

貞慶の「因明四種相違」解釈Ⅱ

『四相違短冊』翻刻研究 — 「法差別相違因」② —

後藤康夫

はじめに

東アジアにおける因明学は玄奘の紹介以前に既に一部将来し存在していた^①が、本格的な導入は玄奘(六〇〇「二」～六六四)を嚆矢としている。玄奘翻訳の『瑜伽論師地論』(以下『瑜伽論』と称す)(六四六～六四八訳)巻一三～一五「因明処」の漢訳によって、『瑜伽論』全体の中で位置付けられる項目として始まるものの、因明の専著として紹介されたのが『瑜伽論』と相前後して漢訳された商羯羅主(四五〇～五三〇)の『因明入正理門論』(六四七訳)(以下『入正理論』と称す)及び陳那(四八〇～五四〇頃)の『因明正理門論』(六四九訳)(以下『正理門論』と称す)の訳出で、これにより事実上中国仏教界に登場することとなる。これらの因明書研究に伴い基の『因明入正理論疏』(以下『因明大疏』と称す)をはじめとして種々の註釈書が世に出ている。当初日本へは唯識教学の伝来と共に伝わり、唯識教学の研鑽と共に因明学の研鑽も始まっている。これは唯識教学の主要書籍である玄奘訳『成唯識論』(六五九訳)には、因明における三支作法の〈宗〉(主張)・〈因〉(根拠)・〈喻〉(例示)の三項に基づく論述形式が散見していて教学論証に際して諸処に使用されており^②、これを承け当然ながら『成唯識論』

註釈書にも解釈が示されている^③。このようにして唯識書を学ぶ者は必然的に因明書も学ぶ必要性を有しており、因明專著の二書註釈を通じて因明を受容していくこととなった。

日本における因明思想を探るために貞慶の書を取り上げている中、本稿では前稿の翻刻及び書き下し^④に続く解説等を述べることを企図している。

一 法差別相違問答の特徴

当該「法差別相違因」の問答は、寿永元年（一二八二）二八歳頃に興福寺で因明を学んでいた時期の一書『因明四相違短冊』における四種相違因の二つめの相違因である。この相違因とは〈宗〉が〈有法〉（主辞）と〈法〉（賓辞）の二つで構成されているうちの〈法〉に内包する〈意許〉（含意）と矛盾することを成立させる〈因〉を指している^⑤。『因明大疏』等には、数論師（サーンキヤ学派）が仏教徒に対する立論の場合に犯す論式の過失がよく挙げられており、本書でもその点について論じられている。

「法差別相違因」の基本的内容は前稿で述べたが、今回贅言を厭わず再度本稿でも述べておくことにする（猶文を若干変更している箇所もある）。本相違因は数論師と仏教徒との対論であるため、まず数論師所説の「神我諦」（プルシャ・受容者）の存在を主張する論式に対して、無我を説く仏教徒は当初より「神我諦」の存在を認めないから、「神我諦」そのものが「立敵不共許」（主張者・対論者双方が認めない）となってしまう。それにもかかわらず強いて立論すると〈似宗〉九過の一つの「不極成」^⑥の誤謬を招いてしまうことになる。〈宗〉の〈有法〉〈法〉の一つ及び両方が対論者に認められないにも関わらず、敢えて立論しようとする場合、対論自体が不成立となってしまう過失のことである。しかも〈宗〉の〈有

法〕に「神我諦」を主張しようとする立量は〈宗〉の過失（似宗）である。「所別不極成」^⑦を犯してしまふことになってしまふ。そこで不極成を避ける意味で表だって「神我諦」を記さずに教論師が仏教徒に対して「眼等」は他のもののために用いられる。集まって構成されているから。喩えば臥具等のようなものである」と立論するものの、これが当該「法差別相違因」にあたることとなる。

教論師が主張する〈宗〉の〈有法〉「眼等」とは彼らにとつては「五知根」（眼耳鼻舌皮）をさし、〈法〉「他のために用いられる」の「他」とは意許として言外に「神我諦」をさしている。即ち本意は「眼等の五知根は神我諦のために用いられる」と言うことを主張していることになる。この主張の背景には、教論学派では「神我諦」と「自性諦」（プラクリティ）という精神的原理と物質的原理との二元論に立って世界の展開を説くために、仏教徒に対して「神我諦」を主張しているのである。未だ顕現していない状態の「自性諦」は、薩埵（サットヴァ・純質、喜等）・羅闍（ラジャス・激質、憂等）・答摩（タマス・翳質、闇等）の「三徳」（三要素）から構成されていて、三徳の平衡状態が「神我諦」のはたらきかけで破られると各種の要素が現れてくると説くものである。教論学派では「自性諦」から「覚」（大・体内の覚知のはたらき）が生じ、「覚」から「我慢」（我執・自らの意識）が生じ、「我慢」から地水火風空の「五大」が生じる。「五大」から「五唯」（色声香味触）・「五知根」（眼耳鼻舌皮）・「五作根」（語手足小遺根大遺根）及び「意根」の一六種が現れるとしている。また「三徳」は「神我諦」以外にも備わる性質で善悪好悪のものを導いていて、「神我諦」が「自性諦」の束縛を離れて独存状態になることこそが本来のすがたを發揮すると言うのである^⑧。ここで二三諦が展開する中で、眼等の「五知根」や臥具等は「五大」が積聚して成り立っているのであるから、臥具等が用いるために存在する喩えであるように、上述した眼等は「他」（神我諦）が用いるために存在すると言いたいわけである。しかし、今の立論では「他の

ものために用いられる」の「他」には「我」に含意される〈意許〉である「神我諦」だけではなく、他の「我」も含まれてしまう。つまり「五唯」等が積聚して「仮我」も成り立ってしまうこととなる。このために「我」には「神我諦」のみならず「仮我」も含まれ、両者を存していることになってしまいうわけである。換言すれば、立論したい「神我諦」と俱に立論する必要がない「仮我」も含まれてしまうという意図しない結果を導いてしまうのである。ここで「集まって構成されているから」と言う積聚〈因〉とは、立者の立論したい「神我諦」が用いるためだけでなく、集まって構成されている因縁仮和合の「仮我」が用いるためと言う〈宗〉も成立させてしまうこととなる。こうして数論師が仏教徒に対して「眼等は我のために用いられる。集まって構成されている（積聚性）から。例えば臥具等のようなものである」と立論する時には、同一の積聚〈因〉「集まって構成されているから」が、非積聚の「神我諦」と積聚の「仮我」との反対の立論を成立させてしまう誤謬に陥ることになるのである。これが「法差別相違因」として〈因〉の誤りが指摘される箇所である。

ところが、今回問答を見る上で諸問答の鍵となる問題が存在している。前稿では触れなかったためまず言及する必要がある。 「法差別相違因」では、ある一解釈をめぐり貞慶在世時代の前から後まで続く大きな論争を巻き起こしている問題があり、当該相違因の中心に据えられている。即ち、相違因の立論式「眼等は必ず他のもののために用いられる（必為他用）。集まって構成されている（積聚性）から。例えば臥具等のようなものである」^⑧中において「他のもののために用いられるもの」の〈因〉となる「積聚性だからである」について、これを註釈する『因明大疏』の文章に起因する問題点である。当該『因明大疏』文の「そうであるけれども眼等の根を不積聚である他の実我に用いることは勝れている。親しくこれを用いて五唯量を受けるからである。眼等に依りて仮我を立てるに由るからである。積聚である我は眼等を用

いることは劣っている……もし所思をもって実我に用いられることが勝れ仮我に用いることは劣っている。……故に臥具には仮他の用いることは勝れ、実我の用いることは劣っている」^⑧と解釈している文章中にある「勝」と「劣」との言葉の解釈により論争が生じることとなった。これを〈意許〉における神我（真他）や仮我（仮他）が行使するはたらきが第一義的なのか第二義的なのかで、勝れているとするのか劣っているとするのかで記しており、真仮二他は勝勝のことを述べているする捉え方と勝劣のことを述べているとする捉え方等の三つに分かれる。簡単に図示すると

【勝勝伝】

〔立論者〕 神我他用―楽為 ↓ 真他用勝・仮他用劣

仮我他用―不楽為 ↓ 仮他用勝

眼等は必ず他のもののために用いられる。集まって構成されている（積聚性）から。

〔対論者〕 楽為 ↓ 仮他用勝

【勝劣伝】

〔立論者〕 楽為 ↓ 真他用勝

不楽為 ↓ 仮他用劣

眼等は必ず他のもののために用いられる。集まって構成されている（積聚性）から。

【二他用伝】

「立論者」樂為 ↓ 神我他

眼等は必ず他のものために用いられる。集まって構成されている（積聚性）から。

「対論者」樂為 ↓ 仮我他

と右図の通りである。これを勝勝伝（勝勝差別伝）と勝劣伝（勝劣差別伝）及び二他用伝と称し、勝勝伝とは立者が「眼等は必ず他のものために用いられる」と主張する場合、希望している〈樂為〉は「神我他用」希望していない〈不樂為〉は「仮我他用」のためであるから、〈樂為〉が「真他用勝」「仮我用劣」、〈不樂為〉が「仮他用勝」であり、対論者が〈樂為〉に「仮他用勝」と言うように、この伝は〈樂為〉において「勝」と「勝」とで立論対論二者相對する。一方、勝劣伝は立者の〈意許〉が希望している〈樂為〉であれば「真他用勝」であるが、希望していない〈不樂為〉であれば「仮我用劣」となるように、この〈樂為〉はただ「神我他用勝」であって〈意許〉の「勝」「劣」は立者において説かれる。二他用伝は立論者対論者の〈樂為〉が「神我他」なのか「仮我他」なのかという、都合三伝である^⑩。これはあくまでも数論師が仏教徒に対して説く際の数論師の主張における意図の内容に関することが中心で、直接仏教徒の主張に連なるものとは言い難い。しかし、間接的にしる仏教徒の主張とも関係し論式作法を問題としている相違因だからこそ、論式内の数論師の〈意許〉等についてその意味を探る過程で生じてきている問題の一つと言うことはできよう。

二 法差別相違問答の解説

立論者は対論者への主張に際し、所別不極成等を避けるために採った方法が、却って予期しないと思われる不十分な〈因〉となる論式上重大な過失に陥ってしまっていることが「法差別相違因」であった。当該相違因の問答は、大きく六つに分けて論じている。

第一問答（墨付第一九丁左）

最初の問答は、「法差別相違因」とはいったいどういうものなのかを尋ねる問答で、相違因とは何かと言うことを率直に問うている。

これに答えて、この相違因とは『入正理論』に説く通り、数論師が仏弟子に対して立量して「眼等は必ず他のもののために用いられるものである（必為他用）。集まって構成されている（積聚性）からである。例えば臥具等のようなものである」^⑧と論式を挙げている。そして答文末には論証とし右同文の『入正理論』を引用している^⑨。こうして論式が問題視されるという相違因の問題を設定をして、この後具体的に問題点を示して相違因の内容を述べてることとなる。

第二問答（墨付第一九丁左）（墨付第二〇丁右）

この第二問答では、立量の〈因〉の闕後二相（同品定有性・異品遍無性）に対す能違（能破）について尋ねている。ここに〈宗〉の他用（他のために用いられる）の点についての勝劣が問題視されている。

これに対して第二答では、まず立者の立てたいことを挙げ、次いで能違について述べている。抑も「眼

等」とは〈宗〉の〈有法〉の自相、「必ず他のために用いられる」（必為他用）とは〈宗〉の〈法〉の自相となるために、〈法自相〉において「神我諦」のために用いられることは勝れており、仮我のために用いられることは劣っているという〈意許〉の区別となるものであるとして、立者の希望している点はいくまでも「神我諦」のために用いられる、即ち「神我諦他用勝」を立てる点にあるとしている。ところが、〈喩〉の「臥具等」^④は「神我諦他用勝」ではなくて「仮我他用勝」であるため、〈宗〉からみると「異品」となる過失が生じてしまうこととなり、更に〈因〉の「積聚性故」^⑤も「同品」になく「異品」に存してしまつたために闕後二相に陥つてしまうのである。そのために新たに「眼等は必ず仮我の他のために用いられること勝れている、積聚性であるから、臥具等のようなものである」という立量論式を立てるわけである。ただこれは、あくまでも『入正理論』の「この因は眼等は必ず他のために用いられることを成り立たせるように、このように所立の法差別と相違する積聚である他に用いられることを成立させる。諸々の臥具等は積聚である他のために受用されるから」^⑥に準じているだけであると、その『入正理論』の論証に依る無謬性を述べている。更にここを『因明大疏』では「これは所由を釈している箇所である。比量として眼等は必ず積聚である他のもののために用いられることが勝れているものは、積聚性であるから、臥具等のようなものである」^⑦との註釈も加上している。但し、一説には「神我諦他用勝」と「仮我他用勝」との区別を考察するための設定であると言ふのであるが、元来二つの区別には既に先徳伝のあることにも触れている。この勝劣については次問答において更に説き明かされることになるわけである。

第三問答（墨付第二〇丁右） ～（墨付第二二丁左）

この第三問答では、勝勝等二伝について俱に難があるとして、難を示しつつ何れの義を取るべきなのか

を尋ねている。問文では二伝二難について、まず初伝の難について述べている。「相違差別」の立場は言頭の自相において能差別所差別（能所の〈法〉）の二つを考察してみると、立論者の希望している〈意許〉のために能違量を立てる場合は、遮詮において希望する〈宗〉を立てない点か、表詮において希望していない対論者の〈宗〉を立てるとする点かの二つが考えられると言っているのである。それ故に「仮我用勝」の能違の〈宗〉に準ずると、希望しない賓辞、即ち〈不樂為〉の〈法〉は「仮我用勝」たるべきなのか問題になるとしている。ましてや「神我諦他用勝」と「仮我用劣」の〈意許〉を考えると、能違に「仮我用勝」の〈宗〉を立てるというのは、二差別が俱に非言頭の自相となるものである、と見るのである。これは既に『因明大疏』に「因を立てる意味合いとは「非積聚他用勝」を成立させるためのもので「積聚他用勝」では異品の過失となる」⁸⁵を出して、要は立論者の希望しない点とは「積聚他用勝」の方であるとするのである。言うなれば「仮我用勝」を取るとすると「異品」の過失に陥るといふ問題点があるということになる。次に次伝の難について述べると、次伝のようにには説けず正しくないとする。勝劣差別の旨は、『因明大疏』に「今は陳那は彼の因を以て所立の法の勝劣とする差別のために相違を作る」⁸⁶と云う通り、その文章に明らかなことであると。こうして一体誰がこの文に背いて勝勝の〈意許〉を存するのであろうか、と。抑も二伝の中には何れの義を存するのであろうかと問うているのである。

これに対して第三答では、もともと勝劣と勝勝・二他用伝の三伝は古来より論争されているけれども勝劣差別の伝の方が多く取られる伝であると勝劣伝の勝義性を示している。この勝勝伝・勝劣伝・二他用伝は先掲「一法差別相違問答の特徴」で触れた通り、「法差別相違因」の論式「眼等は必ず他のもののために用いられるものである。集まって構成されているからである。例えば臥具等のようなものである」⁸⁷中の〈因〉の「積聚性」について『因明大疏』にある「勝」と「劣」の解釈⁸⁸に端を発する論争であった。

ここでの答文はまず初難について、改めて数論師と仏教徒との主張の違いに言及している。前者は常住の「神我」を立てて受者と見るが諸法無我を説く後者はこれを認めず三支量を立てて破すために、「必ず他のものために用いられる」(必為他用)と言う言下に「神我」「仮我」があれども仮他(仮我)が用いるためという釈であれば立論対論二者が認め合えるものである。しかし、「神我」の他のために用いられる積は、ただ立論者の楽うところで「神我用勝・仮我用劣」と述べているだけで自明のことではない。このように結んで難を退けている。そして二難目の問文に出てきた『因明大疏』『今陳那は……所立法の勝劣とする差別のために相違を作す』を再度引用しつつ「勝劣差別は他の差別を嫌う」という文からも勝劣伝を取ることを明示しており、あくまでも慈恩大師基は勝勝伝はなく勝劣伝であるとの立場を示している。ただ能達の〈宗〉に準ずる場合、勝勝伝であるべきという批判に対して「仮我用劣」の「法差別」は能達の〈宗〉が「仮我用勝」であるとして、「勝」「劣」と言っても仮我の受用においては何ら変らないと述べている。あくまでも希望しない〈意許〉は対論者の主張ではないということ、能達の〈宗〉には二伝の外には別になく何れでもないという過失もないと付け加えているのである。

次いで、闕後二相の点にも触れ『因明大疏』を引用することは積聚である他のために用いられる点で勝れている臥具が不積聚な他のために用いられることが勝れるとすると〈宗異品〉になることを顕すに過ぎず、〈楽為不楽為〉の二区別を明らかにして「積聚他用勝」「非積聚他用勝」と言うわけでないために過失にはならないと述べている。

何れにしれここでの中心は勝劣伝を説く基にしたがい古来から論争されている勝勝伝・勝劣伝・二他用伝の三伝について勝劣伝が正しい伝であると述べている。これは南都では比較的多くの僧が支持している伝で、貞慶もそれに立っているわけである。

第四問答（墨付第二二丁左） ～（墨付第二六丁左）

続くこの第四問答では、第三問答の答文に対し到底承服し難いということ、問答を繰り広げている。前答文中の〈樂為不樂為〉について納得できない点を発端としながら勝劣伝等について大きく四問の疑問を提示している。（一）衆量作法を考え差別相違の軌徹を考察すると、〈樂為不樂為〉の二類は相返の差別であり、「四分比量」や「違三違四」の〈法有法差別〉にも触れながら、実は「真勝仮劣」（真他用勝・仮他用劣）も相順するために「真他用勝」の物は仮他には「用劣」となり、「仮他用勝」の物は真他には「用劣」となるはずであると勝劣伝を批判している。それ故『因明大疏』「然るに眼等の根を……実我の用いることは劣なり」⁹⁴に述べる通りであると、この文章を典拠の一つとしている。そこで、もしそうであるならば「真他用勝」を所立するとき「仮他用劣」は〈樂為〉に属するので、どうして相順の義を顧みずに相翻しなければならぬのであろうか。ましてや対論者が表詮の能違を作るとき必ず「意許」に任せて〈不樂為〉とするが、「意許」を「用劣」と見て能違を「用勝」と立てれば、それは〈言陳意許〉の立場規範に背くことになってしまうと。故に『因明大疏』⁹⁵各文を解釈すると、一）〈樂為不樂為〉の区別をすること、二）対論者の「積聚性故」の〈因〉は「意許」の〈法差別〉の積聚である他用を成立させて能違の〈宗〉とすること、三）能違の〈宗〉となり〈不樂為〉の積聚である他用の差別は「用勝」であること、という意味になるわけである。これらによって〈不樂為〉の積聚である他用は「用勝」であることが明らかであるとして、このように述べて疑問を示している。（二）次に勝劣に立つとすると諸難を免れないと一言及している。「仮我用勝」の能違を作るとき〈不樂為〉の〈法差別〉は「被非」ではないということ は明確ではなく、「勝」と「劣」の義とは本来水火のように全く異なっている。故に「仮我用勝」はどうして「仮我用劣」であろうかと言う。既に『因明大疏』に「自宗に相違するために仮他用勝といひ実我用

劣とは言わない」⁸⁶と「用勝」と「用劣」との勝劣は述べていない通りであり、実我勝劣は能所違となつてしまい、仮我勝劣の例にならないということなのであろうか、と提示している。ここで「仮我用勝」がもし「仮我用劣」ではないと言うならば、能違の〈宗〉はなお〈楽為不楽為〉の「意許」の外に成立してしまうことになる。だから勝勝差別伝に立つ場合にはこのような難を被ることはないと結んでいる。(二)次に「勝劣差別」の文章を教証とする事は、正しくないと断じている。数論師の主張は「真仮用勝」(真他用勝・仮他用勝)は互いに「用劣」を兼ねるために、〈不楽為〉の〈宗〉の「真他用勝・仮他用劣」「仮他用勝」の能違を立てると言うのである。この〈楽為不楽為〉二等差別を立てると言うことは、どうして勝劣差別のために相違因を立てると言のであろうかと、そのような勝劣伝の相違因は立論しない、と言うように勝劣差別に立つことを難じている。(四)次に先徳の清水の上綱(清範)(九六二〜九九九)も採用する伝としては勝勝伝である旨を挙げている。「積聚他用勝」を説く註釈は闕後二相の作法を明らかにするけれども〈喩〉を立てる「仮用勝」は不楽為の意味となるわけで、所違の「異品」は能違の〈同喩〉となる。これらの文によって勝勝伝の積が存在するのに、文理に背いてまで勝劣伝を存すると言うのであろうか、と批判している。

第四問文自体何れもが必ずしも理に合った文意には取り難い点がある。そのような問文に対し第四答は、問文の順序通りに答えているわけではない。まず全体で(一)(二)に対し述べている。もともと勝劣・勝勝等の伝は上古の賢哲たちや近來の学者たちが互いに文理を立てて雌雄を争ってきたが、二義の是非を定めるとしている。南都の善珠・平備・真慧・道詮等々は勝劣伝を採用するため且くこの伝について少々その旨を述べている。この勝劣の差別伝は「法差別相違因」における数論師の主張にもとづくもので因明の軌徹に適っているとその正当性を示している。その上で、数論学派の説明を加えている(カピラの主張を思案し

二五諦説を作成していると言う)。第二五「神我諦」が境界を受用しようとして自ら「自性諦」の薩埵等三徳を展転して二三諦を生じ、眼等の「五知根」を起し「神我諦」のために受用すると説く。ところが、第二五諦の体は常住で量は虚空に等しいが、仏法は無我を説くため絶対に仏教徒は認めない。それ故に数論師は、主張を相手に認めさせ過失を避けるためにこの論式を立てるとき、〈法〉〈有法〉の〈宗依〉に「神我」を据えてたとしても対論者は認めないので〈宗依〉が成り立たない。そこで〈樂為〉は立て難いために共許所用の眼等を握え、偽って能用の我体を顕して数論立論の本意が過失とならないように見せようとしているわけである。彼らは不共許の「神我」を成立させるだけで共許の「仮我」は成立させようとは望んでおらず、「神我仮我」二我の用不用と用の勝劣を成立させようとも望んでいないのである。たとえ数論師が誤って眼等に仮我の「用劣」を認めるとしても今成立するものではない。どうしてこの立場のために〈樂為〉となるのであろうかと指摘している。既に『因明大疏』には「数論外道は仏弟子に対して「我」を受者とし「眼等」を受用することを成立させようとしている」と立場の本意を明示しており、その際〈因〉を立てる意味は「非積聚他用勝」を成り立たせるためであると述べている。総じて言えば『因明大疏』・『因明義断』・『因明纂要』等の諸所の文章は、何れもみな〈樂為〉はただ「神我」の用と捉えていると指摘している。

ここで、〈樂為〉は「我」知者に存在するけれども、その「我」という意味には「真仮二他」を兼ねていると言える。即ち、一つには〈樂為〉、二つには〈不樂為〉である。前者の〈樂為〉の「神我」（真他）は能受用の法で「用勝」の用である。後者の〈不樂為〉の「仮我」（仮他）の体は眼等の体と同じで和合集成する故に実有ではないため「用劣」の用である。これは勝劣をさしている。これにより二差別の勝劣は宗義に適うものなので更なる言葉を加上するに及ばないものと断じている。しかも教証である『因明義

断』⁸⁷と『因明纂要』⁸⁸の解釈は何れも仮他の「用劣」を〈不樂為〉の〈差別〉と見なしている通りであるとして、執見でない点を明示している。但し「真他用勝」が「仮他用劣」を有する場合、それは〈宗〉の〈法自相〉であるといっても立量する場合の「必為他用」と「神我」の能用を立てて〈樂為〉となるとき、「仮他用劣」は自ずから区分して〈不樂為〉とするのである。故に『因明大疏』⁸⁹に述べる通りであると定めている。このように『因明大疏』『因明義断』『因明纂要』等にもとづき「真他用勝」の〈樂為〉、「仮他用劣」の〈不樂為〉の勝劣差別伝は誤謬ではないと見ている。

次に、今問の(一)に出ている「真勝仮劣」の相順の義について、これは他者の認めない義であるからたとえ言葉上「真仮」が等しいといっても水火のように異なっており、「用」の義は勝劣同じように見えるけれども実は雲泥のように異なっていると圧倒的な違いを示している。しかし立論者はひたすら「真他用勝」を成立させたいわけであるが、「仮(他用)劣」がどうして〈不樂為〉を区分することができようか、それはできないとして衆量に背くという難は生じないと答えている。ましてや〈樂為〉の「法差別」の「真」と「仮」は〈不樂為〉にもあり、「仮勝」は「真劣」にもあることはなおさらである。そうであるならば、一つの「自相」に四つの〈意許〉があることになり、〈樂為不樂為〉二等の義だけがあるわけではない、と。更に加えて、立論者の所違(似能立)に〈樂為〉を成立させる場合に仮他の「用劣」があるために部分的に相符過失⁹⁰にも陥ってしまう。また対論者の能違に〈不樂為〉を成立させる場合に実我の「用劣」があるために〈宗〉の過失に陥ってしまうことになる。即ち、相順は成り立たないと退けているわけである。

しかも更に(二)については、仮我の他用は立論者から見て「用劣」とし、神我の「用勝」に対して対論者から見て「用勝」と見なすことは、〈因〉〈喻〉のはたらきに由って立者対論二者から見て「勝」ま

たは「劣」と言うに過ぎない。決して仮我受用そのものの意味・はたらきは異ならず体性は一つであると確認している。それ故に仮我の「用勝」の能達の〈宗〉は〈不楽為〉の仮他の「用劣」となるわけである。どうしても能達の〈宗〉を仮他の「用劣」として立てる必要があるけれどもただ相符過失を恐れて「劣」を改めて「勝」としているだけである。即ち勝劣の名称は争うところではない。どうしてこれを批判できようかと退け、『因明大疏』文は相違せず疑難に当たらないとしている。

次いで教証に関連して触れている。闕後二相の『因明大疏』文は仮我の「用劣」を仮我の「用勝」と見なしているし、また〈楽為〉の〈宗異品〉を〈不楽為〉の差別の〈同喻〉となるので相違はないとしている。ましてや〈楽為〉の「宗異品」は必ずしも〈不楽為〉の「同品」ではないとも述べている。

次に(四)の清水の上綱(清範)が勝勝差別伝を採るとい点については、そのような説は見たことがないと直ぐさま否定している。即ち『因明略纂』を考察すると「古師の解釈に順ずと法差別に勝劣のことは述べていない」^⑧とあることから、古師に勝劣伝が存しないことが却って古師以外の人たちには勝劣伝を存することを証明していることになるとして、上述の善珠等と同様多くの人たちは勝劣伝に立っていることを傍証している。

次に、最後に(三)に関連して、『因明大疏』「勝劣の差別であるとし、相違を作る」^⑨の文章は勝劣伝の教証となる文であり、首尾に異端を生ずることはではないと明示している。ただ、勝劣のために相違を作ると言うのは、「必為他用」^⑩の言語表現の下に多くの差別の〈意許〉が含まれる中に、且くは勝劣の差別について相違を作ると言うまでである。更に述べれば、所立の〈法〉のものとの勝劣の差別の中には「真勝」の〈楽為〉のために相違作法を作るわけであるからこそ『因明大疏』には「法の自相ではない……ただ所立の法の差別と相違する」^⑪と述べており、全く過失はないと結んでいる。このように必ずしも順序

通りではないが、総じて勝勝伝には立つことに理はなく、寧ろ勝劣伝に立つことに理があることを述べているわけである。

第五問答（墨付第二六丁左）～〔墨付第三五丁左〕

この第五問答（五精義の重）では先の第四答文についてなお納得できないとして、更に問答を行っている。勝劣伝に対する『楞嚴注釈』「源信（九四二～一〇一七）」の三難（差別不成難・文義不順難・衆量相違難）⁸に関連して複数の疑問点を挙げて、これについて問うている。まず「差別相違」（差別不成難）とは「自相」の表現のもとに相違の二義があり、一義を立てればもう一義は成り立たず二義が並び立つことはない。それ故に立論者が一義を立てて〈楽為〉とすればもう一義に相違してしまう。対論者が〈不楽為〉の一義を所立と立てれば〈楽為〉の一義と相違し否定されてしまう。もし二義を相順させ〈楽為不楽為〉の二等とし所違に〈楽為〉を成立させようとすれば、〈不楽為〉は自ずから能違となってしまう。これは〈楽為〉を非としても非にはならないわけである。たとえもし〈不楽為〉が立論者の考えであったとしても立量時の所立ではない故に、これを〈不楽為〉差別であると見なすことは恰も対論者が「勝劣」の言葉を据えずに能違を作ったとして、ここには相符過失はないと知るべきである。勝劣では本所立の〈宗〉を破すことができず勝勝伝に随わなければ相違因論式が成り立たなくなるとして、まったく勝勝伝に立つべきであるとしている。即ち、ここでは勝勝伝に立つことで立論者の「真他用勝」と対論者の「仮他用劣」を論じ合うこととなり相互に乖返させられるので相違論式を立てることができるとのである。

次に能違の〈宗〉の〈不楽為〉と「仮我用勝」との「不」及び「勝」についてそれを付す妥当性の有無が問題視されている。まず能違の〈宗〉に〈不楽為〉の「不」を付して非とされる点（文義不順難）は明

確ではないと述べている。もし仮我の「用劣」と仮我の「用勝」がその体一であるとすれば、能違に撰せられ相符過失が生じてしまう。もし勝劣は異なるためにこのような過失がないとすれば却って〈樂為不樂為〉の二等を否定されてしまう、このようにどうして一つの過失を遁れるために仮用の体を普遍化させ一つの過失を避けるために勝劣の義を雲泥の差ほどに分離するのだろうか、そのようなことはありえないとされている。ましてや〈不樂為〉の「劣」は却って「勝」であるとするために仮我の「用劣」は仮我の「用勝」であるとすれば〈樂為〉の「勝」は却って「劣」となる故に神我の「用劣」は神我の「用勝」となってしまう。もしそのようなことであれば、神我の「用勝」を非とし実我の「用劣」を立てるのである。も自宗に相違するから上記のように非であると言う。つまり既に神我の「用勝」を批難するために神我の「用劣」を立てるべきである。これによって「実我勝劣」は異なると言うことは明らかに知られると言うのである。更に能違〈宗〉の「仮我用勝」を「勝」と言えば何ものに対してそのように述べるのであろうかと言ひ。即ち勝劣相對の〈法〉は実我の「用劣」に対して仮我の「用勝」を立てるべきであって、仏法では「実我用劣」を立てないのに「仮我用勝」を説くのは、「実我用劣」に対する「勝」であると論じ勝勝伝によるべき旨を示している。ここでは文義不順に關連して述べている。

次に『因明大疏』の文章について述べる点では、勝勝伝の文章はまったく文相に適い趣旨は前々に答える通りであると断定している。ましてや「勝劣差別」^⑧の文章は勝劣の証拠とは成り難い（文義不順難）。既に「所立法と……」^⑨は所違の〈宗〉を示すもので、もしこの文章が能違の〈樂為不樂為〉二等差別を記すとすれば〈法〉とは何れの〈法〉即ち〈能別〉の〈言陳〉であろうか、また〈意許〉の〈宗〉であろうか、と疑義を提示している。これらは、ここでもし〈言陳〉であれば既に「法差別」であり差別を〈法〉と言うわけである、どうして〈言陳〉であろうか。また〈意許〉を〈法〉と言うのであろうか、この〈法〉

はどうして〈楽為〉でないのであろうか、縷々述べることになる。ましてや所立法とは『正理門論』『入正理論』『因明大疏』『因明義断』『因明纂要』の文中では、みな〈楽為〉をその所立法と見なしている、どうして〈楽為不楽為〉二等差別に通じるのであろうか、と種々疑義を持つわけである。これによって〈楽為〉の所立の不相離性の勝劣差別のために仏法（仏教徒）は能違作法を行っており、〈意許〉に四法（真佞他用勝劣）がある能違作法は『因明大疏』を探ると「但、難じて佞他に用いられる……：自宗に相違するから」とある通りである。もし〈意許〉が「真勝」「佞劣」の二つだけならば佞「我」も実我の「用劣」の能違を作ることはいできない。能違を作ると言うことは遮表二門を逸脱しないのであり、これは〈楽為〉ではなくて〈不楽為〉を成り立たせることにあたるわけである。もし実我の「用劣」を立てればどうして能違の〈宗〉と遮表二門を離れて〈楽為不楽為〉二等別以外に存在するだろうか、離れては存在しないわけである。これによって実我の「用劣」は能違の〈宗〉に撰められることを知ることができるわけである。ただ「佞劣」と「真劣」とを具するといっても正しい差別は「佞勝」と「真勝」の勝勝差別であり、これは二等差別の道理に背かない。そうなのはどうして二等差別の道理に背くことがあるかと、断固として勝劣伝によらず勝勝伝によるべき旨を明言している。

更に佞弟子が能違作法を作るとき、〈宗〉過の相違を遮すために佞他の「用劣」は真他の「用劣」を具さないと心得る場合はいったいどのような相違が存在するのであろうかと問う。ましてや『因明大疏』『勝義七十論』が『金七十論』に対して……必為他用とはどのような他なのでしょう……相符の過失を犯す^⑥を考察すると佞他の「用劣」は仏法の認めるところではない。どうして佞他の「用劣」を立てて過失に陥ることがあろうか、と文義不順難に関連し勝劣伝への疑義を起している。

次に立論者の眼前に「真他用勝」の体があり「佞他用勝」の体がないことは当然のことであると、勝勝

伝に立って勝劣批判の難（衆量相違難）に関連し言及している。衆量の作法を見ると、相違因の「有法差別」及び「違三違四」「唯識比量」等の〈不樂為〉差別は対論者の〈法〉である。相違因のこの立場はどうして他と異なるのであるう。しかしながら強いて立論者の眼前に〈不樂為〉の体があるとしてもそこには道理はない。〈樂為不樂為〉の差別は必ず〈有法〉上における義である。もしそうでなければ対論者の表詮の能違作法を作る場合、別体の〈法〉をその〈宗〉とするのか、もしくは〈有法〉における意味を成り立たせるのであろうか。もしくは本立と別立の〈法〉によって能違の〈宗〉を作り転じて〈有法〉上の義を成立させるのは、能違の〈宗〉が却って〈不樂為〉以外に成立してしまうのであろうか。もしくはこれによって一つであるとすれば、〈不樂為〉は対論者の眼前の義であるということを知ることができる、もし〈樂為〉ではなくて〈不樂為〉を対論者の〈宗〉としないのであれば言葉上に顕されるからであろうが、既に〈不樂為〉に替るところは〈有法〉上の義である。どうして言葉上に顕されるのであろうか。このようにこれらによって立論者の眼前の「法差別」に所因の体ありとするのはまったく無用であることを知ることができるものである。それ故に「俱に差別不成の識能変色の量」⁴⁰文からはまさに顕によって隠を推察する通りである。もし立者の眼前に強いて〈樂為不樂為〉二等を区別すれば、却って衆生の軌微（世間的に認める規範）に背いてしまおうし、仮他の「用勝」の体は臥具等の義に撰めてしまうことになる。所謂作法に「必為他用」を立てるときに、眼等における真他の「用勝」であれ臥具における仮他の「用勝」であれ諸々の他用の物は悉く〈意許〉差別となり、ここにおいて立論者の本意が眼等における真他の「用勝」であって臥具における仮他の「用勝」ではないとみて、謬って真他二義を区別し〈能別〉とみなし臥具を〈同喩〉とするけれども、その意味は強いて〈宗〉における「法差別」とするものである。故に〈同喩〉を「法差別」とするけれども「差別相違」は成立しなくなってしまう。これによって『因明大疏』の

後文に出てくる「声は無常」量において「声は無常であるから……となす」と「声は無常である。有縁性であるから……となさない」の差別^④文章を考察すると「法差別相違」の過失を犯していることが分かる。文後者の本体は〈同喩〉の「瓶」等以外にない。過失を避けるようにするけれども「法差別」は存しないとは言えない故に過失ではないとすれば、この例によって別の「四分建立比量」の非縁慮の自顕の「法差別」は〈同喩〉の灯火等となる。もしそうであれば何故仮私の「用勝」の本体が存しないことをもって過失とし、勝勝伝を存しないのであろうか、やはり勝勝伝を存すべきである。このようにもし勝劣伝に立つならば、当然ながら上記諸難を会通して明確に答える必要があると結んでいる。

これに対し第五答では問文において勝劣伝を破す勝勝伝側の諸難に答えているが、必ずしも問文の三難通りの順番とは限っていない。これを混乱と見るか否かはひとまず置くとして、まず勝劣差別伝は、道理を立てて諸文を会通することは概ね述べてきたことであるとした上で、ここでも再度数論の本意から説き起している。問文の最初は「差別相違」（差別不成難）であるが、先に数論の意を探ってそれを破すことから始めている。数論は受用の「神我」を説くために五種の〈因〉があるとした上で、その一つは積聚のための〈因〉とみている。これは積聚した物が「必為他用」であり、〈喩〉の「床座等のようなもの」という意味は「眼等」が既に積聚されたものだからであり、他者に受用されるものである。この場合受用するとは「神我」をさしている。それだから『金七十論』^⑤に述べる通りであると言う。そうして主恩（九三三〜九八九）の解釈を引用して、立量の本意とは「神我」を対論者に認めさせるために主張するため「他用」の言葉に「真他假他」があるけれども立論者は区別して「真他」は存するが「假他」は存しないとす。それ故に「真他用」が〈楽為〉であり「假他用」が〈不楽為〉であると。ここで仏弟子は先に立論者の本意に任せて真他の「用勝」・假他の「用劣」の〈意許〉を考察してみても、同喩力をもって〈楽為〉の「勝」を却って「劣」となし、〈不楽為〉の「劣」を

もって「勝」となしている、即ち〈不楽為〉の差別を取り仮我の「用勝」の能違を作るものである。もし強い勝勝差別を立てると既に神我を認めることを意味し、「用」の勝劣を諍うためであって、どうしてそれが立場の本意であろうか、そのようなことはないと述べている。今このことによって『因明大疏』各々の文章を見ると、「その数論師……」^④が比量の「有法」〈同喩〉のこと、「不積聚である他……」^⑤が立論者の立場による二差別のこと、「眼等の根は……」^⑥が〈示〉の義を示し勝劣を分かつこと、「今陳那は……」^⑦が仮我の「用勝」の能違作法を作り神我の「用勝」の〈楽為〉ではない点を現すこと、「その臥具等は……」^⑧が同喩力をもって能違作法を作る場合に勝劣は劣勝と改まること、と解釈することになるわけである。そうであればこそ勝劣差別は前後首尾一貫して『因明大疏』の文章に現れているとみている。このように『因明大疏』に則って勝劣伝の正当性を述べることにしている。但、二等相返の〈意許〉は必ず二等を離れて相違するものではない。言葉に示す別義に神我の「用勝」を〈楽為〉とし、たとえ「劣」であれ「勝」であれ仮我の受用はみな〈不楽為〉である。しかも立論者の眼前において仮他の「用勝」は存しないために〈不楽為〉は「用劣」のままである。衆量もこのようであって何もこの立場だけに限ったことではない。しかも「有法差別相違因」の「作非有縁性」の本体はたとえ立論者対論者双方認め合う「有性」であれ、たとえ実徳業等の五句であれ、「勝劣」伝は「作大有縁性」を成り立たせるときに、すべて「非」を被るようなことはない。即ち否定されることはないと見ている。このように二等相返の〈意許〉等の問題を少々付け加えている。

更にたとえば唯識比量における「眼識離色」を取り出し、これに先徳の異義があるとしても正しい義は本質色で、第五識第八識の所変となることを認めている。不離色は存し離色は存しないと云えばどうして相違の本体となるだろうか、ならないと否定している。但、対論者はこれを能違とする場合に必ず相違の義が成り立つのであって、「離」といい「色」というのはすべて心外所執の色に過ぎず、「作非有縁性」と

は実の「有」である。『因明大疏』に「相違法となって因とする」⁴⁸ というのは対論者の〈宗〉の意味であるため対論者は能違作法を作って〈不楽為〉を成り立たせれば、前の〈楽為〉の所立というものは当然「非」を被ると言うわけである。以上、このように縷々勝勝伝に立つことの都合等を述べつつ疑難は当たらないと退けている。

次に「勝劣」の言葉がなくても相符過失に陥らないという難（文義不順難に関連）に対しては、抑も「勝劣」の言葉を使うことが立量の本意であるとして難を受け付けないと結論付けている。但、他用を立てる場合に未だ真他を顕さないだけであるが、「勝」の受用を顕すためには〈楽為〉の所立を成立させるもので、これは既に『因明大疏』に「勝の字なくとも量意必然である」⁴⁹ と述べる通りである。それ故に対論者は能違を考える場合に、〈同喩〉の臥具の「仮他用勝」は〈楽為〉の神我勝ではないために能違作法には必ず「勝」の言葉が存するわけである。もし仮劣の能違作法を作るとすれば〈同喩〉であり真勝仮劣の物であるべきである。もしそうであれば立論者の〈楽為〉ではないのであろうか、どうして相符過失がないのであろうか、やはり過失はあることになる。述べて難を完全に退けている。最後に末尾に「このことをよくよく尋ね習う必要がある」とも書き記しており、この難への答えについて更なる熟慮を必要としている。

次いで上記に関連して仮我の体用は替らない義については概ね既に述べた通りであるとしながらも体用は立論者の〈宗〉義を破してくれるものであり、能違作法は符過失に陥らないと述べている。但、実我の例難については、この件は仮我と異なっていると準えることができないとして難を廢している。即ちもともと数論師の意は実我の受用は「用勝」であるものの、「用勝」でなければ自ずから実我不用の義は成り立たないものである。その理由とは、数論は神我が薩埵等三徳所成の二三諦を受用するからで、もし

神我が用いないならば諸諦は生じることはないからであると言う。それ故に眼等の能用側は、その体は常住ということになる。既に仮我の劣用に對しては本体に撰めて「劣」とするわけである。これこそが本意であり、却って作用が本体に撰められなければ「非」を被ってしまう（否定をしてしまつて過失を犯してしまう）と言うことになるわけである。

次に對論者の〈宗〉に假勝を立てて何に相對させるのかと言うこと（文義不順難の一つ）には、仏法の眼前において假我を「用勝」として「我」の〈宗〉は示さないことで、立論者に相對しその本意を破斥するために仮我に「勝」の字を置いているとみている。但、仏教徒は〈宗〉には実我の用はないとするために相對す義は存しないとしている。「勝」というのはよくそのことを作すという意味合いであるならば、不用に對して或いは自余のことに対して必定「用勝」ということはありえない。但、このように成立するのは立論者の眼前において同喩力で眼等が受用して「假勝眞劣」に成ずと思える場合だけである。そうであれば數論師の眼前には実我の「用劣」に相對す「假勝」があることになるものであると述べている。

次いで『因明大疏』の一段の文章の断簡の件については、既に述べたとおりである。『因明大疏』の「この中の義を説く。數論外道」^⑧より「異求するべきではない。この解を作す」^⑨に到るまで始終首尾一貫して勝劣伝に沿っている。僅か一二の文章によって勝義の大徳（基等）の解釈を忘れられないものである。但、「勝劣差別のために相違を作す」^⑩の一文は〈樂為〉に勝劣を置く意味であり、先の立量の本意を神我とするのではない。それだから初めに二差別を立てるときに未だ勝劣の言葉は加えず、能達の過失を避けるために勝義解釈に順つて後に勝劣の言葉を加えるだけであると述べている。しかも〈樂為〉〈不樂為〉に共に二種の〈意許〉があるのは、勝劣を区分する前に傍正の〈意許〉を区分するためだろう。もし

初めから勝劣の言葉があれば立量の本意に乖くことになるからであるとしている。但、所立とは所成立の〈宗〉の言葉上に現れる「有法」と「法」であり、〈法〉とは「能別」の〈宗法〉、その中の「必為他用」は〈法宗〉である。その意味するところは所立の〈法宗〉の「能別」の自相の下の「真他用勝」と「仮他用劣」との区別である。それ故に大小の因明論（『入正理論』『因明大疏』）における「所立法と均等の義品」^⑤。文とはその意味は異なるものである。即ちこのように付加しつづつ何の難も存せず疑難（文義不順難 関連）は全く成り立たない、と言うのである。

次に『因明大疏』の「難じて仮他用勝と言う」^⑥の文章への疑難については尤もなところもあると一部認めている。但し、仮他の「用勝」と実我の「用劣」とは、その意味するところが同じであるから表詮の能違において今のように積すのであって、更に詳細な状況は存しないと述べるだけになっている。つまり詳細な言及はされていない。

次に〈意許〉の「法差別」に「真他用劣」を具すけれども仏弟子の能違において除くという件は尤もなようである（差別不成難関連）。このことは「仮他用勝」が必ず「真他用劣」を具すのは、たとえ仏弟子がこれを立てるとしても具さないことになる。これに「唯識比量」を例示して、その〈因〉に「自分たちが認める初三に撰め眼所には撰めない」と述べて、他方仏が色を聞くのに対し対論者の小乗が能違作法を作るとき、作法の〈因〉は他方仏が不定の過失を犯すのであろうかと述べている。このような恣意的に会することは基の本意であろうか、そのようなことはない。「唯識比量」に関連する積を用いて具すというのは恣に解釈することを意味しているとして、除こうとしている。

次に『因明大疏』『勝義七十論』……^⑦の箇所（差別不成難関連）については、まだ十分に意を得ていないと述べ、寧ろ勝勝差別伝はこの文章に乖くものであるとみている。真仮の勝劣は俱に〈樂為〉法差

別であるとするならば、これは相符過失を犯すことになる。そのため能別不成の過失^⑧だけに限ることではないと言っているのである。但「能別」に真仮があることは一分の過失もあり、また「仮用勝」の能違が「真用劣」を具すのにどうして能別不成の過失が存しないことがあるのかと断じている。その故で、上記文章は勝勝差別伝と相違する文章になると見なしているし、仮勝仮劣の義が等しい場合には疑難は消えてしまふともみている。但し、この文意は立論対論の〈宗〉義を探り「真他用勝」か「仮他用勝」かと問うているだけで、立論者には「真他用勝」を存するために翻って「仮他用」は「劣」となる。まさにこれが勝劣伝であり、更に『因明大疏』に「勝の字がないとしても立量の意もそのようなものである」^⑨と述べる通り勝劣差別伝に順じていると結論付けている。

次に対論者の眼前の〈法〉を「仮我用勝」の本体とすることについては、異を称えている（差別相違「差別不成」難関連）。本量の〈言陳〉における〈樂為不樂為〉二等の〈意許〉を考察すると、立論者の言葉に現れる（言顕）下に具するものである。ましてや『因明纂要』「替る処」^⑩とは立論者の眼前における「替る処」なのか或い対論者の眼前における「替る処」なのかで異なってくる。もし前者であれば立論者の眼前には必ず別の〈法〉があることになる。能違作法を作るとき別の〈法〉がなければ必ず止んでしまふためである。もし後者であれば立論者の眼前に言顕の自相があることになるが、どうして言顕をなくすることがあるのか、と言うものの、実は自相の量の言顕は立論者の現前においてはなくなっていると言っているのである。即ち「言顕を失う」と言うことは立論者の眼前において失うものである。既に『因明纂要』「他用の成り立つように二共許に仮他がある。替る処言顕を失わない。無常は共許ではない」^⑪に全文述べる通りである。更にもし対論者の眼前の〈法〉を用いて「声は無常である」という量における識変非識変無常の差別を考える場合は差別相違があるのであるか。識能変の色の量の差別は一体誰が本當の過失とす

るのであろうか。これは差別相違の種にはならないものである。このように答えて難を排除しようとしている。

次に〈同喩〉を「法差別」と見る文章をもって勝勝伝の理に適うとすることについては、これを否定している。そこで以下のような点が出てくる。差別相違量とは〈有法〉と〈法〉とにおいて〈樂為〉〈不樂為〉の差別を考察するものである。〈因〉において一つを成立させればもう一つに相違し〈同喩〉において一つを破斥すればもう一つが成り立つ。もし〈不樂為〉の「法差別」がなければ一体何物を成り立たせ〈樂為〉の〈宗〉に相違させるのであろうか。もしその本体が〈同喩〉であるとすれば一体どのような力によって〈樂為〉を破斥し〈不樂為〉を立てられるのであろうか。このような諸点が出てくることになる。中においてはまだ〈同喩〉を説かないのに、〈同喩〉上の義は暫く差別の種となるにもかかわらず〈同喩〉に立てるのだろうか、〈能別〉においては指し示す物はないのに、一体何をもって本体とし〈樂為不樂為〉二等差別を論ずることができようかと言うことで、これでは理には適っていないとしている。また一例として『理門論』には〈有法〉を立てて立量して「煙はよく火を有している。煙るからである。例えばこれ以外の煙のようなものである」^⑧とするようなものである。これは所依不成・能別不成の過失作法が生じてしまう。どうしてかと言えば〈有法〉をもって〈因〉を立てれば〈所依〉の〈有法〉はなくなり極成所別^⑨もないこととなって今の二過失が生じることとなる。更にこの例示に関連して『了義燈』に少々言及している箇所を引いている。即ち例示に対し慧沼の解釈を考えると、大乘師が小乗師に対して立量して述べる^⑩通りであり、慧沼の立量に対し『要集』において「法差別」を勘案して反論^⑪するものの、更に慧沼がこれを破斥^⑫している箇所である。これは〈同喩〉の五識以外に第七識は俱生依の〈不樂為〉そのものであるために「法差別」ではないと批難する箇所である。まさに『要集』の「法差別」の難を破すこと

ろで、上記も今の『了義燈』で言及する場合と同様である。もし〈同喩〉を「法差別」とすれば、どうしてもこの文理に乖かないことがあるかということ、この点からも勝勝差別伝には理が存せず退けている。また「四分建立」の立場についてはこれは真の作法でなく、徒に外道の声無常の立論に「声は無常である。有縁性であるから」と立てて、これの〈意許〉を作らないと考えるべきなのかと否定もしている。

このように種々様々に説いているわけであるが、まだ必ずしも問題点へ順序通り明瞭に意を通じるように説いているとは言い難い面があり、関連疑問を含めて答えている答文である。

第六問答（『墨付第三五丁左』～『墨付第三八丁右』）

最後の第六問答では、猶、第五答中の幾つかに関して少々疑いがあるとして都合四問を出している。まず初めに『因明大疏』「所立法の勝劣差別のために」^⑧という文章において、所立法とは〈言陳〉の自相であると言え、そのような道理は存しないとしている。所立には二重があり、所立の「法差別」とは専ら〈意許〉を有す〈宗〉である。これは『理門論』・『入正理論』での通常の内容である。そこで尤も〈意許〉の〈宗〉を説くべきであろうか、と疑問視している。

次に『因明大疏』『勝義七十論』……^⑨での考察は、「承服しかねるところがある。神我の「用勝」と仮我の「用勝」を尋ねてみると、いよいよ勝勝義が成立し勝劣義は談じられないのである。「他」を見ても〈楽為不楽為〉二等の〈意許〉は相配でき、先の答文ではその旨を全うできていないわけである。どうであろうかと問うている。

次に対論者の眼前の〈法〉を〈不楽為〉とすることが、『因明纂要』の「二共許」^⑩という文章に相違する点は既に楞嚴先徳（源信）が会通している^⑪。ましてや仏教徒の意図は仮我の「用劣」も認めないわけ

であるから、たとえ〈不樂為〉の「用劣」はどうして「二共許」^②に相違する文章があるのだろうかと疑問を提示している。

次に〈同喩〉を「法差別」とすることは、例証は一つではない。まず因明の軌徹である「大作法有法差別」について真興（九三四〜一〇〇四）及び『因明義断』『因明大疏導』の伝は実徳業等の五句義は〈同喩〉に同異性を存す釈であるとし、その中で、どうして〈同喩〉を「法差別」とできないのであろうかとみている。また「違三違四」「法差別」の〈不樂為〉は、同異和合二句を採っているからどうして色声等々の言葉のように撰めないのだろうか。このように述べ更に「四分建立」比量の文章はどうして衆量の論式を顧みずに真の過失ではないと言うのかと疑問を示している。

上記問文に対する第六答では、順に答えている。まず『因明大疏』「所立法の勝劣差別のために」^③の文章については、前段に述べる通りである。〈言陳〉の一重は所立法である。必ずしも〈樂為〉の所立に限らないことは『因明大疏』前後の文章^④に明らかなことである。先の前因は所立の「法自相」を成り立たせ、数論所立の「眼等」の〈有法〉は「必為他用」の「法自相」である。そうであるからこそ極成の〈意許〉の〈宗〉は今のような文章において会通すると言えるのだろうか、このような答え方をし〈意許〉の〈宗〉にも答えている。

次いで『因明大疏』「勝義七十論」……^⑤の難文については、抑もこれは斉恩寺僧都の伝である。一歩引いてその旨を考えてみると、十分道理は存するものである。まず対論者の問意はよく理解できるが、実は立論者対論者双方の意義があるために両者の二様ある中、いったい何れの義の人の意を問うのであるうか。たとえば対論者の義であれば、「仮用勝」の〈同喩〉を立てて相順し、立論者の義であれば実我の「用勝」を立て、〈喩〉と相違すると知ることができる。そうであればこそこの問題は〈宗〉の本計という

ことになる。ここで立論者は区々に答えないけれどもその宗計を探ると、神我の「用勝」を立てるのであるから立論者は既に「眼等」においては神我の「用勝」を立てることに疑いはない。しかし仮我の「用劣」を成り立たせようと思っている文章では、神我の「仮劣」だけに限り自ずから〈不楽為〉が成り立つわけである。今ここにおいて知ることができるのは、勝劣の二つがあるために、一つにはただ神我の「用勝」を〈楽為〉とするもので、二物は存しない。二つには「仮用勝」と「真用勝」との異なる意味は対論者の義である。その上で「真用勝」には相違しない、自ずから〈言陳〉に「仮」があり、それをもって勝勝伝の二勝ではないということである。それだからこそ今の『因明大疏』の文章は明らかに勝劣伝の証拠となるものである。次に対論者眼前の〈法〉は〈不楽為〉とみなす楞嚴（源信）の解釈は纒か一会釈に過ぎないと言える。たとえ作法において〈同喩〉上に「仮用勝」を認めるために「二共許」^⑧と言うまでである。また有義は自余の「違三違四」等の作法は実有性を離れると説くが、これはこのの〈宗〉が全て名称を認めないために「二共許」^⑨を離れないに過ぎない。また有義は言頭を失わないとするために、註釈を見ると会釈には該当しない。ここからこの義に立つとき今の難の会通とはならないと知ることができるわけである。つまり源信の解釈は妥当な釈であろうか疑問視している。

次に〈同喩〉を「法差別」とみなすこと、「違三違四」等の作法の旨は顕かである。因明作法であるから且く〈同喩〉となるそのもののほかに他のものを〈不楽為〉差別であるとする。しかしながら〈宗〉を立てるとき自ずと〈同異喩〉が定まるからあえて示さないとしても争ってまで〈同喩〉を措定するには及ばないのである。だから〈同喩〉に約す場合は難を遁れることができないうわけである。ここから言えるのは、相違因には重々の作法がある。一つには「四分建立」比量は〈不楽為〉を能違の〈宗〉とするとき、〈有法〉上の義ではないから〈宗〉過失に陥るが、前邪後正の相違因（〈因〉過失）ではない。纒かな過

失の種といってもまったく真の過失にならないわけである。そこで〈同喩〉を「法差別」とみなすことは、真の軌徹を成り立たせないものである。二つには「違三違四」は二種の過失を犯すために強いて相違とはしない。故に自余の比量によって正因の軌徹を難することはできないものである。このようにして諸問題を退けているが、末文に「〈不楽為〉の『差別抄』の通りである、よく尋ね明かして習いなさい」と結んでいる。この問題について『差別抄』が果たして貞慶の書か否かは不詳であるが、他にも論じている書のあることを示唆しており、二八歳の興福寺在住の貞慶にとって少々一筋縄ではいかな問題点を孕んでいたのかも知れない。

三 まとめ

「法差別相違因」の六問答は、立論対論両者に関わる相違因論式について勝勝伝・勝劣伝・二他用伝の三伝中、前二者にまつわる問答が中心を占めている。各々の前答に対して承服し難いために更に詳細な回答を求めたり、また別角度から問い直したり等々と言うように各問答が行われている。

(一) 第一問答は、まず本相違因とは何であるのかを明らかにするために相違因の論式とはどういうものなのかを問い、答文では『入正理論』の該当文を提示している。但し、中には問と答とで順序よく対応していなかったり、また問に対して幾つかの関連する答を含めた答え方をしている場合がある。ここには必ずしも一問一答形式になっておらず、右記の点から答文に少々煩雑さを感じさせることにもなっている。

(二) 第二問答では立量破にあたる能違(能破)とは何なのかについて問うているが、これに対しは立論者

の所違とそれに対する能違の意義を示し、それによる限り勝劣伝に立つことの無謬性を挙げている。

(三) 第三問答では改めて勝勝伝と勝劣伝との各々に難があるが何れを取るべきなのかを問うている。前者では「神我用勝」と「仮我用劣」との〈意許〉からすると、能違には「仮我用勝」の〈宗〉を立てることになるが、既に『因明大疏』文章の意は〈不楽為〉が「積聚他用勝」であるものの、その積聚する「仮我用勝」を採るとすると「異品」の過失に陥ってしまうことがある。一方、後者では勝劣差別伝の旨は『因明大疏』に述べる通りであるのにどうしてそれに逆らって敢えて勝勝の〈意許〉を認めるのであろうか、と両難を挙げている。

これについては前者は立論者の主張する「神我」という他のために用いられる積は、ただ立論者の希望する「神我用勝・仮我用劣」に過ぎず、その解釈の自明性は全くないということと批判している。後者は『因明大疏』に明言する通りこれこそが教証となっており、これに背いてまで勝勝伝を支持する必要性はないと述べ、後者に立つ限り難には当たらないとしている。

(四) 第四問答では前問答を受けて都合四問を提示し勝劣伝を批判している。即ち(1) 〈意許〉である「神我」「仮我」の「真勝仮劣」(真他用勝・仮他用劣)は相順するはずであるから「真他用勝」は仮他には「用劣」に、「仮他用勝」は真他には「用劣」となるはずである。そのため『因明大疏』を解釈すると〈不楽為〉の積聚他用は「用勝」である。(2) 「勝」「劣」は水火のように異なっているため勝劣伝に立つ限り諸難に陥る。(3) 『因明大疏』「勝劣差別……」は勝劣伝の教証とはならない。〈楽為不楽為〉を立てるのは勝劣伝のためではない。(4) 先徳の清範は勝勝伝に立ち、その解釈には所違の「異品」は〈同喩〉となる。

これに対して第四答は順々に問文に答えているとは言い難いけれども一つ一つ答えようとしている

(問文に対応するため答文は前後逆になっている箇所がある)。まず本来の相違因の成り立ちに立ち返り数論師の論式を考察して、立量の際〈因〉を立てる意味は「非積聚他用勝」(神我)を成り立たせるためで〈意許〉の〈楽為〉はただ「神我」の用と捉えていると提示してから〈楽為〉は「真他用勝」・〈不楽為〉は「仮他用劣」と勝劣を示しており勝劣伝が理に適うと定めている。これを踏まえた後で(1)「真勝仮劣」が相順の義を認めるのであれば〈宗〉過失に陥る点、(2)立論者対論者の各視点から「勝」「劣」と言うに過ぎないため諸難には陥らない点。闕後二相に關しても〈楽為〉の「宗異品」は〈不楽為〉の「同品」ではないとして勝勝伝者ではない点。(4)清範が勝勝伝に立つとする証拠を見たことはない点。(3)『因明大疏』「勝劣差別……」文は首尾一貫して教証となる点。『因明大疏』「所立法……」は所立法の下での勝劣差別に〈楽為〉の「真勝」に対する作法を作るため過失は存しない点。このようにやや未整理ながらも各問に答えている。

(五) 第五問答では、勝劣伝に対する源信(勝勝伝)の三難(差別不成難・文義不順難・衆量相違難)に關連して問答を行っている。(1)差別不成に關連して勝劣不相順を難じている。本来立論者が成立を欲する〈意許〉に対し対論者は不成立を証明しよとするために、立論者の〈意許〉が真他の「用勝」と仮他の「用劣」であれば乖返できない。ところが勝勝伝に立てば〈意許〉は立論者が真他の「用勝」・対論者が仮他の「用劣」を論じ合うので乖返でき俱に相違作法を作成できる。このように勝勝伝に立つと難は避けられるというわけである。(2)文義不順に關連して能違〈宗〉に〈不楽為〉というように〈楽為〉に「不」を付す点は明確ではない。つまり仮我の「用劣」と「用勝」が一つであれば能違に撰められ過失に陥り、過失を避けるため「勝」「劣」は字義の違いという理由で無過失とみれば〈楽為不楽為〉が否定されてしまう。このように一過失を避けようとすると別の過失が生じる。そのために〈不

楽為)の「劣」を「勝」とすると仮他の「用劣」は「用勝」となる、そうであれば真他の「用劣」も「用勝」となるが、「神我」(真他)の「用勝」を非として「用劣」を立てれば忽ち自宗に相違してしまう。即ち実我(真他)「勝劣」は上述と異なることになってしまふ。(3) 文義不順に相違してしまふ。大疏』は実は勝勝伝に適う教証であり、更に三文章について述べている。①『同』「勝劣差別……」文は勝劣伝の教証とはならない。②『同』「所立法と……」は所違の〈宗〉を示すもので多くの因明書も同様に積している、それなのに能違の〈楽為不楽為〉二等を示すとすれば難がある。もし〈意許〉が「真他勝」「仮他劣」だけならば能違作法を作成できないから〈楽為不楽為〉が成立しない。ただ実我(真他)の「用劣」は能違の〈宗〉に撰められるわけである。③『同』『勝義七十論』……』は仮他の「用劣」を立てても過失に陥らない。(4) 衆量相違に相違して、立論者の眼前の「法差別」に所因の体があるとする点は無用に過ぎない。立量に「必為他用」を立てる場合「眼等」における「真他用勝」であれ「臥具等」における「仮他用勝」であれ悉く〈意許〉の区別であり、立論者が謬って真他二つを分け〈能別〉とし「臥具」を〈同喩〉とするも所詮〈宗〉における「法差別」である。そして〈同喩〉を「法差別」と捉えている。加えて「四分建立」量については非縁慮の自顕の「法差別」は〈同喩〉としている。このように縷々問うている。

これらに対して第五答文では、必ずしも問文の順序通りではなく未だ明瞭に分かり易く説き示しているとは言い難い箇所ではあるが、大凡差別不成難関連が(1)(5)(7)、文義不順難関連が(2)(3)(4)(6)、衆量差別両難関連が(8)の八つに分けて以下のように答えている。まずここでも数論師立量の本意に立ち返ってから(1) 差別不成難に関連しては、主恩の解釈を援用して、数論師の本意が「神我」を相手に認めさせる立量であるから「(必為) 他用」の〈意許〉に「真他」のみとしようともし

弟子は〈不楽為〉の差別を採り仮我の「用勝」の能違を作成するから、強いて勝勝（真他用勝・仮他用勝）を立てると見ると「神我」を認めることをも意味するため「他用」の「用」の勝劣を諍うこととなるためである。それ故に立量の本意に合わない難を退けている。この点からも『因明大疏』各文は一貫して勝劣伝に沿っていると捉えている。更に「作非有縁性」や唯識比量に関しても言及している。(2) 文義不順難に関連して「勝劣」の言葉使用が立量の本意であると見ており、相符過失に陥らないか否かという難にはその本意からみると難に当たらないと結論付けている。また対論者の能違作法を考えると「勝」（仮我用勝）の言葉が存するが、もし仮劣の作法を作る場合には相符過失に陥ってしまう。これらに関連して仮我の体と用とは不替であるものこれは立論者の義を破斥するもので相符過失には陥らないと見ている。(3) 文義不順難に関連して、対論者の〈宗〉に仮勝を立てる意味は仮我を「用勝」として〈宗〉に「我」を提示しないことで立論者に対し立量を破斥するためである。(4) 文義不順難に関連して、『因明大疏』の文章は首尾一貫して勝劣伝に沿った解釈をしている。但、『同』「勝劣差別……」の一文は〈楽為〉に「勝劣」の言葉を置く意味で立量の本意を「神我」とするためではない。それ故初めに「勝劣」の言葉を加えないが、能違での過失を避けるために後に言葉を加えるだけである。(5) 差別不成難に関連して、〈意許〉の「法差別」に「真他用劣」を具足すことは「唯識比量」を例示しつつそれは恣意的な解釈とみている。(6) 文義不順難に関連して、『因明大疏』『勝義七十論』……」文は勝勝伝に沿うものでなく、たとえ万が一勝勝伝に依るとするならば多くの過失に陥ることになる。但、この『因明大疏』の文意は立論者対論者の〈宗〉に「真他用勝」或いは「仮他用勝」を問うだけで、立論者は「真他用勝」を欲するため「仮他用劣」を欲しないわけであるが、これこそがまさに勝劣伝のものであるとしている。(7) 差別不成難に関連して、対論者の眼前の〈法〉を「仮我用勝」の本体とはしない。立量

の〈言陳〉における〈樂為不樂為〉の〈意許〉を見ると、「言顯」下に具すものである。ましてや『因明纂要』『替処』は立論者か或いは対論者なのかと言うと、『因明纂要』全文を見ると後者に当たり、立論者の眼前においては「言顯」を失うとしている。(8) 衆量相違差別不成難に関連して、〈同喻〉の「法差別」の件は勝勝伝には適っていない。元來〈因〉において一つを成立させれば今一つに相違し、〈同喻〉において一つを破斥すればもう一つが成り立つ。そこでもし〈不樂為〉の「法差別」がなければいったい何物を成り立たせ〈樂為〉の〈宗〉に相違するのであるうか、と言うことで退けている。

(六) 第六問答では、上記第五答文のうち特に四項目について更に問うている。(1)『因明大疏』『所立法の勝劣差別……』については「所立法」が〈言陳〉であると言うことは納得できない。(2)『因明大疏』『勝義七十論……』については、そう述べることは承服できない。(3) 対論者の眼前における〈法〉を〈不樂為〉と見なすことはたとえ『因明纂要』『二共許……』文に相違するとしても既に源信が会通している。いったい〈不樂為〉の「用劣」は「二共許」に相違する文は存するのだろうか。(4)〈同喻〉を「法差別」とすることについて例証は一つではないとして、多くの例を挙げている。

これに対して第六答文では、問文にしたがい順序よく答えている。(1)『因明大疏』『所立法の勝劣差別……』についての〈言陳〉は既に述べてきた通り所立法であるとした上で、『因明大疏』別文にも説く通り必ずしも〈樂為〉の所立に限らないとし、教論所立の眼等の「有法」は「必為他用」の「法自相」であるからこそ立論対論二者認め合う〈意許〉の〈宗〉に通じると答えている。(2)『因明大疏』『勝義七十論……』については、もともと「勝劣」が存在するわけで、一つには「神我用勝」のみで〈樂為〉としている。二つには「仮[他]用勝」「真[他]用勝」の異なる二つである。その上で自ずから〈言陳〉には「仮」があるため勝勝伝ではなく勝劣伝の証となりえるものである。(3) 源信の釈

はあくまでも一會釈に過ぎず、〈同喩〉に「仮用勝」を認めるために『因明大疏』に「二共許……」と
言うまでとされている。即ち源信釈には重きが置かれていない（4）〈同喩〉を「法差別」とみなす点に
ついては、〈宗〉を作る場合自ずと〈同異喩〉は定まるものであるから強いて立てると難になると退け
「四分建立」「違三違四」を例に出しながら〈同喩〉を「法差別」とみなすことは真の軌徹を成り立たせ
ないと一顧だにしていない。

以上のように合計六問答によって「法差別相違因」の問題、殊に論式に纏わる勝勝伝・勝劣伝・二他
用伝の三伝について南都で広く長く支持されている勝劣伝に立つべきであることを示している。但し、こ
の問題について貞慶自身が、十分納得して腑に落ちるところがあったのであろうかと言うと、聊か疑問を
挟まないでもない。先稿の「法自相相違因」と異なり当該因では問文に対する答文が正確に順々に説き
示されているかと言えば、必ずしもそういうような形にはなっていない。これを伝写等の間に答文が入れ
替わったと考えることは可能であるとしても、それを裏付ける証明は現時点では困難である。二八歳とい
う若年期に因明研究の一環として四種相違因について記している状況から見れば、これは完成形として
世に提示していると言うよりも研究途上における一段階と考えれば、かなり理解し易いのではないであろ
うか。順不同に当該問文に対し答えている形は、当該問への幾つかの側面から答えていることを意味して
いるように見え、問と答が順序よく対応していなかったり、問に対して幾つかの答をしている場合がある。
これは答文そのものを十分に吟味しての答文として記すと言うよりも問題になる箇所を次々に説き示して
いるとすれば、このような順不同の答文も肯うことが可能となろう。改めて興福寺在住期の因明研究の
一相として本問答を見ると貞慶の因明研究の全体像を見る上での一過程と言うことができよう。

註記

①陳那による「新因明」以前の「古因明」の中国伝来について言及している複数の研究書・論文はあるが、近年のものでは張忠義・張曉翔・淮芳『漢傳因明史論』（甘肅民族出版社 二〇一〇年十二月）で触れている。猶、本紀要には同書の書評紹介も併せて掲載している。

②『成唯識論述記』等々に示されているが、新導本『成唯識論』（法隆寺 一九四〇年五月）には傍註として、それらの三支作法が記されていることがある。

③因明と『述記』に關連して興味深い論文に桂紹隆（周貴華譯）「窺基《成唯識論述記》中述及的遮詮理論」（『漢語佛學評論』第一輯 二〇〇九年九月）がある。

④拙稿「貞慶の「因明四種相違」解釈Ⅱ―『四相違短冊』翻刻研究―「法差別相違因」①―」（『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第一四号三三頁～八六頁二〇一四年五月）

⑤本稿でも〈宗〉における〈法〉〈有法〉等が多用されるため先稿掲載の語意説明について今一度記しておくこととする（若干文は手を加えている）。主張の主辞を〈有法〉、賓辞を〈法〉と言うが、これは主辞・賓辞の属性依帰を表わすもので、前者は属性を有す事物そのもの、後者はその事物に属す属性をさす。更に主辞を〈自性〉〈前陳〉〈所別〉、賓辞を〈差別〉〈後陳〉〈能別〉とも称す。各々は〈自性〉〈差別〉〈前陳〉〈後陳〉、〈所別〉〈能別〉の対となっている。〈自性〉〈差別〉は他に通ずるか否かの関係から主賓辞を述べるもので、前者はある一つの事物そのものに限り他には及ばないもの、後者は一つの事物の性状をさしており一つの事物のみならず同類の他の事物にも及ぶが異類とは全く不同であるものと言う。〈前陳〉〈後陳〉は主賓辞を結びつける点から述べるもので、前者は主辞主詞、後者は賓辞賓詞をさしている。〈所別〉〈能別〉は主賓辞の異なったはたらきから述べるもので、属性を有する対象はそ

の属性の有無区別を行う必要があるため前者は区別を行う対象物のことで、後者は対象物に備わる属性の有無を能く区別するものである。

⑥〈極成〉とは、〈宗〉について立論者・対論者双方が認め合い異論なく成立する主張、所謂「立敵共許」の状態をさす。それに違反するものが〈不極成〉となり、〈宗〉九過のうち四種類ある。

⑦〈宗〉の〈有法〉（〈所別〉）が相手に認められていないのに主張する過失。例えば数論師が仏教徒に対して「我は思である」と説くような場合をさす。

⑧数論典籍の『金七十論』（大正五四・一二四五上～一二六二下）。

⑨『因明入正理論』（大正三二・一二一七）。

⑩『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）、「傍線、筆者記す」。

⑪貞慶は本『短冊』でも基は三伝中勝劣伝解釈を採っていると見ており、これを基準に据えている。また貞慶晩年の『明本鈔』卷三（大正六九・四三二上～四三八上）に到ると勝勝伝・勝劣伝・二他用伝の三伝を詳細に説いている。なお、武邑尚邦『因明学 起源と変遷』（法蔵館 一九八六年十二月）によれば、主恩の記述箇所（九六頁～九九頁）で、主に貞慶の『明本鈔』を引用して三伝について説明しており、勝勝伝は真恵（七九七～八七〇）・良源（九一二～九八五）・春穩（九六〇～）・源信（九四二～一〇一七）・林懐（九五二～一〇二五）・清範（九六二～九九九）・頼信（一〇一〇～一〇七六）等、勝劣伝は道猷・青丘・太賢（七三五～七四四）・善珠（七三三～七九七）・道詮（七九〇？～八七六）・明詮（七九八～八六八）・空晴（八七六～九五七）・守朝（九三二～九八五）・主恩（九三三～九八九）・仲算（九三五～九七六）・真興（九三五～一〇〇四）等、二他用伝は文軌・玄応（六四九～）・清幹等である。但し『短冊』本文では平備・真慧（真恵）・清範は勝劣伝に属す認識を有している。

- ⑫ 『因明入正理論』(大正三三・一二上)。
- ⑬ 『因明入正理論』(大正三三・一二上)。
- ⑭ 『因明入正理論』(大正三三・一二上)。
- ⑮ 『因明入正理論』(大正三三・一二上)。
- ⑯ 『因明入正理論』(大正三三・一二上)。
- ⑰ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- ⑱ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- ⑲ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- ⑳ 『因明入正理論』(大正三三・一二上)。
- ㉑ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- ㉒ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- ㉓ 典拠不詳。
- ㉔ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)。
- ㉕ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九下)、
- ⑫⑬⑭に記す『因明大疏』をさす。[具体的な文章は、本稿註記④に示す前稿内の註記
- ⑫ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ⑬ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ⑭ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ⑮ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ⑯ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ⑰ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ⑱ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ⑲ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ⑳ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ㉑ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ㉒ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ㉓ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ㉔ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ㉕ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ⑫ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ⑬ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ⑭ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ⑮ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ⑯ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ⑰ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ⑱ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ⑲ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ⑳ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ㉑ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ㉒ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ㉓ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ㉔ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。
- ㉕ 『因明入正理論疏』卷下本(大正四四・一二九中)。

③〇『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九上）、『短冊』本文では「眼ホは有法なり。事を指して顯に陳す。他の爲に用ゐらるるとは法なり。方便して顯示す。意は必爲たる法の差別なる不積聚たる他の實我に受用せらるることを立てんとすなり」と記す箇所。

③一 相符極成過をさす。これは立論者の〈宗〉（主張）の〈有法〉（主辞）も〈法〉（賓辞）も俱にその意が対論者に認められており、しかも〈有法〉と〈法〉との〈相符〉（結びつき）が対論者に認められていするため〈宗〉として今更主張する必要性がなく、立論自体が無意味となる〈宗〉の過失。この過失は立論者対論者が認め合わない「立敵不共許」でなければならぬという〈宗体〉の性質に違反する過失である。

③二 『因明入正理論疏略纂』（散逸）。但し、大正藏經本の『因明四種相違略私記』卷上本脚註に「原本（文明一二年（一四七九）東大寺藏本）裏書云」として「末學云略纂中如法差別者不置勝劣之言以知隨古師也」（大正六九・三四〇上）とあり、本文とほぼ同文が引用されていたことを示している。

③三 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

③四 『因明入正理門論』（大正三一・一二二上）。

③五 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

③六 『因明論書四相違略註釈』卷上（大正六九・三〇五中〜下）。

③七 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

③八 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

③九 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

④〇 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。

④1 不詳。但し「識能変色量」の語は『明本鈔』卷一（大正六九・四二四下）に出てくる。

④2 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一三一上〜下）取意。

④3 『金七十論』（大正五四・一二四九中）。但し「一聚集爲他故者。如自性變異知者故得 解脫。初偈説如

此。又説五因成立自性及變異竟。我人最微細。應當次成立。人我是實有。聚集爲他故。」と言うように

下線部は本『短冊』では省略されている。

④4 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

④5 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

④6 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

④7 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

④8 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

④9 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二七下〜一二八上）取意。？

⑤0 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。

⑤1 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九上）。

⑤2 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。

⑤3 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

⑤4 『因明入正理論』（大正三一・一一中）、『因明入正理論疏』卷上（大正四四・一〇七中）。

⑤5 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

⑤6 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。

⑤7 〈能別〉とは〈宗〉（主張）の〈法〉（賓辭）のことで、ここは立論者の主張の賓辭が、対論者に認めら

れていない過失で、立論者対論者双方が認め合わない（立敵不共許）に異なる〈宗〉の過失の一つ能別不極成をさす。

⑤8 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。

⑤9 『因明入正理論義纂要』（大正四四・一七二中）。

⑥0 『因明入正理論義纂要』（大正四四・一七二中）。

⑥1 『因明論疏明燈鈔』卷五本（大正六八・三七四中）等に基づく趣意。

⑥2 〈所依〉とは〈宗〉（主張）の〈有法〉（主辞）のことで、それが立論者と対論者双方に認められているわけではない（立敵不共許）から〈因〉の三相の一つ「遍是宗法性」（〈因〉が〈宗〉の〈法〉となり〈宗〉の〈有法〉を包摂「全ての主張の主辞は根拠である」）すること）が成立しないという〈因〉の過失の一つ。

⑥3 註記⑤7参照。

⑥4 「極成」とは相手に認められていることをさし（註記⑥参照）、〈所別〉とは〈宗〉（主張）の〈有法〉〈所依〉（主辞）のことである。所別不極成となれば〈宗〉の過失となる。

⑥5 『成唯識論了義燈』卷二本（大正四三・六八二下）。

⑥6 『成唯識論了義燈』卷二本（大正四三・六八二上）。

⑥7 『成唯識論了義燈』卷二本（大正四三・六八二上）。但し原文には「爲相違因」はない。

⑥8 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

⑥9 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。

⑦0 『因明入正理論義纂要』（大正四四・一七二中）。

⑦① 『因明論書四相違略註釈』卷上（大正六九・三〇六上）。但し『短冊』は原文「大乘全不許非識變無常。故遮識變時。亦失言顯相。數論。雖不許眼等假用勝。〔然〕同喩臥具等。共許假用勝。由此替處不失言顯」のうち下線部はなく、括弧部分は付加されている。

⑦② 『因明入正理論義纂要』（大正四四・一七二中）。

⑦③ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中）。

⑦④ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九中〜下）。

⑦⑤ 『因明入正理論疏』卷下本（大正四四・一二九下）。

⑦⑥ 『因明入正理論義纂要』（大正四四・一七二中）。

⑦⑦ 『因明入正理論義纂要』（大正四四・一七二中）。

〔前稿訂正〕

原文訂正

墨付第二九丁右——末字の口↓繆

訓読文訂正

墨付第二九丁右——末字の口↓繆りて

