実例) 例えば根本原質或いに精神のごとし。

⁽¹⁰²⁾しかるに (サーンキヤ派によれば) 結果は (原因の中に) 現実態に於て存在する。敵者の主張によれば略等は完全に予め存在している。⁽¹⁰²⁾それ故に能遍 (vyāpaka) と矛盾せることを認めるといふ過夫が附随する。また理由が不定なではない。⁽¹⁰³⁾生じ得ない特性 (atīśaya) が生ずるとするならば、(一切のものが)⁽¹⁰⁴⁾生ずることになる、という過夫が附随すること、及び無限溯及 (anavasthā) の過夫が附随することが (サーンキヤ派の主張) を無効にする根拠である。何となれば既に生じたものであっても再び生ずるといふ過夫が附随する故に。

以上のように (サーンキヤ派によつて) 結果たることとして想定されているものが結果ではないことになる、という過夫が附随することの論証 (⁽¹⁰⁵⁾apādāna) がなされた。さて次に原因として想定されているものが原因ではないことになるという過夫の附随することの論証をなさんがために云く、『それ故に想定されたる云々』と。(この文には) 想定されたる事物 (pārtita) と言葉を補つて解すべきである。それ故にこの意味は次のごとくである。根本原質 (mūlaprakṛti) 等及び種子・乳等 (原因として) 想定されたる事物は (汝等が) 言おうとするように大なるもの等及び略等の原因なのではない。能生因 (janaka) という言葉にふさわしいものとはならない、という趣意である。如何なる理由によつてであるか。『成立せしめらるべきものを有しない故に。』成立せしめらるべきものを有しないとは、このものには成立せしめらるべきものが存在しない、という意味であり、その状態が成立せしめらるべきものを有し

ないこと (asādhyaiva) である。このことは直前に説かれた結果たることの排斥にもとづいて確立する。それ故に（直前をうけて）『それ故に』と説かれたのである。『他者の本質のごとし』とは他のものの自性のごとし、である。原因を有しないと想定されている実体の自性のごとし、という趣意である。そして原因を有しないと想定されている実体は精神である。何となれば「純粹精神は原質にもあらず、開展物にもあらず」と説かれて⁽¹⁰⁶⁾いる故に。次の論式が成立する。（主張）（それにとつて）成立せしめらるべきものが存在しないものは原因ならず。（实例）例えば精神のごとし。しかるに（原因として）想定されている事物は成立せしめらるべきものを有しない。それ故に能遍が知覺されない（推論）である。

以上の二つの（論議）は共に帰膠論法の論証方法 (prasaṅga-sādhanā) である。それ故に（サーンキヤと仏教の）両者に於て成立している譬喩は何ら必要がない。

サーンキヤ派は純粹精神にとつても、反映 (pratibimba) が生起するという道理によつて享受に対する能作者性が存する、と考える。これに対して次のごとく注釈する。（頌に言う paratman とは）これは最高 (Para) にしてアーマンである。解脱せる者という意味である。それは解脱せるが故に享受に對してであつても能作者性は存しない。それ故に譬喩は成立しない、ということはない。

『さて（反對論者は次のごとく主張するかも知れぬ』云々の文句によつて敵者（サーンキヤ派）の主張に於ける理由は成立しない、と考える。

〔第一九頌〕

根本原質の考察

さて（サーンキヤ派は次のごとく主張するかも知れぬ。）顕現せる相（*abhiyakti*）等を特質とする何らかの特性（*aiśvāya*）が存在する。それを現出せしめる故に原因は非難さるべきではない。

さてもしも第一の理由が「顕現せる相等の相によってもまた完全に存在する故に」⁽¹⁰⁷⁾という限定の言葉を附されるならば、（汝等仏教徒が論駁の根拠とするこの理由は）成立しない。何となればわれわれは（生起する以前に）顕現せる相等の相によってもまた結果が存在することを認めないからである。しからばどうであるのか。潜勢態によつて（*śakti-rūpeṇa*）（結果は原因中に存在するのである。）もしも（理由が）一般的に限定する言葉を附されていない⁽¹⁰⁸⁾（*nirviśeṣaṇa*）ならば不定となるであらう。何となれば顕現せる相等を特質とする特性がまさに生起する故に、すべてのものが結果であることになる、という過失は附随しないからである。⁽¹⁰⁸⁾

それ故に（第一八頌の）第二の理由もまた成立しない。（想定されたる原因には）成立せしめらるべきものが存在する故に。『顕現せる相等』という中の『等』の言葉によつて豊富（*udreka*）等の特殊な状態が意味されている。『それを』（*yam*）とは特性を、である。『非難さるべきこと』（*vacanīyatām, acc.*）とは論難さるべきこと（*vācyatvam*）である。『原因として』（想定されたる（根本質料因等）は原因ではない。（それらにとつては）成立せしめらるべきものが存在しない故に』⁽¹⁰⁹⁾云々という過失は存在しない、という程の意味である。

『以前に存在した』云々の文句によつて返答して云く、

【第二〇頌】

もしもこの（特性）が（生起する）以前に既に存在していたとするならば（われわれの論難に対して汝等によって）何らの解答も述べられていない。もしも（その特性が生起する以前に）存在しないとするならば、どうして諸の（原因）から顕現することが出来るであらうか。

この（頌）の中では二つの場合に分けて考えられてある。即ちこの特性は顕現せる相等の状態より以前のある時に、根本原質の状態に於てもまた存在したか、或は存在しなかったかの何れかである。もしも存在していたとするならば、その場合には（第一八頌の）二つの理由が共に成立し得ないこと等の答は汝等によって少しも述べられていないことになる。またもしも（生起する）以前に存在しなかったとするならば、その特性はどうして諸の（原因）から顕現することが出来るであらうか。「無なるものは作られざる故に」⁽¹⁰⁾という汝等の（主張する）道理によってこのことは正しくない、という趣意である。

かくのごとく先ず最初に「有は作られざるが故に」⁽¹¹⁾という理由が確立された。さて次に「質料因を取る故に」云々の四つの理由を成立させるために云く、『それ故に成立せしめらるべきものは存在しない』云々と。

〔第二一頌〕

それ故に（想定されたる原因にとって）成立せしめらるべきものは存在しない。それ故に質料因を取ることではない。一定の（質料因）から生起することもない。能力 (sakti) も存在せず、作用 (kriyā) も存在しない。

既に述べたとき道理によつて（原因にとつては）成立せしめらるべきものが存在しない故に、質料因を取ること
 はあり得ない。何となれば、質料因によつて成立される結果を得ようと欲することによつてのみ思慮分別ある人々は
 質料因を取るからである。酪等は乳等一定のもののからのみ生ずるということにもならない。何となれば（それら原因
 として想定されたものには）成立せしめらるべきものが存在しないからである。このことは「一切のものが（一切か
 ら）生ずることはない故に」という理由を成立せしめる。既ち（ここでは）一切のものをから生ずることはない、一定
 の（原因）のみから（生ずる）ということが説かれている。そしてこのことは因中有果論の立場に於ては成立せしめ
 らるべきものが存在しないのであるから正しくない。⁽¹¹²⁾同様に「能力ある者が可能なるものを作る故に」という理由に
 於ける）能力ある者及び可能なるもの、という二つは共に正しくない。何となれば成立さるべきものが存在しない故
 に。⁽¹¹³⁾もしも甲によつて乙が生起せしめられるならば、生起せしめる者（甲）に能力の存在することが確立する。また
 生起せしめらるべきもの（乙）を作り出すことは成立するであらう。そうでない場合には成立しない。それ故に説く
 『能力も存在せず、作用も存在しない』と。

諸の事物には「原因性が」存在するということもまた正しくない。成立せしめらるべきものが存在しない故に。⁽¹¹³⁾
 そのことを説いて云く、『完全に』云々と。

【第二二頌】

（因中有果論に於ては結果は）既に完全に生起（nispatti）せるが故に、如何なる結果も存在しない。それ故に原因
 という名称もまた可能ではない。

この（頌）は「原因性の故に」という理由を成立せしめる。しかるに（因中有果論に於ては）そのごとくにはならない。それ故に因中有果ではない。それ故に（サーンキヤ頌第九に説かれた因中有果を証明する）全ての理由に対して帰謬論法の觀念が結合さるべきである。

更らに他の方法によって因中有果論を論難して云く、『またすべての』云々と。

〔第二三頌〕

またあらゆる証明根拠が作用するとき、誤謬（及び疑惑）を滅し、また確かな知識を生起せしめる。（因中有果論の証明根拠は）かくのごとき道理に合はない。

『作用する』（vitta）とは働く（pravitta）である。『誤謬』という言葉によって疑惑もまた含めて意味されている。何となればそれ（一誤謬）は（疑惑と誤謬との）両つの部分によって誤まれる認識を起させるものたることが成立するが故である。実にすべての認識手段が自己の対象に対して作用するときには次の二段階の作用（作用）をなすのである。（一）認識さるべき事物を対象として起った誤謬と疑惑とを滅し、（二）そしてそれに関する確かな知識を生起せしめる。このことは因中有果論に於ては道理に合わない。

何故にであるか。故に次に云く、『疑惑……ならず』と。

根本原質の考察

〔第二四頌〕

(汝等サーンキヤ派の説に於ては) 疑惑と誤謬とは減せられず。何となれば (因中有果論に於ては両者は) 常に存続する故に。同一の理由によって確かな知識の起ることもない。(それ故に汝等の説く) すべての (認識根拠) は無意味である。

即ち汝等 (サーンキヤ派) の主張によれば疑惑と誤謬とは精神を本質とするものであるか、統覚機能及び意を自性とするものであるかの何れかであろう。(しかるに) 二つの場合の何れの場合に於ても (疑惑及び誤謬の) 両者を減することは不可能である。何となれば (汝等の主張によれば) 精神と統覚機能と意とは常住である故に、両者 (『疑惑と誤謬』) もまた常住となるからである。また認識手段にもとづいて確かな知識が生起することもまた不可能である。『同一の理由によって』即ち『常に存続する故に』という理由にもとづいて。それ故に汝等 (サーンキヤ派) によって説かれた認識手段は『すべて』即ち全部が無意味である。これによって自語相違⁽¹⁴⁾ (の過失) が説かれている。即ち確かな知識を生起せしめんがために認識手段 (が役立つ) と言うならば、無であつた確かな知識の生起することが承認されたことになるであろう。しかるに因中有果という主張によって (無なるものの生起すること) は排斥されて⁽¹⁵⁾ いる。それ故に自語撞着 (の過失) となるのである。

〔第二五頌〕

もしまた (サーンキヤ派が) 「無であつても確かな知識は認識手段にもとづいて生起するであろう」と言うならば、その (理由) によって (汝等によって因中有果論の根拠とされた) 諸の (理由) は錯乱せるものとなるであろう。

もしも（サーンキヤ派によつて）「認識手段を使用することが無意義であつてはならない。それ故に確かな知識は「無」(abhūta) 即ち非存在 (asat) であるが、認識根拠にもとずいて生起するのである」と承認されるならば、そのごとくであるならば、「無なるものは作られない故に」云々という（因中有果を証する）理由の集まり全体は不定となる。（無なる）確かな知識（が生起するのと）同様に、（原因の中に）存在しなかった（結果）が生起することは予盾しない故に。

それ故に⁽¹⁶⁾（一）確かな知識は無であつても作られる。（二）それを生起せしめるために特定の認識手段を取る。（三）それは似而非の認識手段などすべてからは生じない。四これは無であつても能力ある諸の原因によつて作られる。（四）この場合にも諸の原因には原因性が存在する。他の場合に於てもそれと同様であらう。

〔第二六頌〕

未顕現なる（確かな知識）が諸の（認識手段にもとづいて）顕現する、と云うならば、この（確かな知識）の顕現は何であらうか。本質の限定的特性が生起することはない。（それは確かな知識の本質と）区別されない故に、また結合しない故に。

（サーンキヤ派は）次のごとく主張するであらう。「たとい確かな知識は認識手段を使用する以前にも存在するとしても、そうではあつても認識手段は無意義ではない。何となれば以前には顕現していなかつたこの（確かな知識）が後に諸の認識手段にもとづいて顕現するからである。それ故に（確かな知識を）顕現せしめるために認識手段は作

用するのであるから、これら（の認識手段）は無意義ではない。」と。

これは正しくない。何となれば顯現は成立しない故に。即ち顯現とは自性の限定的特性が生起することであるか、それに関する知識であるか、或いはその知覚の障害を除去することの何れかである。その中で先ず最初に、自性の限定的特性が生起することではない。即ちこの自性の限定的特性は確かな知識の自性と異ならないか、異なるかの何れかである。もしも異ならないとするならば、それは確かな知識と『區別されない』即ち異ならない故に、確かな知識の自体のごとくに常に存続している故に生起することは正しくない。また異なるとするならば、その場合にもまた「甲は乙に属する」という結合関係は成立しない。即ち結合関係は支持するものとそこに置かれるもの（の関係）を特質とするか、所生と能生との関係を特質とするかの何れかである。先ず第一に前者ではない。何となれば相互に協力されるものと協力するものではない（両者）にとつてかかる（結合関係）は成立しない故に。また協力という場合に、この協力もまた別の（原理）であるならば、結合関係は成立しないから、無限溯及の過失が附随する故に。また（協力が）別の（原理）でないとするならば、認識手段（『協力するもの』）を使用することは無意義である。何となれば協力が異ならない限定的特性は確かな知識のみから生起する故に。限定的特性は無形であるから落下することはあり得ない故に、如何なるものもそれを支持するものであることは正しくない。何となれば落下を妨げることによつて支持するものは確立するが故に。

また（結合関係は）所生と能生（との関係）を特質とするものでもない。如何なる場合にも確かな知識と称せられる原因は存在しているから、限定的特性は常に生起するという過失が附随する故に。また認識手段の使用によつて確かな知識が限定的特性を生起せしめることは正しくない。協力するものに非ざるものによることは不可能なるが故

に。もしも協力するものであるとするならば、前に述べたごとく過失と無限溯及（の誤り）とが存する。

また異なるものとされている二つの限定的特性なるものは無であるか有であるかの何れかである、と二つの場合に分けて考えることはこの場合にも（確かな知識の場合と同様に）可能である。その中で無であるとするならば、前のごとく諸の認識手段は不定であることになる。⁽¹⁸⁾ また有であるとするならば認識手段を使用することは無意義である。この場合にもまた顕現を承認するならば、この顕現とは何であろうか。それ故に（順次追求することによって）無限溯及の過失が附随することは妨げることが出来ない。それ故に異なっているという場合に於ても『結合しない』即ち（確かな知識と）結びつかない故に本質の限定的特性が生起することは正しくない。

〔第二七頌〕

（顕現とは）それ（＝結果たる確かな知識）に関する認識ではない。また認識の障害が減することでもない。何となれば認識は常住なるが故に。また（それに代る）第二の（認識）は成立しない故に。

顕現はそれ（＝確かな知識）に関する認識の生起を特質とするものである、と云うことは正しくない。それに関する認識は常住なるが故に。即ち、それに関する認識なるものは因中有果論者たる汝等の主張によれば常住なるものであるから、その認識はどうして生起し得るであろうか。⁽¹⁹⁾ 『また第二の』認識は『成立しない故に』顕現はそれに関する認識の生起を特質とするものである、というのは正しくない。『また』という言葉は追加の意味であって、順序を異にしている。（即ち）『成立しない故に』という言葉の直後にあるべきである。それによって次のことが意味されて

いる。汝等（サーンキヤ派）の主張によれば認識は唯一である。創造から帰滅まで統覚機能は唯一である、という定説がある故に。それが確かな知識である。その場合に、その外に、諸の認識手段によって作られるような、顕現と称せられるその知覚が存在するであらうか。反対論者は次のごとく主張するかも知れぬ。「『それ（¹²⁰）確かな知識』に関する認識は統覚機能を自性とするものではない。しからばどうであるのか。意を自性とするものである」と。これは正しくない。』統覚機能、知覚、確認、意、認識等は異なるものではない故に。⁽¹²¹⁾このことは後に説かれるであらう。⁽¹²²⁾

また顕現はそれ（確かな知識）に関する知覚の障害が減することを特質とするものでもない。次の二つの理由の故に。即ち（一）その知覚の障害なるものは常住なるが故に減することはあり得ない。また減は帰滅を特質とするものであるということもまた正しくない。以前の本質を捨てざるものにとつては帰滅は成立しない故に。また第二の知覚は成立しない故に知覚の障害は存在しない。実に無なるもの（¹²³第二の知覚）に対して障害が存在するということは正しくない。何となれば障害は実体として存在するものを対象とするが故に。それ故に障害が減すること、というのは正しくない。（二）（頌の中で）『常住なるが故に』というのはそれを対象とする認識は常住である故に障害は成立しない。障害が成立しない故に（障害が）減するということは正しくない、という趣意である。また障害の減することは如何なるものによつても作られない。障害は無自性なるが故に。

因中有果論に於ては単に認識手段の使用が無意義であるのみではない。束縛と解脱は存在しないという過失が附随すること、及び一切の世間の活動は断滅するという過失が附随することは避け得ない。即ち汝等によれば、根本質料⁽¹²⁴⁾因と純粹精神が独存であることの了得を特質とする諸原理の認識が生起するとき解脱が（起る）と承認されている。

しかるにこの諸原理の認識は常に存続している。それ故にすべての個我は解脱している。それ故に繫縛は存在しない。また誤まれる認識によって繫縛があると承認されている。しかるに誤まれる認識は常に存続しているのであるから、すべての（個我）は常に繫縛されている故にどうして解脱が起るであろうか。また世間は為になるものを獲得し、為にならないものを捨棄するために活動する。しかるに因中有果論に於ては獲得されないもの、捨棄されないものは何ら存在しない。⁽¹²⁴⁾それ故に世間は無意欲となるであろう。それ故に一切世間の活動が断滅することになる、という過失が附随するのである。

かくのごとく先ず第一に因中有果論を論駁し終つて、（われわれ仏教徒の）因中無果論に存する（とサーンキヤ派が主張する）諸の過失を排斥せんがために云く、『三種の構成要素から成ること』云々と。

〔第二八頌〕

（すべてのものが）三種の構成要素から成ることは差別されないとしても、すべてのものはすべてを生ずるものではないように、そのごとくに（結果が）存在しないとしても、すべてのものがすべてを生ずるのではない。

因中有果なることの排斥によって、内に含められた意味にもとずいて因中無果なることが確立した。何となれば有と無とは相互に排除することによって存立する特質を有するのであるから、（有と無以外に）他の類は成立しない故に。⁽¹²⁵⁾そうではあつても、反対者によって説かれた論駁が似而非の論駁であることを説示せんがために（さらに）説かれるのである。そこで先ず最初に、『それ（＝結果）は作られない。何となれば無体なるが故に』と説かれたことは⁽¹²⁶⁾

成立しない。何となれば事物の自性は作られるものであることは認められる故に、また事物の自性は無体であることは成立しない故に。もしも（サーンキヤ派が）「それ（『自性』）は生起する以前には無自性である」と言うならば、それは正しくない。それが無自性であることは正しくない故に。実に自性が無自性であるということは正しくない。何となれば無自性たることは事物の自性を排除することを特質とするものなるが故に。またそれによって自性が無自性であることが成立するであろうところの、現に作られつつある事物は、生起する以前には存在しない。⁽¹²⁸⁾もしも（反対論者が）「事物を離れていることを特質とする無体なる属性の主体を依り所として、無体なるが故に、⁽¹²⁹⁾という理由が立てられる」と言うならば、その場合には既に成立せることを成立さるべきこととなしている誤りがある。何となれば事物を離れたものは如何なるものによつても作られるものとして認められないからである。また理由は不定でもある。何となれば異品を無効にする知識根拠が説かれていない故に。⁽¹³⁰⁾何となれば原因の能力はそれぞれ限定されている故に、それに対して生起せしめる原因が存在する或る無は作られるけれども、空華など、それに対して原因の存在しないものは作られない。それ故に不定だからである。

実に一切のものが一切のものの原因であるとは認められていない。また如何なるものでも無なるものが作られる、という周延関係は認められていない。しからばどうなるのであるか。作られ得るものは生起する以前には無であるということ（が認められているのである）。⁽¹³¹⁾反対論者は次のように主張するかも知れぬ。「原因が無なるものを作る、という点では（すべてに）等しいとしても、⁽¹³²⁾何故すべてがすべての無の原因ではないのであろうか。」と。この（汝等の論難）は（次のごとく）汝等に対してもまた等しく難詰さるべきである。実に（原因は）有なるものを作ることが

等しいならば、何故すべてがすべての有の原因ではないのか、と。また汝等の主張によれば、それによって結果が作られないところの如何なる無も存在しない。もしも（サーンキヤ派が）「原因の能力は限定されている故に、存在するものであつても鬼の角等は作られないのである、」と言うならば、その（議論）は他方（因中無果論者）の場合にも等しく適用される。

また汝等にとつては、三種の構成要素から成ることはすべての場合に差別がないとしても、一切が一切を生ずるものではない。何となれば（原因の）能力はそれぞれ限定されている故に。（頌の『すべてを生ずる』という語は）すべてを作るもの、或いはすべての結果を作るもの、と分けて解すべきである。⁽¹³⁶⁾『そのごとくに』結果或いは因果関係にある何らかの本質が『存在しないとしても、すべてのものがすべてを生ずることにはならない』であらう。⁽¹³⁷⁾

このことを承認して『同様に』(yadvat...tadvat)と説かれているのである。更らに等しい点があるのではない。即ち（因果の）差別が存在するとしても、或るもののみが或るものの原因となる。⁽¹³⁸⁾何となればそのような自性の差別の限定はそれ自身の原因に連続して起つたものなるが故に。それ故に矛盾しない。これに反して（因果が）差別されないならば、同一の状態が同一時に於て相互に矛盾する原因性及び非原因性であることはどうして成立するであらうか。何となれば事物の差別は矛盾する属性を帰属することにもとずく故に。それ故に説く、「実に（因果の）差別が存在するならば、原因は事物の性質を有するものとして存在するであらう。しかるに無差別であるとするならば、同一のものに作用と受動の存することは矛盾する」と。⁽¹³⁹⁾

『制限が』云々という文句によって敵者（サーンキヤ派は）能力に限定がないことを成立せしめながら反論して⁽¹⁴⁰⁾

云く、

〔第二九頌〕

諸の制限は起らない故に汝（仏教徒）にとっては（原因の）能力は限定されない。しかるに因中有果とすればそれらの（能力）に制限を伴うのであるから限定が存することは正しくないであろうか。

『汝にとっては』即ち因中無果論者たる汝仏教徒にとっては諸の原因に存する能力が限定されているということは正しくない。何故であるか。結果たるものである制限は起らない故に。実⁽¹⁴⁾に制限なくしては制限されるものは存在しない。次の論式が成立する。（主張）如何なるものであっても実有なる結果に対する制限が空無なるものは、限定された能力を有するものではない。（実例）恰かも兎の角等のごとし。麴等の事物は実有なる結果に対する制限が空無である、という能遍は知覚されない。（そこで）自派の主張がよく確立していることを示さんがために云く、『因中有果とすれば』云々と。（因中有果とすれば、⁽¹⁴⁾とは）結果の実有性が存するならば、という意味である。『それらの』とは能力の、（という意味である。）

『そのごとくではない』云々の文句によつて（サーンキヤ派の立てた）理由は不定であることを説いて云く、
〔第三〇頌〕

そのごとくではない。それら（の制限）が起り得ないからと言って、そのような言葉があつてはならない。一切の添性を離れた実体は排斥されない。

即ち『これらの』制限が起り得ない故に、もしも乳には酪を生起せしめる能力がある、という言詮があつてはならないとしてもかくのごとき一切の添性が空無であり、増益されることのない実体にして、その直後に以前には経験されなかった他の実体が生起することは排斥されない。

反対論者は次のように主張するかも知れぬ。「語と分別とが働かない場合には、事物の自性もまた滅する。」それ故に云く、『名辭は本質ではない』⁽¹⁴⁴⁾云々と。

【第三一頌】

名辭は事物の本質ではない。何となれば様々な種類の分別と語とが無區別なる（同一の事物）に対して習慣的に作用する故に。

能遍である自性が滅するときには、それ自身の所遍を滅せしめる。或いは原因が（滅するとき）結果を（滅せしめる）⁽¹⁴⁵⁾何となれば（両者の間には）結合關係が実在する故に。他のものが（所遍を滅する）のではない。何となれば過度に広く適用される過失が起る故に。

「乳には酪が生ずる能力がある」等という名辭による言詮は『事物の本質』即ち自性——その（言詮）⁽¹⁴⁶⁾が滅するならば、かくのごとき種類の事物を滅してしまうであろうような——ではない。⁽¹⁴⁷⁾『名辭』と云う言葉は内に含めた意味がある。即ち名辭が結合している分別もまた意味されている。また『本質』と云う言葉もまた内に含めた意味がある。

名辭は（事物の本質でないばかりでなく）事物の原因でもない。何となればそれ（『名辭』が存在しない場合であっても事物は成立する故に。このことに關する理由を説いて云く、『分別』云々と。yatとは何となれば（という意味）である。『分別』とは名辭の結合から成り立つものである。『語』とはことばである。『様々なる種類の』とは種々なる類の、である。『無區別なるものに対して』とは、部分を有しない一なる自性を有する事物に対して、である。『習慣的に』働く、即ち唯一なる語等の存在が常住等として異なった教理に立っている論師達によつて分別され言詮される。もしも語と分別とが事物と同一であるか或いは事物を対象とするものであるならば、事物は多様なるものであることになるか、或いは事物の自性のごとくに語と分別とは唯一の本質を有するものであるという誤りが附随する。何となれば唯一なるものが多様であるということとは正しくないから。（もしもそうだとすると）過度に廣く適用されることになる故に。それ故に能力に限定がある故に、ある無なるものが作られるのであつて、すべてのものが（作られる）のではない。それ故に「無体なるが故に」⁽¹⁴⁹⁾という理由は不定でもある。⁽¹⁵⁰⁾

同一の理由にもとづいて「質料因を取る故に」云々という四つの理由は不定である。即ちもしも一定の質料因を取ることが或る場合に結果の存在性にもとづいてのみなされるのであることが確定するならば、その場合には、一定の質料因を取ることが原因の能力の限定をもとづいてなされる、ということが正しい限り⁽¹⁵¹⁾に於て（汝らの主張することは成立する）であらう。

また原因の能力に限定があることにもとづいてのみ、すべてのものがすべてから成立することはないのである。何となればすべてのものがすべての實際の働きをなすことを自性とするということは成立しない故に。⁽¹⁵²⁾

さらに「しかるに限定的特性を附与され得ないもの云々」⁽¹⁵³⁾と説かれたこともまた、（反對論者の）趣意を熟知せず

に説かれたのである。何となれば、無なるものが作られる、ということをおわれれば説かないからである。それを説くならば、変成が存在する場合に無なるものの本質が害われることになるであろう。そうではなくして実体のみが作られるということが既に説かれた。しかるに知覚され得るという特質を獲得しているものであっても、（生起する以前には）知覚されない故に、⁽¹⁵⁶⁾また既に生起せるものが結果ではあり得ない故に、この実体は生起する以前には無である、と云われるのである。甲なる原因が近くに存することによってのみ、乙なるそれに似たものが生起するならば、乙は甲によって作られた、と言證されるのであって、（原因の中に存在した）作用が関与することにもとづいて或るものによって或るものが作られるのではない。何となれば一切諸法は作用を有しない故に。無と称せられる何ものかが存在するとか或いはそれが變化することはない。何となれば非存在は事物の自性を排除することのみを特質とする故に。⁽¹⁵⁸⁾

また若しも「限定的特性が附与され得ない故に無は作られない」と説かれるならば、有もまた自性が既に成立して⁽¹⁶⁰⁾いる故に、限定的特性が附与され得ない故に、どうして作られ得るであろうか。それ故に「能力ある者が可能なるものを作る故に」というこの（理由）は不定である。また因中無果論に於ても原因性が存在することは正しい故に、⁽¹⁶¹⁾「原因性の故に」というこの（理由）もまた不定である。⁽¹⁶²⁾

或いは、有が結果であることは成立しないことは既に説明した故に、また因中無果論に於てのみ質料因を取ること等の限定は正しい故に、「質料因を取る故に」等の四つの理由は矛盾している。何となれば論証さるべきことの反対を論証する故に。⁽¹⁶³⁾

根本原質の考察

サーンキヤ派は次のように云うかも知れぬ。「若しも有ならざるもののみが生起する、というのが汝らの主張であるとするならば、どうして經典に於ては有と無の生起が排斥されているのであろうか。次に説かれているとおりである。

『すぐれたる智慧を有する者よ、一切法は不生なり。有と無とは不生なるが故に。』と。」

これに対して答えて云く、『生起云々』と。

〔第三二頌〕

しかるに生起は事物の本性である。それは有とも無とも結合しない。単に有ならざる分別的思慮と（結合する）。

『しかるに』という言葉は制限決定する意味である。もしも他の区別を排除して、それ（Ⅱ生起）のみを認識しようと欲するならば、生起とは事物の、前後際が空無である刹那の間のみ存続する自性であると説かれる。しかし（生起は）毘婆沙師によって分別計執されている有為相としての生ではない。何となればこれは後に排斥されるであらうから。⁽¹⁶⁶⁾

またヴァイシェシカ派によって想定されている有性の内属でも、それ自体の原因（Ⅱ内属因）に内属することでもない。⁽¹⁶⁷⁾この両者もまた後に排斥されるであらうから。⁽¹⁶⁸⁾またこの両者は反対論者の主張によれば常住なるが故に。そうして常住なるものには生起は不可能なるが故に。次に説かれているとおりである。

『有性がそれ自体の原因に内属することによって原因が存在する、と伝えられる。この有性と結合とは常住である。しからば常住なるものに於て如何なる結果があるだらうか。』⁽¹⁶⁹⁾

と。かくのごとき本質を有する生起は無と同一のものとして結合することはない。有と無とは（互いに）矛盾する故

に。何となれば無は存在しないのであるから。⁽¹⁷⁰⁾ また以前に存在していた無と結合することもない。⁽¹⁷¹⁾ 何となればそれ（『生起』）は以前には存在しない故に。

へサーンキヤ派」しからば汝ら因中無果論者はどのように（主張するのであるか。）

答えて云く——『分別的』云々と。分別的思慮とは能作者たること或いは作具たることである。単に無なる能作者と結合する、結合に導かれる、という趣意である。実に生起するところの如何なる無と呼ばれるものも存在しない。そうではなくして「無が生起する」という分別作用にもとづく言詮が存する、という程の意味である。⁽¹⁷²⁾

更らにその際にそれによってこの表現が是認されるところの思惟の種子とは何であろうか。それに対して答えて云わく、——『これなるもの』云々と。

〔第三三頌〕

一なる事物の直後に存する事物の本質にして以前には存在しなかったと認められることがその思惟の種子である。それに反して（事物の本質が現実態より）以前に存在していたとするならば、このことは成立しない。

或る一なる一定の事物の直後に知覚されるところの、それ以前には知覚されなかった事物の本質なるものは現実態以前には存在しなかったのである。何となれば知覚という特質を獲得していたとしても、知覚されなかったものであるから。それ故に「以前無であったものが生起する」ということが思惟の種子なのである。何故であるか。答えて云く、『以前存在していたとするならば』云々と。即ち事物の本質が現実態よりも以前に現実態に於けると同様に、そ

れ（「本質」たるものとして存在していたとするならば、「生起する」というこの思惟の成立する根拠は存在しない。⁽¹⁷³⁾すなわち「生起する」ということによって、現実態にある一定の自体のみが意味されているのである。そうしてもしも自体が（現実態より）以前に於てもまた存在するとするならば、その場合には現実態にあることに外ならないと限定されているこの自体なるものは害われることになる。何となれば虚空のごとく常に存続するものには前後中間（「未来・過去・現在」という状態は存在しない故に。⁽¹⁷⁵⁾それ故に常にすべてのものが生起する、とかくのごとく表現さるべきであろう。何となれば（未来・過去・現在という）区別は存在しないのであるから。

更らに因中有果論を他の方法で論駁せんがために云く——『また乳等の中に』云々と。

〔第三四頌〕

（原因たる）乳等の中に（結果たる）酪等は可能態に於て存在するというのが（汝ら因中有果論者の）主張である。もしも酪等が乳のごとくに知覚されるのであるならば、その際の可能力とは何であろうか。

汝ら（因中有果論者）によって「原因の中に結果は（予め）存在する」と説かれることには如何なる趣意が意味されているのであろうか。⁽¹⁷⁶⁾顕現態に於てであるのか。それは正しくない。何となれば乳等の状態に於てもまた酪等が、（生起した）後のごとくに、知覚されねばならない、という過失が附随する故に。⁽¹⁷⁶⁾またもしも可能態に於てであるというならば、その場合にもこの可能態なるものは知覚という特質を獲得せる酪等の結果自体と異っているのか、或いは同一であるのか。もしも同一であるとするならば、その場合には前の場合と同様に結果は（原因の中に存する時に

すでに) 知覚される、という過失が附随する。⁽¹⁷⁸⁾

〔第三五頌〕

もしも(結果は可能態と)異なると言うならば、甲が存在するときに、譬喩的な意味に於てでなくして、どうしてそれと異なる乙が存在すると言われ得るであろうか。実に純質が存在するということは苦と癡の存在することを(意味し)ない。

もしもまた(結果は可能態と)異なるという主張であるならば、その場合には結果は原因の自体の中に存在するという(因中有果論者の)主張は捨てられることになるであろう。何となれば結果とは異なった可能性と称せられる原理が存在することを承認するが故に。すなわち特定の味・薬効・消化力等の性質を具足した顕現せるもののみが酪等という結果であると言われる。そうしてその(結果たる酪等)は乳の状態に於ても知覚さるべきであるのに知覚されない故に、無という言詮の対象である。そうして(結果とは)異なる可能態なるものは結果そのものではない。或るものが存在するからと云って、それとは異なる他のものが存在することにはならない。何となれば(異なっているという点では全てのものが共通なるが故に)過度に広く適用されることとなる故に。

へサーンキヤ派⁽¹⁷⁹⁾「しかるにバターは寿命なり、沼沢の水は足の病なり」と或るものが実在する時に、それと異なる他のものの存在することが説かれることが経験されているではないか。

これに対して答えて云わく、『譬喩的な意味に於てでなくして』と。譬喩的な意味に於てでなくして、とは譬えて

云う意味によってでなしに、という意味である。実に原因の中に結果があるという譬喩的な意味によって、バターは寿命なり、と言われるのであって、本来の意味に於てではない。しかししも汝らによってもまた譬喩的な意味に於て原因の中に結果が存在する、と説かれるのであるならば、如何なる矛盾も存在しない。これに反して本来の意味に於てであるとするならば矛盾が説かれている。このことを実例によって説明せんがために云わく、『實にならず』云々と。汝らによって純質の本質なるものは苦と癡としては確立されていない。⁽¹⁸⁰⁾何となればこれらは相互に異なる特質を有するものとして存立する故に。

さて次に「諸の個物は（原因の性質に）従う、ということを経験する故に」というこの理由は成立しないことを説明せんがために云わく——『純質等を具有する』云々と。

〔第三六頌〕

われわれにとつては既顯現が純質等（の三種の構成要素）を具有するということは絶対に成立しない。何となれば楽等は内面的である故に。（また）それ（＝楽等が意識を本質とするものであること）の自証は明瞭なるが故に。

『既顯現』は音声等を特質とするものである、すなわち『楽等』を本質とするものである。（これは）『われわれにとつて』即ちわれら（仏教徒）にとつては成立しない。何故であるか。何となれば『内面的なるが故に』すなわち意識を本質とするものなるが故に。音声等は非精神的なるが故に、どうしてこれらが楽等を具有するものであり得ようか。⁽¹⁸²⁾（故に）次の論式が成立する。（主張）意識を本質とするにはあらざるものは楽等より成るものではない。（実例）

例えば敵者によって承認されている非精神的なるプルシャのごとし。⁽¹⁸³⁾しかるに音声等は意識を離れたものである。それ故に能遍が知覚されない（推論）である。⁽¹⁸⁴⁾

反対論者は次のように主張するかも知れない。「もしも楽等より成るものたることは必ずず意識を本質とするものたることである、という周延関係が成立するとするならば、その場合には、意識を本質とするものたることが否定されるならば、音声等が楽等より成ることを否定することになるであらう。しかしこの周延関係は成立しない。何となれば（楽等から成るものではない）純粹精神は意識を本質とするものとして認められている故に。」⁽¹⁸⁵⁾

これに対して答えて云わく、『その自証は明瞭なる故に』と。『それ』すなわち楽等が意識を本質とするものであることは成立する。何故であるか。楽等の自証すなわち自から意識することは『明瞭なるが故に。』音声等の対象の近くにあつてもなくても、他からの光に依存することなく、⁽¹⁸⁶⁾楽等すなわち歡喜、苦惱等として自から光照するという固有の特質を有するところの自証は極めて明瞭である。他からの光に依存せず楽等として自から成立するものが精神・樂・意識・認識等という同義語によって呼ばれるのである。⁽¹⁸⁷⁾もしも楽等が楽等と異なる意識によって感受される故に感受知が成立するとするならば、その場合には楽等の意識は楽等を本質とするものではないことになるであらう。何となればそれ自体は樂を本質とするものではない故に。例えばヨーガ行者や推論家が他人に存する樂等を（他人に存するものとして）意識することである。もしもそうでないとするならば（すなわち樂等の意識一般が樂等及びそれと異なる意識との結合によって生ずるとするならば）病人等のごとくに直接的に樂等を経験することになるであらう。⁽¹⁸⁸⁾或いはヨーガ行者等のごとくに他の（通常の）人々にとつてもまた満足と傷心とが存しないことになるであらう。何となれば（感受の成立する根拠に関して）両者の間に區別が存しない故に。そうして意識が快感等を本質

根本原質の考察

とするものであると認めるならば、樂等が意識を本質とするものであることが成立する。何となればわれわれにとつては快感及び不快感の意識が樂及び苦だからである。それ故に『樂は内面的なるが故に』すなわち意識を本質とするものなるが故に」という理由は不定でも不成でもない。何となれば外界の対象が実在すると主張するすべての論者にとつては音声等が意識という本質を離れているものであることが確定している故に。そうでないとするならば唯識論者の主張が承認されることになるであらう。そしてこの（主張）が（われわれによつて）承認されているに外ならない。⁽¹⁹⁶⁾

また理由は矛盾していない。何となれば（理由は）同品に存するが故に。⁽¹⁹⁷⁾

反対論者は次のごとく主張するかも知れぬ。「意識は青等の相を有しないものであつても、外界に存する青等の近くにあることによつて青等の相を有するものとして現われるのと同様に、快感等の相を有しないものであつても樂等をより所とすることによつて、快感等の相を有するもののごとくに見なされるのである。⁽¹⁹⁸⁾それ故に意識は快感等の相を有するものであるとしても樂等が意識を本質とするものであることは成立しない。それ故に（快感等は意識を本質とするものである）という汝らの根本理由は不定である。⁽¹⁹⁹⁾

（このような質問がなされるのではないか）と考えて、答えて云わく——『同一の対象に対して』云々と。

〔第三七頌〕

音声等の同一の対象に対して、習氣と性向の區別に従つて一定の執着等が起るのであると明らかに見なされる。

『習気と性向の區別に従つて』とは、『習気』とは教習⁽²⁰¹⁾であり、『性向』とは生まれつきの本性である。この両者の『區別』とは差別である。『執着等』とは、『執着』とは欲求であり、『等』という言葉によって、歡喜等と嫌惡と怒等と憂と憂愁等という三種の構成要素の結果の集まりが意味されている。『一定の』とは唯一の相を有する、という意味である。即ち習気の差別によって、酒や女性等に対して美・醜等の相を心に植えつけ、欲求を有する者にとつて、(或いは)また性向によつてある羚羊や若い象等にとつて、それぞれ一定の歡喜が起る。そうしてすべてのものに起るのではない。音声等が樂等を本質としているとするならば、このようなことは正しくないであらう。

何故であるのか。故に答えて云わく——『同一の事物に従屬して起るならば』云々と。

〔第三八頌〕

もしも(執着等が)同一の事物に従屬して起るとするならば、(同時に)多様な意識が存在することになる、という過失が附隨する。(もしもサーンキヤ派が)不可見力等によつて、そのごとくにはならない、と言うならば、(意識は)実体に従屬するものではないことになるであらう。

それら(執着等)がすべて同一の事物を対象とする故に、青等を対象とする意識のごとくに、それぞれ『多様な意識が存在することになる、という過失が附隨する。』⁽²⁰⁵⁾

反對論者は次のように主張するかも知れない。事物は三種(の構成要素)から成るものであつても、『不可見力』⁽²⁰⁶⁾すなわち良い行い等の特質とする協力因によつて、或る者には或る相のみが現われるのであつて、すべての者にすべ

ての（相）が（現われるのではない——と。²⁰⁷『等』という言葉によって習気と性向の区別にもとずいて獲得せんとする欲求等が意味されている。

もしも（サーンキヤ派の主張する）如くであるとするならば、『事物に従属するものではないことになるであろう』すなわち意識は事物を対象とするものではないことになる。何となれば（意識には）事物の相が空無なるが故に、という趣意である。

その（『事物の』相が空無であることを説かんがために云わく、——『三種の相を有する』云々と。

〔第三九頌〕

（サーンキヤ派は説く。）事物の本質は三種の相を有する。（しかし）かの（純粹精神の）意識は唯一の相を有するのみ（と。）（しかし）その（音声等）と異質であるそれらの（意識）は如何にして實際にその（音声等）に相應するのであろうか。

『事物の本質』とは（純質・激質・翳質という相である。『かの意識は唯一の相を有するのみ』とは、『かの』すなわち純粹精神の『意識』すなわち知性は個々に關して常に欲望等のみの唯一の本質を有する故に『唯一の相のみを有する』と認められる、という趣意である。『それら』とは意識であり、『それに』とは音声等に、である。『實際に』とは勝義に、という意味である。何故『相應』しないのであるか。『それと異質である』すなわちそのより処たる事物と異質である、という意味である。次の論式が成立する。（主張）甲が乙の相を意識することがないならば、甲は

乙を対象とするものではない。(実例) 例えば(音声を識別しない) 眼識は音声を対象とするものではないごとくである。⁽²⁰⁸⁾

既に述べたごとく意識には三種の本質を有する事物の相が空無である、という態遍が知覚されないことが、過度に広く適用されるといふ過失が附随して起るといふ誤謬を無効にする知識根拠である。⁽²⁰⁹⁾

反対論者は次のように主張するかも知れぬ。「音声等の事物が直接知覚によって完全に知覚されとしても、習気等によって刹那滅性等⁽²¹⁰⁾という或る側面のみに關して確認が起るのであって、すべての側面に關してではないごとく、それと同様に不可見力等⁽²¹⁰⁾によって意識は唯一の相のみを有するものであらう。」

これは正しくない。何となればわれは刹那滅性等の分別が勝義に於いては(直接的に)事物を対象とするものであるとは認めないからである。⁽²¹²⁾何となれば事物は一切の分別を超えている故に。そうではなくして(分別は)間接的に事物と關係している故に、かくのごとき事物に到達する原因として分別は正しい知識たり得るのである。しかるに敵者によって歡喜等は勝義に於いて事物を対象とするものであると認められている。実に他の場合には(すなわち分別が直接事物を対象とするのであるならば、意識は)より処を有しないものである故に、樂等を本質とする音声等を知覚する故に、樂等の感覚知が起るといふことはないであらう。またこれら歡喜等是有分別知なるが故に、如何なる未確認の相も存在しない。それ故に完全に感覚知が成立することになるであらう。何となれば確かな知識の対象を了得することが確實に知ることである。⁽²¹³⁾

「淨福・苦痛・落胆等の結果を知覚する故に音声等は樂等から成るものであることが成立する⁽²¹⁴⁾」と(サーンキヤ派

によって）説かれたことは不定である、ということを示さんがために、『淨福・怒り等』云々と。

〔第四〇頌〕

（根本原質と異なる）唯一の純粹精神に於いてヨーガを行ずる者にとって、淨福・怒り・心のふさぎ等が生ずる。しかるに純粹精神は三種の構成要素を本質とするものであると敵者は主張しない。

すなわちサーンキヤ・ヨーガ派の者達が純粹精神を根本原質と異なるものとして念じ、純粹精神を縁としてよくヨーガを数習したときに、彼らに淨福と歡喜とが起る。ヨーガに打ち克たず、速やかに（純粹精神を）見ざる者には怒りが起る。本性上知力の劣れる者には心のふさぎが生ずる。しかるに敵者はこの純粹精神はそれを本質とするもの、すなわち三種の構成要素を本質とするものであるとは認めない。それ故に「淨福・苦痛・落胆等の結果を知覚する故に」という（理由は）不定である。

もしも（反対論者が）「歡喜等は分別にもとずいて起るのであつて、純粹精神にもとずくのではない」と主張するならば、その（道理）は音声等（の外的対象）に対してもまた等しく適用され得る。それ故に（これらが分別）にもとづいて起るのであるとするならば、樂等は外的対象としては成立しない。何となれば分別は意識を本質とするものなるが故に。またそれ故に「意識は外的樂等をより処とすることによって、樂等の本質を有するものになる」ということもまた錯乱である。何となれば外的対象をより所とすることなくしても純粹精神を縁として歡喜等が生起することを経験する故に。好ましきもの或いは好ましくからざるものを分別することによって、外的対象の近くにあることは無關係に、樂等の意識が起ると一般に認められているのであるから、どうしてそれが他のものをより処として起る

のであろうか。もしも（反対論者が）「意もまた三種の構成要素から成るのであるから、意をより処として起るのである。」と主張するならば、それは正しくない。何となれば「他からの光に無関係にみずから成立するもの」云々と（217）いう文句によつて、意もまた意識を本質とするものであることが説かれている故に。それ故に「（結果は原因と）同性なるが故に」⁽²¹⁸⁾という理由は成立しない。

さて次に理由の成立することをひとまず承認したあとで、不定であることを説明せんがために云わく——『成立するとしても』云々と。

〔第四一頌〕

既顯現が三種の構成要素から成ることが成立したとしても、その原因にして且つ唯一常住なるものとしては根本質料因は成立しない。何となれば根本質料因は唯一の類的特性を具有するのみではない故に。

たとい既顯現が三種の構成要素を本質とするものであることが成立するとしても、その原因として（サーンキヤ派によつて）承認されている根本質料因は成立しない。何となれば如何なる場合もかくのごとき原因と論理的根拠との肯定的結合関係は成立しない故に、という趣意である。すなわち（サーンキヤ派は）⁽²¹⁹⁾既顯現の原因（『根本原質』）が三種の構成要素から成り、唯一であり、常住にして遍在であることを論証しようと欲する。しかるに如何なる場合にもかくのごとき原因と論理的根拠との結合は成立しない。また結果があるものを本質とすることが認められるからといつても、⁽²²⁰⁾必らずしも原因がそれを本質としなければならないことはない。何となれば結果と原因は区別される故

に。すなわち既顕現と称せられる結果は原因を有すること、無常であること、非遍在であること等の性質を具有する²²¹と汝らによって認められている。しかるにその原因がそのような性質を有することは認められていない。それ故に理由は不定である。

有法差別相違因を成立せしめる故に矛盾してもいいことを説示せんがために云わく——『その原因にして唯一なる』云々と。唯一にして常住であり三種の構成要素から成り原因たるものである有法が存在することが論証されねばならない。しかるにそれはかくのごときものとしては成立しない。しからばどうなのか。その反対である、という趣意である。何故であるか。答えて云わく『何となればそれは唯一の類的特性を有するのみではない故に』と。『何となれば』という語は理由を意味する。何となれば、²²⁴既顕現と称せられる結果は唯一にして三種の構成要素から成るというそれ自体の本質たるものである類的特性を具有することは成立しないからである。しからばどうなのか。多なること、無常なること等の性質を具有することのみが認められている。もしも既顕現が既に述べたごとき唯一という類的特性を具有するのであるならば、その場合にはその原因もまた前述のごとき特殊な性質を有するものであることが成立するであろう。しかし結果は無常、多であることを経験する限りに於ては、その原因もまた同様であると推知される。何となれば常住なるものには順次にせよ一時にせよ実際の作用が存することは矛盾する故に。²²⁵また結果の多様性は種々なる原因によって作られる故に。そうでないとするならば無因であるという過失が附随する故に。それ故に常住にして唯一なる本質を有する根本質料因は成立しない。またもしも無常にして多なる本質を有する原因が根本質料因と称せられるのであるとするならば、その場合には論争は存在しない、という趣意である。

しからば何故既顯現は唯一の類的特性のみを具有するものではないのか。これに対して答えて云わく——『鉄製のピンに喩えられる』云々と。

〔第四二頌〕

実に一切の個物は鉄製のピンに喩えられ、(生起の) 順序と結合せる形態を有するものであり、想定⁽²²⁶⁾の混合せる本質を有するものであることが経験される。

あたかも鉄製のピンが相互に結合しないごとく、同様に音声等の個物はそれぞれ自性が確定している故に、空間的位置、時間、能力、顯現等の区別があるから、相互に浸透することはない。これによって(現象世界)は多種であることが説明された。(次に) 無常なることを説明するために云わく『順序と結合せる形態を有するもの』と。

(この合成語は) 生起の『順序』と『結合せる』すなわち包含されている形態を有するもの、と分けて解すべきである。

へサーンキヤ派⁽²²⁸⁾「しからば諸の個物には有である等⁽²²⁷⁾という一つの本質と、これはそれに外ならない、という確固たる自性とを具有することはどうして確定されるのであろうか。」

これに対して答えて云わく『想定⁽²²⁹⁾の混合せる本質を有する』と。すなわち対象には本質性があると理解することは誤まれる分別である、という趣意である。このことは後に刹那滅等を説く際に説明されるであらう。⁽²³⁰⁾

以上のごとく先ず最初に「(結果は原因と) 同性なるが故に」というこの理由が不成・矛盾・不定であることを説

明し終つて、「瓶等の個物のごとし」という実例は所立法或いは能立法と肯定的結合關係を有しないことを説明せんがために云わく——『土の開展物等』云々と。

〔第四三頌〕

更らに（或いは、同様に）土の開展物等たる個物は唯一の類的特性を具有するものではない。また唯一の原因を有するものであることは成立しない。何となれば土塊等は區別される故に。

（土の開展物等という中の）『等』という言葉によつて金等の開展物もまた含めて意味されている。『また』という語は他の論難を附加する意味或いは類似性の意味である。『唯一の類的特性を具有するのではない』という文句によつて、能立法の誤謬が説示される。『また唯一の原因を有するものではない』というのは『成立している』と説かれてゐる（言葉）と結合する。これによつて所立法との肯定的結合關係の存しないことが説示されている。

へサーンキヤ派「土塊・金等はそれら（結果）の唯一の原因であることが成立している。また土性・金性等の類的特性はこれら（の原因）に具有するものであることが経験されている。しかればどうして両者の場合に誤謬であるのか。」

これに対して答えて云わく『土等は區別される故に』と。実に一なる全体たる土塊等は存在しない。（もしも存在するとするならば）一なる地点を覆う場合には全ての（地点）を覆うことになるという過失が附随する故に。また（土性は）唯一の類的特性ではない。個物（としての個々の土塊）ごとに異つた顯現が存する故に。

更らにまた「（結果は原因と）同性なるが故に」というこの理由はそれ自体不定であることを説明せんがために云わく——『精神性』云々と。

〔第四四頌〕

純粹精神は精神性等（の性質）を具有するとしても（類似せる）唯一の（原因）にもとづくのであると汝らは認めない。もしも（純粹精神がこれらの性質を有するということは）本来の意味ではない、と言うならば、そのことは何故この（既顯現）の場合にも等しく適用されないであろうか。

すなわち純粹精神は精神性と享受者性等の無数の性質を具有するものであることが認められている。しかるに汝らはそれらが同様な一なる原因にもとづくものであると認めない。⁽²³²⁾

もしも（サーンキヤ派が）「純粹精神が精神性等を具有するということは本来の意味として認められているのではない。しからばどうなのか。二次的な意味である。何となれば全ての純粹精神は非精神性等を離れている故に、精神性という、それ以外のものを離れている、本質を有する類的特性が純粹精神に具有していると想定される。しかし本来このような一つの（類）が存在するのではない」と言うならば、もしもそのように精神性等を有することが本来の意味ではないとするならば、樂等を有するということは類似の一つの原因にもとづくものではないとしても、純粹精神の場合と同様に『この場合にも』すなわち既顯現の場合にもどうして『等しく』すなわち平等に適用されると想定されないであろうか。それ故に理由は不定である。『諸の純粹精神の』とは暗に含めた意味である。

同様に根本原質の状態に於て存在する樂等は構成要素たること、非精神的なること、非享受者たること等⁽²³⁴⁾（の性

根本原質の考察

質)を具有し、根本質料因と純粹精神とは常住性等(の性質)と結合している。しかるにこれらは類似せる唯一の原因にもとづくものではない。それ故にまさしく不定である。

以上のごとく先ず最初に「(結果は原因と) 同性なるが故に」というこの理由が排斥された。さて次に結論を述べ、ることを装って、残りの理由を論難するために単に指示のみを説いて云わく――

〔第四五頌〕

根本質料因なる原因が存在しないとしても(或いはその場合にのみ)次の理由によって全ては妥当する。(すなわち)因果関係等の多様性は能力の区別にもとづく。

さて先ず第一に、「(諸の個物に)⁽²³⁵⁾ 限定が存在する故に、能力にもとづいて生起する故に、因果(の区別)が存在する故に、根本質料因は存在する」と説かれた三つの理由は全て不定である。何となれば所立(Ⅱ根本質料因は存在する)の反対を無効ならしめる知識根拠が経験されない故に。何となれば根本質料因と称せられる原因が存在しないとしても、限定が存することなどは矛盾しない故に。

すなわち先ず、もしも原因のみの存在が論証されるのであるならば、既に成立せることを論証さるべきこととなしている。何となれば、我々は原因なくして結果が生起することを認めないからである。そうして原因のみに対して根本質料因という名称を附与することに関しては何ら妨げられない。もしも(サーンキヤ派によつては)⁽²³⁷⁾「一定の量を有する個物を生起せしめ、能力にもとづいて生ぜしめるところの考察力ある原因が存在する、とかくのごとく論証されるのである」と言うならば、その場合には不定である。何となれば考察力ある能作者が存在しなくとも、それ自体

の原因の能力はそれぞれ限定されている故に、限定された量等と結合せる（結果）が生起することは矛盾しないからである。また根本質料因が考察力を有することは正しくない。何となれば根本質料因は非精神的なるが故に。また考察力は精神性の同義語なるが故に。

また「能力にもとずいて生起する故に」というこの（理由）によって、もしも不離なる能力と結合せる原因のみの存在することが論証されるのであるならば、その場合には既に成立せることを論証さるべきこととなしている。もしも「（それから）離れて存在する種々なる能力と結合せる唯一の常住なる原因⁽²³⁸⁾（の存在することが論証される）のである」とするならば、その場合には理由は不定である。またかくのごとき（原因）との肯定的結合関係は如何なる場合にも成立しない故に理由は不成である。何となれば離れて存在する能力によって或る原因が或る結果を生起せしめることは成立しないからである。何となれば能力は自体たるものなるが故に。

また「萬有は（帰滅状態に於ては）區別されない故に」と説かれたことは成立しない。何となれば一切の全てのものは連続を有しない消滅⁽²³⁹⁾という性質を有するが故に、如何なるものの中にも帰滅することは成立しないからである。すなわち帰滅が起るのはそれ以前に存在した自性を捨てる時であるか、捨てない時であるかの何れかである。もしも先ず第一に捨てる場合であるとすれば、その場合には連続を有しない消滅という過失が附随することになる。もしまた捨てない場合であるとするならば、その場合には帰滅は起り得ない。何となれば本質が完全に存在していることを認める如何なるものにとつても、帰滅が起ることは正しくないからである。（そうでないとするならば）過度に広く適用されることとなる故に。それ故に「萬有は區別されない故に⁽²⁴¹⁾」というこの（理由）は相互に矛盾している。

それ故に以上のごとくであるから、根本質料因という原因が存在しないとしても、原因の能力の區別によつて量

根本原質の考察

的限定等のある結果の多様性及び因果の区別等は可能である。それ故に（サーンキヤ派の説く）諸の理由は不定である。『など』という言葉によって、「能力にもとづいて生起する故に」というこの（理由）が含まれて意味されている。

或いはまた『根本質料因なる原因が存在しないとしても』という中の『も』という言葉は、制限の意味である。それによって次のことが意味されている。根本質料因という原因が存在しない場合にのみ原因の能力の区別によって結果の量的限定等としての多様性及び因果関係等が可能となるが故に、諸の理由は不定である、と。すなわち根本質料因が既顕現の原因であるとするならば、その場合には一切宇宙は根本質料因を本質とするものであるから、根本質料因自体と同様に唯一なる実体であることになるであろう。それ故に統覚機能は一であり、自我意識は一であり、微細なる要素は五である等の量的限定の区別は存しないことになるであろう。そのごとくであるとするならば、世間は量的限定を有しないものとなるであろう。同様に陶師等が瓶等を作る場合には能力にもとづいて（結果が）生起することは根本質料因という原因が存在しない場合にのみ可能であつて、それが存在する場合には可能ではない。「能力も作用も存在しない」と前に説かれたとおりである。⁽²⁴³⁾

因果の区別もまた根本質料因が存在しない場合にのみ道理にかなう。既に説いた⁽²⁴⁴⁾萬有の種々相は根本質料因が存在する場合には可能ではない。一切世間は根本質料因から成るのであるから、根本質料因自体のごとくに唯一であるという過失が附随する故に、と説かれた。⁽²⁴⁵⁾それ故に萬有の種々相は初めには存在しないのであるから、どうして区別されるであろうか。⁽²⁴⁶⁾

以上根本原質の考察終る。⁽²⁴⁷⁾

註

(1) サーンキヤ哲学でも根本原質が運動などの作用を離れていることを説くが(サーンキヤ頌一〇)、『ここで云う作用は原因となつて結果を生ずる働きそのものを指し、サーンキヤ説を批判的にとらえて、根本原質がそのような作用を有し得ない、と主張するのである。』

(2) チベットの訳は *rajas, tamas, sattva* の順。

(3) サーンキヤ派の開祖はカピラ *Kapila* とされる。なお「根本原質(が世界原因なりと説く)論者」(*prakṛivādin*) と呼ばれることもあり (*Mahābhārata* VII. 306. 27. cp. *Viśuddhimagga* XVII. 36. p. 447. II. 4-5. *paka ivādin*)、また二元論者である点をとらえて清辨は「自性土夫論者」と呼ぶ(大正三〇・二七五頁中一行)。

(4) チベットの訳は欠く。

(5) 佛典ではしばしば世界原因をこのように列挙する。中村元教授『ヴェーダーンタ哲学の発展』三一〇—三一一頁参照。

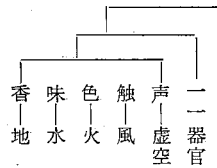
(6) チベットの訳は「等」を加える。 *dbaṅ-phyug-la sog-s-pa*。

(7) チベットの訳は *dbaṅ-po lā ba-rgis*。

(8) 以上を表示すると次のことくである。

根本原質—統覚機能—自我意識

北大文学部紀要



(9) イーシュヴァラクリシュナはサーンキヤ頌の作者として伝えられるが伝記などは不明である。『金七十論』の漢訳などから一般に四世紀の人とされる。以後サーンキヤ頌はサーンキヤ哲学の代表的作品として自他に於て認められ、多くの文献に引用を見出す。

(10) テキストは *abhidhāna* (言詮) であるがチベットの訳 *miṅ-paḥi na-sgyal* (= *abhimāna*) により訳す。cf. *abhimāno*, *haṅkāraḥ*, *Samkhyakārikā* 24.

(11) チベットの訳に欠く。

(12) テキストは単に *dadhi* なるもチベットの訳は *sho gcis-pu* とする。

(13) テキストは *iti pañcaviṃśatir eṣāṃ tattvāṃ*。チベットの訳は *shes-bya-ba ḥdi-dag-mi de-kho-na-nid śu-rtsa-lha*。

(14) これは有名な句でサーンキヤ頌の注釈書は殆んどが引用

根本原質の考察

し、外に Guṇaratna, Tarkarahasyadīpikā p. 96. // 18 f. Sarvasiddhāntasamgraha 11. なお Haribhadrasūri, Śāstra-vārtasamuccaya にも引用されているという。因みに次に類句を挙げる。

vedaśāstrārthattvajñō yatra tatrasrame vasan. Manu XII. 102. ab. yatra tatrasrame vasan. Manu III. 50.

随何等性修行、二十五諦如笑知……（外道小乘涅槃論、大正三一・一五七頁下。）

龍樹は大智度論の中で次のように列挙する。

或有人、但服水為戒、我服乳、或服氣、或剃髮、或長髮、或頂上留少許髮（大正二五・一五三頁中二八行以下）

デヴィスはこの三種の髪をシヴァ派、バラモン、佛教徒に關係させているが（Hindn Philosophy p. 55. n. 1）、マヌ法典二・一一九によればヴェーダ學生についてこの三種が許されている。

ところで一六世紀のヴィジニヤーナヒクシニの弟子ベトウアーガネーションはこの偈をベンチヤシカに歸している。（Tattvayāthārthyadīpana in Sāṃkhyasamgraha. p. 61. // 3 f.）しかしそれ以前にかかる言及は見出されない。

(15) vigraha. Tib. tshig-rnam-par sbyar-ro.

(16) api 但し Tib. dan.

(17) テキストは「一切の純粹精神にとつて共通的である」（sāmānyam ca sarvapuruṣāṇām.）とするが、チベット訳によればここに訳出したように ca で「応切る方がよい。spyi yañ yin-te. skyes-bu thams-cad kyi loṅs spyod-par bya-ba yin-paḥi phyir.

(18) テキストには五を欠くがチベット訳は de-tsam lña dan.

(19) Sāṃkhyakārikā 11.

(20) チベット訳は deḥi no-bo ma yin-nam とあるも ma を除く。

(21) Sāṃkhyakārikā 10.

(22—22) この部分のチベット訳は gsal-ba-nid ni rgyu-dan-ltan-pa ni bloḥo とあるのみで、bloḥo の前に脱落がある。

(23) trayodaśavidhena buddhy-ahaṅkāraṇḍriya-lakṣaṇena śarīreṇa karaṇena samyuktam sūkṣmaśarīrāśritam vya-ktaṃ……. 其中的 śarīreṇa は意味不確でありチベット訳に欠く故に、これを除く。blo dan, na-rgyal dan, dbaṅ-poḥi mtsan-nid-can byed-pa rnam-pa bcu-gsum dan-ltan-pa, phra-baḥi lus-la brten-paḥi gsal-ba…….

(24) 以上はサンスキリット・テキストによる。なお註(8)を参照。しかるにチベット訳は次の通りである。hdi-ltar hjiḡ-paḥi dus-na ḥbyuñ-ba-rnams-ni de-tsam-la thim-mo, de-

tsam-ni dhan-po lha-laho, dhan-po-ni na-rgyal-pa-laho, na
rgyal-ni blo-laho, blo-ni gso-bo-la thim-ste. これを表示す
る。

元素→微細なる要素→五器官→自我意識→統覚機能→根本質料
因

なお五器官のみを挙げる例はサンスクリット・テキストにも後
出。(注60の箇所。なお注7を参照)。しかし右のチベット訳と
合う例は見当たらない。開展の順序に関する諸説については拙
稿「大般涅槃經に言及されたサーンキヤ説」(印度学仏教学研究
第九卷第二号)参照。

(25) この譬喩は Mātharavṛtti (p. 19, ll. 9-10) 及び金七十論
にもある。yathā pitari jivati putro na svatantram evaṃ
vyaktam. 譬如父存時兒不得自在。

(26) 二諦説はサーンキヤでは説かない。これは佛教(宇井『佛
教汎論』上巻三四九頁以下)以外ではバルトリハリ、シヤン
カラ等ヴェーダーンタ学派に存する。中村教授『ことばの形而
上学』二二九頁以下、Deussen, *Das System des Vedānta*, S.
114. 参照。

(27) ukāta-anukāta-viśeṣa. チベット語 rags-paḥi khyad-par
(28) Samkhyakarikā 9.

(29) チベット訳は第八頌の前半全体をうけて出している。gal-
te rgyuḥi bdag-nid-la, hbras-bu nus-pa yod-min-na.

北大文学部紀要

(30) チベット訳は「一体誰によって作られるのであろうか」
sus-kyan byed-par-ḥgyur-ro.

(31) ニヤイヤ派、ウナイシヨーシカ派など。佛教を含むことも
ある。拙稿「マードヴァ『全哲学綱要』の一考察——第四章
サーンキヤ哲学」の文献学的研究」(『古代学』XII 2-3号)参
照。

(32) vyāpakaviruddha-upalabhi-prasāṅga. Nyāyabindu II. 39
は vyāpakaviruddha-upalabdhī の実例として「うじ霜の接
触なし、火あるが故に」(nātra tūṣāra-sparśo vahnē) と述
ぶ。即ちカマラシラは第一の理由を因中無果論者に対する反
証であることを明白に述べているのである。

(33) tulyasattve なる Tib. med-par ma tshuṅs na により
してなる。

(34) tat. Tib. des-na.

(35) tasmāt をチベット訳 deḥi-she (tada) により改む。

(36) loṣṭa. チベットは bañ-ba (垢汚)。

(37) チベット訳は khyod-kyi lugs-kyis.

(38) 第八、九頌を指す。

(39) 第一〇、一一頌を指す。

(40) テキストは kim cid eva' pādānam upādīyate. yad eva
samartham. しかしチベット訳は yad の前のメンダは除
け、nus-pa gan len-paḥi rgyu cun-zad len-par-

根本原質の考察

byed-kyi.

(40) この頌及び注釈に於ては(以下も含めて)単数の結果(karya)に対して原因は複数(hetavaḥ)で示されている。これは佛教的觀念であつて、佛教に於ては原因は唯一の質料因のみではなく、諸縁を含めたものである。サーンキヤでは原因は質料因のみである。

(41) チベット訳は *bya-bar-mi-nus-pa* (asakya-kriya) とするが、この頌の序の最初にも「不可能なるものを作ること」は佛教徒も認めない、と主張しており、サンスクリット・テキストと同様に *mi* を除くべきである。

(42) *asatkāryakāri* チベット訳は *kāri* を除いてある。 *hras-bu med-pa-ñid*.

(43) チベット訳は「無体」の語を欠く。

(44) *sad* チベット訳は *med-pa*。ここはチベット訳の誤りである。

(45) テキストは *tadrūpātā* しかしチベット訳の *yod-paḥi no-bo*。ここは *sadrūpātā* と読むべきである。

(46) *asad* チベット訳は *med-pa-ñid ma yin-pa*.

(47) *cp. Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 563.

(48) 根本質料因の存在論証として肯定的 (*vita*) と否定的 (*avita*) の二種の推論が説かれるが、この論理学について、文献など、拙稿「因中有果の論証法」(『印仏研』第十七卷第二

号、五八頁以下)を参照。

(49) *Saṃkhyakārikā* 15, 16 a.

(50) チベット訳は「種々なる既顯現」(*gsal-baḥi khyad-par*) とする。

(51) チベット訳は *raṅs-pa* で合むなら。

(52) チベット訳に欠く。

(53) チベット訳は「純質・翳質についてと同様に」「激質は苦といふ語に於いて言い表わられる」 *rdul-yan sdug-bsonal-gyi sgras brjod-do*.

(54) *sādani* チベット訳は *sdom-pa* (束縛) はこれと合わない。

(55) チベット訳に欠く。

(56) *samīveṣa-viśeṣa* チベット訳は *gnas-lugs-kyi khyad-par* 及び *samsthāna-viśeṣa* である。後者の語は *Tattvavakumudī* p. 22. 1. 15, *Sarvadaśanasaṃgraha* XIV. 1. 78 参照。意味上の大きな違いはない。

(57) チベット訳はここでも再び「この理由から根本質料因は存在する」といふ。 *shes-bya-ba ḥdī-las kyan gsis-bo yod-pa yin-no*.

(58) チベット訳による。 *hjug-pa*.

(59) テキストは単に *pradhānam*。チベット訳は *rgyu-gsis-bo*.
(60) 一器官とあげるべきである。チベット訳は複数形で出す

のみ (dhan-po-dag) なお五器官について注24を参照。

(61) チベット訳にはこの部分を欠く。

(62) テキストは mahadātiparyāṇam なるも、チベット訳によりて補う。 chen-po-la sogs-pa hbyun-baṅi mthah thug-paho.

(63) テキストは以上のように主張命題、理由の順に出すが、チベット訳はこの二段の文章のうち理由の部分を主張命題の前に出している。

(64) pradānāder をチベット訳 gtsa-bo kho-na-las によりて訂す。

(65) 第七頌。

(66) prakṛti と mūlaprakṛti は同義であるが、前者は能生者一般、例えば統覚機能などを指すことがあるのに対して、後者は根本質料因のみを意味する。サーンキヤ頌第三参照。

(67) Samkhyakarika 3.

(68) この句は現在ここにしか見出されず、作者は不明である。今はテキストの通りに訳したが (vadara Rudrileṇa khyāpita Vindhavāsita) ルドワリラに関しては不明であり、ヴィンドウヤヴァーシンは世親伝に世親と同時代のサーンキヤ派の学匠として紹介されている。従って両者の関係は不明である。チベット訳は「とルドワリラによつて説かれた。同様にヴィンドウヤヴァーシンの説へ」 (drag-po len-gyis bstan-pa-ste, de-

bshin hbiggs byed gnas-pa hñah chan) とする。『真理綱要』の英訳者ジャヤーは、テキストのまま読み、ヴィンドウヤヴァーシンの「ヴィンドウヤ山の住人」の意味があることから、後者が直接的に意味され、且つ前者も間接的に言及される (p. 37. n.) と説明するが、明快ではない。今後の問題である。

なおヴィンドウヤヴァーシンの『真理綱要』第一四四五頌 (四二二頁) にも出る。またこの句の主題は yad eva kṣīraṇ tad eva dadhi と同じ Mañharavṛti (p. 28. 1. 8) などにもあり、サーンキヤ派としては思想的に珍らしいものではない。Bhattacharyya (Tattvasaṃgraha Foreword p. LXII) はこの句を註釋の Parā-mārtasaptati のものと云うが、推定に留まる。

(69) 第九頌。

(70) チベット訳は純質を最後に置く。注2参照。

(71) この語をこのように解すべきことについて中村教授『ことばの形而上学』一〇〇頁参照。

(72) テキストは hetunattvādī であるが、チベット訳により訂す。rgyu dah mi ldan-pa-la sogs-pa. この点に関しては第九頌及びサーンキヤ頌一〇、一一を参照。

(73) tat-svarūpavād 千ツツツ訳は de ni ran-gi no-bo bshin-du と解するが、正しくない。合成語として読むべきである。

(74) テキストは ity ekanta eva であるが、チベット訳により訂す。hes-pa-tid min-te. 何れをも確定しないことを云々。

(76-77) この部分はチベット訳によつた。 gan-gis gtsobo-las chen-po dan, chen-po-las na-rgyal shes-bya-ba-la sogs-pa hgrub-pa hgyur-ba gtso-bo-la sogs-pa-las chen-po-la sogs-pa skye-bar-rhes-pa-la rjes-su hgro-ba dan, ldog-pa rtogs-pa hgaḥ yañ yod-pa ma-yin-no. deḥi phyir gtso-bo-la sogs-pa-las chen-po-la sogs-pa skyes-paḥi tha-sñad hdi-ni rgyur-mtshan med-pa kho-naḥo これに相当する梵文は單に na ca pradhānādibhyo mahadādyutpattivyavahārah であるから、右のチベット訳の最後の部分のみである。

(76) この点について Nyāyakandalī p. 73. 11. 19 ff. を参照。

(77) yāvata. チベット訳は gan-gi phyir.

(78) チベット訳は gtso-bo

(79) hdi-ltar. 梵本には欠く。

(80) テキストは bhṛattva なるもチベット訳 (rgan-bo-nid) により訂す。

(81) dharmin と dharma の問題に関しては外に Tattvakaumudī, Sarvadaśanasaṃgraha XIV. 62 f., YS. III. 13 などにも論じられる。前掲拙稿「アーダヴァ『全哲学綱要』の「考察」参照。

(82) anyathātvād チベット訳は主格で出す。 rañ-bshin gshan-du hgyur-ba-nid-ni (ma yin-no).

(83) テキストは dharma とするもチベット訳 chos-can により訂す。

(84-84) この部分のチベット訳は簡略になつてゐる。「その場合にもまた屬性の主体或いは屬性たるものは存在し、二つの屬性は屬性の主体即ち状態の主体と異ならないのであるから、状態の主体自体と同様に消滅することもなく、生ずることもない。(また反対に) 屬性の主体は二つの屬性と異ならない故に、屬性自体と同様にそれまで存在しなかつたものが生じ、それまで存在したものが滅する故に、いかなるものでも同一なるものが変化するといふことは成立しない。

de-lta-na yañ chos-can nam chos-su hgyur-ba yin chos gñis chos-can-gyi gnas-skabs-can-lastha-mi-dad-paḥi-phyir gnas-skabs-can-gyi rañ-gi ño-bo bshin-du ldog-pa yañ med. ske-ba yañ med-do. chos gñis-las chos-can ma yin-paḥi phyir chos-kyi rañ-gi ño-bo bshin-du sñā-na-med-pa skye-shiñ sñā-ma hjiḡ-pa yin-paḥi phyir gcig hgaḥ yañ yonś-su hgyur-bar mi hgrub-bo.

(85) upekṣya チベット訳は yal-bar-dor-nas.

(86) テキストは vāde 但しチベット訳は smras-pa とする。

(87) 第一六頌。

(88) 佛教徒の呼称として bauddha が一般的であるが、saugata (<sugata 善道) tāthāgata (<tathāgata 如来 Pramaṇavārttikabhāṣya, Index, s. v.) Śakyabhikṣu (Tattvakaumudī, ChSS. p. 163. 1.1) Vaināśika (id. p. 212. 1.2) などを用ゐ

られる。

(89) *Samkhyakārikā* 9.

(90) チベット訳は *hbras-bu yod-pa* (因中有果なり) とするが、誤りである。

(91) サーンキヤ頌に *asad-akaraṇāt……saktāyam* と説かれるのを *a* (= *na*) *sad-akaraṇāt……* と分けて解し、最初の否定辭は *saktāyam* にかかる、と言うのである。勿論これは文法的には誤りであるが、「無は作られず」を「有は作られず」とし、他の理由はそのまま保存しても、因中無果が主張される、という趣意である。

(92) *yaś cobhayaṛ doṣo na tam ekaś codyo yukta* (ś codayed iti?) *bhāvāḥ*. (Tib.……*de gcig-la klan-kar rigs-pa ma-yino*) など *Prasannapadā* (p. 34, l. 2) など *ya ubhayaṛ doṣo na tenaukaś codyo bhavati* など *tam* は *tena* と読むべきであらう。

(93) チベット訳は *risod-pa hdi ma yin-nam*.

(94) 字義通りには「中間の状態のいふ」である。現象の流転をめぐって生起 (*utpatti*)・存続 (*sthiti*)・帰滅 (*pralaya*) の三つの段階が説かれる (Vgl. *Samkhyakārikā* 69. Maṇḍ, Up. I. 27. Maṇḍ, *Kārikā* II. 28. Taitt. Up. III. 1. *Tattvarthadhigamaśūtra* V. 29. その他の説については中村教授の『東洋人の思维方法』上、一二七八頁参照。) 従つて中間の状態とは

存続の段階であり、潜在的なものが現実態として存する状態を言う。(古代ギリシヤにも「凡ての存在するものの初め、真中、終り」という表現がある。山本光雄『初期ギリシヤ哲学者断片集』二頁、断片四)

(95) 大乘『大般涅槃經』の「色味各異服用不同」などを参照 (大正一二、五七二頁下、七行)

(96) (96) この部分はチベット訳に欠く。

(97) 梵本に欠く。

(98) 有財釈の説明。

(99) サーンキヤ頌では精神 (*caitanya* = *puruṣa*) は因果関係の外に立っている (拙稿「サーンキヤ哲学に於けるブルシヤ観の二つの問題——*adhiśhāt* について——」『印度学佛教学研究』第十三卷二号一六二頁以下参照。) 従つて『真理綱要』のこの記述はサーンキヤ頌そのものの思想ではなく、同じく同書に扱う「ブルシヤの検討」章に見られる思想を前提している。

(100) この頌はヴェーダーンタを論ずる部分にも出る (第一五二頌)。

(101) (101) この部分はチベット訳に欠く。

(102) (102) この部分はチベット訳の方が趣旨が明瞭である。「敵者の主張によれば乳等の状態に於ても酪等の結果が完全に存在している。

gshan-gyis bdod-pas ho-ma-la sog-s-pa gnas-skabs-su yin

根本原質の考察

- sho-la sogs-paḥi ḥbras-bu bdag-ñid thams-cad-kyis yod-pa yino.
- (103) na vānaikāntikatā hetoḥ Tib. gtan-tshigs ma ñes-pa yañ ma yin te.
- (104) チベット訳に欠く。
- (105) Tib. bsgrub-ba
- (106) Sāṃkhyakārikā 3.
- (107) 第一八頌の sattataḥ を指す。
- (108) チベット訳は「かくのうとく顕現せる相等を特質とする特性は生起しない故に、それ故に一切が結果でないこととなる」という誤謬が附随することにはならない。」ḥdi ltar mñon-par gsal-ba-la sogs-paḥi mtshan-ñid-kyi khyad-par-ni bskyed-par bya-ba ma yin-paḥi phyir. des-na thams-cad ḥbras-bu ma yin-par thal-bar mi ḥgyur-ro.
- (109) 第一八頌。
- (110) Sāṃkhyakārikā 9.
- (111) 梵本による。チベット訳は med-pa mi byed-pa としてゐる。ここは梵本が正しい。注(91)を参照。
- (112) チベット訳はこの部分が分明でない。de-bshin-du nus-pa byed-paḥi phyir shes-bya-ba ḥdi gñis kyañ rig-pa ma yin te. bsgrub-bya med-pa-ñid-kyi phyir-ro.

- (113) sādhyā-bhāvād を Tib. bsgrub-bya med-paḥi phyiro とより訳す。
- (114) svavacanavirodha. 宇井『佛教論理学』三六六、三八〇頁、Nyāyamukha (Tucci's tr.) p. 7. など参照。
- (115) satkāryam iti ca pratijñayā sā niṣiddhā-iti svavacanavyā-ghātaḥ. Tib. ḥbras-bu yod-pa yin shes kyañ dam bcas-nas. de bkag-paḥi phyir rañ-gi tshig dan ḥgal-lo.
- (116) 以下はサーンキヤ頌第九が因中無果についても適用されることを確かな知識に關して述べる。
- (117) tatra ca yathā hetūnāp kārāṇabhāvo'sti については明らかに kārāṇabhāva は「原因性」と解されている。(なおチベット訳は ji-ltar de-la rgyu-rnams-kyi byed-pa yod-pa となっている) ところでこの言葉自体はいろいろに解し得るのであつて、サーンキヤ頌第九の諸注釈書の間にも次のような相違が見られる。
- (一) bhāva を性質の意と見て「結果が原因と同一の性質を有すること」と説明する。Gauḍapādabhāṣya—kārāṇam yallakṣaṇam tallakṣaṇam eva kāryam api. Māṭharavṛtti-īha loke yallakṣaṇam kārāṇam tallakṣaṇam kāryam syāt. 金や十論——随二因種類、果種亦如是。Tattvakaumudī—kāryasya kārāṇātmakatvāt (=Candrikā)
- (二) 「原因の存在」と解するもの。Jayamaṅgala—kārāṇasya

sattvād ity arthaḥ.

(117) 「因果關係」と解するもの。これは(一)と明確には區別出来ないであらう。*Yuktiḥ*—*ināsti kārṇe kārṇabhāvo nāsti. tad yathā bandhyāyāḥ. asi ccha kārṇabhāvāḥ tantupatayas tasmāt satkāryam.*

(118) (なお詳しくは拙稿「提婆・婆藪によつて言及されたサーンキヤ思想」(北大文学部紀要十八ノ二)九九頁以下、「因中有果の論証法」(『印仏研』第十七卷第二号)五七頁以下参照。)

(119) 第二五頌の注釈を参照。

(120) テキストの *utpādyam* を出版者は *utpadyatvam* とあらうとするが、この二つをさう読む。チベット訳は *ci shing bskyed-par bya-bar ḥgyur.*

(121) *tadupalambho, bhivakyākhyo. Tib. dmigs-paḥi gsal-ba shes bya-ba.*

(122) ここに述べられるサーンキヤ派の主張は正しくない。サーンキヤ頌によれば確定的認識はやはり統覚機能に帰されるべきである。『統覚機能とは確認の作用である』サーンキヤ頌二三(一)これに対するカマラシーラの反論に於ける知的作用を全て同一視する態度(例えばその類別は *citta, manas, vijñāna* を同じものとみなすこと)はまさに佛教の立場であつて、サーンキヤでは統覚機能と意を同一視することは出来ない。

(123) 「ブルンシャの考察」の章。

北大文学部紀要

(124) このように解脱智は二五原理の智とも二元の智とも呼ばれる。拙稿「サーンキヤ哲学に於けるブルンシャ観の二つの問題」一六八頁注三参照。

(125) チベット訳は「獲得されるべきものの、捨棄されるべきものは何の存在しない。」*cuñ zat thob-par bya-ba ham smon-par bya-ba med-pa.*

(126) チベット訳ではここに次の文が挿入されている。*de yan bsad-pa don med-do she-na.*

(127) 第八頌の注釈。

(128) *svabhāva. Tib. ḥo-bo.*

(129) *nacāpy utpādāt prāk tad asti. kriyamāṇam vastu yena tad eva niṣvabhāvaṃ siddhyet. Tib. gan-gis de-ñid rain-bshin med-par ḥgrub-par ḥgyur-ba skye-ba-las shar bya-baḥi dños-po de yod na yin-no. 從つて tad asti の後で切らずに続けて読むべきである。*

(130) *siddhasādhyaṭā. Tib. grub-par grub-ste.*

(131) 因の三相のうちの異品遍無性 (*vipakṣe sattvam*) を念頭にないことである。

(132) 梵本は *it* のみであるが、チベット訳は *shes ḥdod-do* と補つてある。

(133) *tulye py asatkāritve. Tib. rgyu-rnams med-par mshun-*

- pa-la.
- (133) kim iti sarvam sarvasya-asataḥ kāraṇaṃ na bhavatīti.
Tib. ciḥi phyir rgyu-rnams cañ rgyu-med-pa thams-cad
rgyu mi ḥgyur sñam-du sems-na.
- (134) tulye hi satkāritve. Tib. yod-par mtshuñs-par-la.
- (135) sad api Tib yod-pa yin-na yañ. しかし兎角などは實際
には存在しないものの例としてのみ用いられる。
- (136) sarvakāraṇam の説明であるが、梵本は「一切を作る、或は
は一切がこれを作る」(sarvasya kāraṇaṃ sarvaṃ vā kāraṇaṃ
asya) とあるが、今はチベット訳に従った。thams-cad-kyi ḥam
ḥdi-la ḥbras-bu thams-cad-kyi byed-pa.
- (137) tadvad asatve' pi kāryasyā' nvayino vā kasyacid rūpasya
na sarvaṃ sarvakāraṇam bhaviṣyati, Tib. de bshin ḥbras-bu
med-pa-na med-pa ḥgaḥ shig rjes-su ḥgro-ba med-pa yin
yañ thams-ca thams-cad byed par ni mi ḥgyur-ro 梵本の
rūpa がチベット訳では asat と置き換えられている。
- (138) kasya cit kaścid eva hetur bhavati. Tib. ḥgaḥ shig ſñid
kyi rgyur ḥgyur-te.
- (139) 梵本の nirudhyete は Tib. ḥgal-bar ḥgyur によって
virudhyete と記す。
- (140) śaktyaniyamam を採る。Tib. nus-pa ñes-pa med-pa.

- (141-141) na by avadhim antareṇā' vadhimato' sti sadbhāvaḥ.
Tib. ḥbras-bu med-par ḥbras-bu rgyu dañ-ldan-pa yod-pa-
ni yin-no. (ni は ma と読むべきであらう。)
- (142) 梵本に欠くも Tib. yod-na ste
- (143) テキストは adhyāropita であるが、チベット訳による
anadhyāropita と読む。sgro ma btags-pa.
- (144) na nāmarūpam は na nāma rūpam と記す。
- (145) kāraṇaṃ vā kāryam. Tib. rgyu-log-pa-na yañ ḥbras-
bu ldog ste.
- (146) na ca kṣīrasya dadhīni śaktir ity evamādināmavyapadeśo
vastūnāṃ rūpaṃs vabhāvo bhavati. yena tan nivartamānaṃ
tathāvidhaṃ vastu nivarttayet. Tib. (1) gañ-gis de log-
pa-na rnam-pa de lta-buḥi dños-po ldog-par ḥgyur la (2)
ḥo-ma-la ni sho-baḥi nus-pa yod-do shes bya-ba ni de-lta-
bu-la sogs-paḥi miñ ste. tha-sñad dños-po-rnams-kyi rañ-
gi ño-boḥi rañ-bshin ni yod-pa ma yin-no. (3) gañ gis de
ldog-pa-na de-lta-bu rnam-paḥi dños-po ldog-par ḥgyuro.
このうちチベット訳の(1)と(3)とは同文で梵文の後半部に相対す
るから、(1)は重複した訳と見られる。
- (147) テキストにはこのあとに出版者によって kāraṇaṃ grhyate
が補足されている。趣旨は合致するが、この語はチベット訳に
も存在しない。

根本原質の考察

- (167) ヴァイシシュニカ学派では抽象的実体をまず想定し、性質・運動(生起なども含む)などはこの実体に内属するものとみなされる。
- (168) 第八二三頌以下参照。
- (169) この偈は *Pramāṇavarttika* III, 115 にある。同書の刊本では *satā sva*。と切つてあるが、真綱理要のうとへて続ひつ讀むべきである。
- (170) *na hy asad bhavati* チヤムト訳は *gan-gi phyir med-pa ni medpar yan hgyur-ba na yin-no*。
- (171) *nāpi satā pūrvabhāvinā sambadhyate*。チヤムト訳は *yod-pa dan med-pa shar hbyun-ba dan hprel-ba med-de*。今はチヤムト訳によつた。
- (172) これは中観派の立場を表明するものじ、戲論が滅するならば、生滅その他は存しなうとされる (Vgl. *Prasannapada* p. 11)°。なお阿羅漢の到達する境地をまた有無、生滅などがないと云ふべし°。 *Mahānidāsa* p. 316。
- (173) *mādhyaśāhātadbhūte*。チヤムト訳は *bar-gyi gnas-skabs-las shar-gyi gnas-skabs bshin-du yod-na ste*。 *bdog-pa dños-poñi ho-bo yod-pa yin-na*。
- (174) チヤムト訳は異なる°。 *med-pa skyepo shes bya-baṅi biags-paṅi rgyu mtshan hdi yod-pa na yin-no*。

- (175) *avasthābhāvāt ā avasthā-abhāvāt* と切つて讀むべきである。チヤムト訳 *gnas-skabs med-paṅi phyiro*。
- (176) チヤムト訳は文章が少し違つてゐる。「顯現態に於てであるのか、或いは可能態に於てであるのか。もしも顯現態に於てであるとするならば、その場合には乳等の状態に於て酪等が(生起した)後のうとくに知覚せられるとさう過失が附随する故に。」 *ci gsal-baṅi ho-bos-sam. ḥon te nus-paṅi ho-bos yi grad. gal-te gsal-baṅi ho-bos yin-na deḥi-tshe ho-ma-la sog-s-paṅi gnas skabs-na sho-la sog-s-pa physis bshin du dñigs-parthal-baṅi phyir-ro*。
- (177) *dadhyādeḥ karyatupād upalabdhi-lakṣanaprāptāḍ*。チヤムト訳は *dñigs-paṅi mtshan-ñid-du gyur-baṅi ho-bo sho-la sog-s-paṅi ḥuras-bu-las*。
- (178) 本書では因中有果の攻撃のために因中無果の立場を強く出している。これは「無より生ずる」(*abhūtvā bhavati*) という定型句で佛教に於て表現される°。(Pousin, *Prasannapada* p. 263 n. 2) 大乘の『大般涅槃經』では同じ乳と酪の譬喩を用いて、「亦有亦無」即ち因より果の成立する点では有であるが、因果は種々の点で区別される故に無である°、として、因中有果・無果の綜合をもちこつてゐる。大正十二、五七二頁ト。
- (179) Vgl. *Mahābhāṣya* I, 1, 59; VI, 1, 32。
- (180) 純質＝樂、激質＝苦、翳質＝癡としてサーマンキヤでは説か

れる。

(181) 第一四頌参照。

(182) この指摘は非常に重要である。サーンキヤ哲学ではヴァイシェーシカ、ニヤヤーなどの学派と異なつて、実体とその属性との区別を立てない。のみならず主観と客観も原理としては区別されない。むしろ心理的現象を外界にそのまま投影する。三種の構成要素の定義は物質としてでなく、楽・苦・癡をはじめとする種々の心理的要素の列挙によつてなされる。そこで仏教の法の概念と比較することが出来る。(Th. Stcherbatsky, *Pharmas of the Buddhists and the Gurus of the Samkhya*, IHQ. X. p. 748 Jacobi, *Die Entwicklung der Gottesidee*, S. 33. また和辻哲郎「原始佛教の実践哲学」一八〇頁以下の五種の解釈はこのような方向にある。)これはインド人一般の思维方法として基体の明示よりは性質的規定の明示に重点を置くことと無関係ではない。(中村元「東洋人の思维方法」第一部九九一〇〇頁参照)構成要素が実体であると明言されるのはずっと後代である。「純質等は実体であり、ヴァイシェーシカ哲学の属性ではない」(*Samkhya-pracana-bhāṣya* I, 61. p. 29. 137)一般に学者は実体概念に近づく解を。Garbe, *Samkhya-Philosophie*. 1917. S. 272-6; Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 3 S. 47 f. 426-7; Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden* usw. S. 188 & Anm. 136. しかしこの解釈

を一応留保して文献に於ける表現方法に即して考察する必要がある。このような意味から、シャーンティラクシタ及びカマラシーラのこの記述は注目に値する。

(183) これはサーンキヤの主張する純粹精神ではあり得ない。サーンキヤではフルシヤは精神である。(SK. II, 20, 55)「真理綱要」第一七二頌以下に、ニヤヤー派の主張として、欲望などの基体ではあるが精神を有しないアトマンが説かれている。

(184) *it vyākāṇpalabdhīḥ* チェット訳は *śles bya-ba ni khyad-par byed-pa mi dmigs-paḥo*.

(185) この論式には問題がある。前半は $p \supset q$ から $\neg q \supset \neg p$ という正しい論式を導いている。後半は $q \supset p$ の不成立から $p \supset q$ も成立しないことを言う。この場合 p と q との外延が同一であることが前提されない限り誤りである。

(186) *tat samvidrūpavāṇ sukhādinām*. チェット訳は *dehi phyr bde-ba-la sogṣ-pa-rnams ni rig-paḥi iho-bo-ñidu* としつたを *dehi phyr* と解する。しかしこれは誤解で *tat* は前の文中の *tatvasamvid* の *tat* を指すと解釈すべきである。

(187) *sukhapritāpādirūpeṇa* とあるがチェット訳は *bde-ba-la sogṣ-pa-rnams dgaḥ-pa dan gduṇ-pa-la sogṣ-paḥi ho-bos* とあり、今はチェット訳によつた。頌と *sukhādi* とあるのを注解している、と解すべきであらうからである。

根本原質の考察

- (188) yad eva hi prakāśānāranirapekṣaṃ sātādīrūpataḥ svayam siddhaṃ tac caityanyam……チヤムト訳は gsal-pa gshan-la mi bltas-paḥi sem-pa-la sogṣ-paḥi ḥo-bo gaṇ yin de raṇ-ñid-kyis grub ste. de ni sems-pa-can. かなむチヤムト訳は sātādīrūpaṃ ヲ説くべし。
- (189) これについては第二七頌の注釈を参照。
- (190) 前出の場合と共に、樂、不樂、捨 (sāta, asāta, upekṣaka) という表現はサーンキヤでは用いないが、佛教では一般的である。(Kamalaśīla p. 397, l. 14; *subhāṃ satē* ti. *Abhidharma-kośavyākhyā* II, 7-8. p. 100 l. 17)
- (191) asātādīrūpaṃ チヤムト訳 sem-pa ma yin-pa-la sogṣ-paḥi ḥo-bo.
- (192) ヨーガ行者には他人の心を知る特別の能力があるとされる。
- (193) 一般的な意味である。なお p. 386 l. 22 f. では推論家には「ジャーテーンサー派の人を意味しつつ」。
- (194) sāḥsāt sukhādyanubhavina ivatūrādayaḥ syuḥ. チヤムト訳は……la sogṣ-pa bshin-du dños-su bde-ba-la sogṣṇam-su myoḥ-bar ḥgyuro.
- (195) bāhyārthavādin チヤムト訳 phyi-tol-gyi don yod-par smra-ba. ここでは勿論一般的な意味であるが、外境有論者として、佛教では経量部を指す。これについては *Sarvadāś-*

- anusaṃgraha* II を参照。
- (196) 唯識では外的対象はすべて識の転変に外ならず、識を離れては存しない、と説かれる。
- (197) 因の三相のうち、同品定有性 sapakṣa eva sativam を指す。
- (198) upadhāna チヤムト訳 ḥe-bar len-pa.
- (199) lakṣyate. チヤムト訳は rltom.
- (200) 以上の主観と客観の関係は、鉄と磁石、事物と水晶、などの譬喩によつて表現される「反映説」である。主観に何らの変化も生ずることなく客観が単にその映像を映すのみであるという思想である。詳しくは羽田野伯猷「教論派のブラティビンバ(反影)説について」(『文化』第十巻第九号、昭和十八年九月) 参照。
- (201) 習気、数習共に仏教的用語であるが、他の哲学派でも用いられる。Vgl. *Tattvaśaikhari* I, 24; NS. III a 17, 20.
- (202) bhāvita-śubha-aśubha-ādi-nimita. チヤムト訳は sdug-pa dai mi sdug-paḥi mshan mar-goms-pa. これについては *Dharmapada* 349, 350 を参照。
- (203) karuṇga. チヤムト訳は rta (馬) とあり、チヤムト訳者は tuṇṅga という語形を読んでいることになる。
- (204) この譬喩は Ānandagiri 及び Vācaspatiśāstra の *Brahmasūtra-bhāṣya* II, 2, 1 に於ける復註 'Upaśkaraṇaṃ Vaisēṣika-

śāstra VI 2. 13 などにも出る。

(205) この問題は純粹精神に關して別の角度から第二九三頌に於て論ぜられてゐる。

(206) チベット訳には *chos thams-cad* とある。

(207) この点はサーンキヤ頌及び諸注釈書の中で詳細に論じられてゐる。それによれば、主觀に存する三種の構成要素の何れかが優勢になることによつて、憂いとか喜びをもち得る状態にあり、他方対象もまた三種の構成要素から成る故に、同一の対象であつても、異なる主觀に対して異つた仕方であつて受けとめられる。(サーンキヤ頌一二及び諸注釈書参照)

(208) 梵本には *cakṣurjñāna* とあるもチベット訳には *mg-gi rnam-par śes-pa* とあるのに従つた。サーンキヤ哲学でも眼識或いは眼根による認識という表現は用ゐられるが眼識・耳識などの六識は佛教に特有のものである。

(209) *iti vyākaraṇa-anupādhīr atiprasaṅga-āpatti-viparyaye bādhaḥ pramāṇam*。チベット訳は異なる区切り方をとり且 *atiprasaṅga* を主語に読む。 *śhes bya-ba ni khpad-par byed-pa ni mi dmigs-paho*。 *ha can thal-bar hgyur-ba ni bzlog-pa-la gnod-pa-can-gyi tshad maho*。

(210) *adṛṣṭa*。チベット訳は單に *mtshon-ba*。

(211) *vikalpsyādi (lāpāpade?)* とあるのを *vikalpsyāpi* と読む。チベット語 *rnam-par rtag-pa yan*。

北大文学部紀要

(212) *Yaj. śābda-jñāna-anupādi vastu-śūnyo vikalpah, Yoga-śāstra* I, 9.

(213) *iyam eva hi niścayānām svārthapratipattir yat tan niścayanam nāma*。チベット訳 *rañ-gi don rtags-pa gan yin-pa de hūi rid nes-pa-trans kyi nes-pa yin-no*。

(214) 第一四頌参照。

(215) 純粹精神がヨーガの対象とされたことは *Yogasūtra* II, 45 などにも説かれ、またこれをより高次の神として説く *Mbh.* XII, 320, 79 f. *Bhagavadgītā* XII, 1 ff. などにも参照される。しかしサーンキヤ頌は無神論的であり、ヨーガの実修の際にも根本原質にもとづく諸原理の否定が中心をなす。従つてここにサーンキヤ派をも含めて列挙してゐることは注意される。

(216) 第三七頌の注釈参照。

(217) 第三六頌の注釈参照。

(218) サーンキヤ頌一五。

(219) サーンキヤ頌一〇参照。

(220) 結果が本質とするものを、原因もまた本質とすべきである、というのがサーンキヤの主張である。サーンキヤ頌一四及び諸注釈参照。

(221) 梵本には *samanvite* とあるが *samanvītam* と訂す。チベット訳は *dan-ldan-par hḥod-la*。

(222) 梵本は *dharma-viśeṣa-viparīta* とあるが、チベット訳

根本原質の考察

- (230) chos-can-gyi khpad-par phyin ci log རྩོམ་སངས་པོ་བློ་གྲོལ་གྱི་ཀླུང་པར་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ dharma-i-tō
す。有法差別相違とは、主張命題の主語(有法)が矛盾を含む
ことを云う。字井伯寿『佛教論理学』二六〇—二六一頁参照。
- (231) dharmah チンパト訳は chas-can. 後者を採用した。前註
を参照。
- (232) 梵本には tasmāt とあるも、チンパト訳に gan-gi phyir
とあるのに従う。
- (233) この点は既に第一六頌の注釈の中で論じられている。
(234) この譬喩は Prasamapada p. 87, l. 9 にも出づる。
(235) 梵本には (kasi) iyādi とあるが、チンパト訳 yod-pa shes
bya-ba-la sogs-pa དེ་ཡི་ཏཱ་ཐད་ཤེས་པའི་ལ་ཤེས་པ་ལ་ལ་
(236) sthireṇa チンパト訳 bstan-pahi.
(237) ātmata-graha 換言すれば「諸法に我ありと考えること」。
(238) 第八章「堅固なる事物の考察」を指す。
(239) 所立法とは主張命題の客語であり、能立法とは理由命題の
客語である。
- (240) この議論の前提にはサーンキヤが多数の精神の存在を認め
ることが挙げられねばならない。それ自体は相互に全く差別さ
れない純粹精神が多数存在するという主張に対して、前来の論
理を適用するのである。
- (241) acaitanya. チンパト訳は sems-pa-can བཟོ་བྱ་མེད་པའི་སེམས་པ་ can འབྲས་པོ་
bhoktṛiva. チンパト訳は単に za-ba-po.
- (242) kārya-kāraṇa-bhāvāc ca チンパト訳 rgyu dan ḥbras-bu
dhyer yod-pahi phyir dan.
(243) サーンキヤ頌九参照。
(244) 根本原質がかかる一種の精神性を有することを古典サーン
キヤは認めない。例えばサーンキヤ頌五七は根本原質の開展を
たとえて「仔牛の成長のために無知なる乳の流出があるごと
く」と云う。カマラシーラも直後に「考察力ある」原因という
想定を否定しており、その限りでは古典サーンキヤと同一であ
る。なおこの問題に関しては拙稿「サーンキヤ哲学に於けるブ
ルシャ観の二つの問題」(『印佛研』第十三卷二号六一〇ページ
以下)を参照。
(245) 梵本には niyam とあるが、チンパト訳は tha-dad-pa と
ある。
(246) 無から生じた法が無に帰することを連続を有しない消滅と
言う、これが無常である。
(247) (saśa ca niravayo vīnaśo 'niyatvaṃ siddham Dharmotara:
Nyāyabandhitā p. 192 l. 8; cf. Stecherbatsky, *Central
conception of Buddhism*. p. 32. n. 108.)
(248) kvacid api layasiddheh チンパト訳は gañ-du yañ thim
ma grub ste.
(249) avibhago vaiśvarūpyam とあるが、チンパト訳 rañ-bshim-
sna tshogs dhyer med-pahi phyir རྩོམ་སངས་པོ་བློ་གྲོལ་གྱི་ཀླུང་པར་ཕྱིན་ཅི་ལོག་
(250) 梵本に vaicitryam とあるが、出版者の訂正通り vaicitr-

yasya と読むべきである。

(243) 第二一頌参照。

(244) 「既に説いた」という文句がチベット訳では前の文章の「道理にかなう」に続いている。rigs shes snar ñid-du ses-par byaso.

(245) 第四一頌の注釈参照。

(246) チベット訳では de lta yin dan gan-las ñdi rnam-par-dbye-ba med-par ñgyur-ba ran-bshin sna tshogs-pa dan-po-ñid-nas yod-pa ma yin-no.

(247) チベット訳では de-kho-na-ñid bsdu-paḥi bkaḥ ñgro-ba-las, ran-bshin brtag-pa ste dan-poḥo.

〔附記〕 ここでは第一章の頌と註訳との和訳及び読解に必要な限りの最少限の註記にとどめた。その中の若干の問題に関して、註記の中で記した小論において検討が試みられているが、全体にわたる論議は別に用意してあるので、その方に譲ることとした。

なお訳・註にあたっては次の二書を参照した。

The Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the commentary of kamalaśīla, Translated into English by G. Jha. 1937

Satkārya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner.

Die Prakṛti-parikṣā im Tattvasaṅgraha des Śāntarakṣita zusammen mit der Pañjika des Kamalaśīla. Übersetzt von w. Liebenthal. 1934.

遺憾ながら左記の新刊を参照することは出来なかつた。

Śāntarakṣita : Tattvasaṅgraha. With the commentary Pañjikā of Kamalaśīla. Critically ed. by Dwarikadas Shastri. 2 vols. Varanasi 1968. (Bauddha Bharati Series, nos. 1 & 2)