

世間現量と清浄現量

長崎法潤

はじめに

ジャイナ教の認識論体系において、直接知覚 (pratyakṣa) は出世間的直接知覚と世間的直接知覚に分けられている。世間的直接知覚とは、感官による直観である。それに対して出世間的直接知覚とは、ジーヴァ (アートマン) を阻害するカルマが滅したところに現われる解脱智であり、それは kevala (完全智)、manahpariyāya (他心智) avadhī (超直観智) である。

通常、インド哲学諸学派において認められている知覚 (pratyakṣa) とは、感官による直観であり、そこに解脱智は含まれていない。したがって、解脱智すなわち出世間的直接知覚を含めるジャイナ教の直接知覚は、インド哲学史においてユニークな位置を占めている。ジャイナ教においてこのようなユニークな体系が確立したのは、学派間の対論の盛んになる六世紀ごろである。他学派と同調できうる体系を意図してこの体系が作られたのであるが、他学派の知覚体系を参考にしたり、他学派の知覚から影響をうけたことも予想される。

このような観点から『瑜伽論』の現量 (pratyakṣa) に目を注ぐと、世間現量、清浄現量という現量の分類が浮びあがってくる。世間現量とは感官による世間的な知覚、清浄現量とは出世間的な知覚であると考えられるからである。

そこで、『瑜伽論』における現量を検討し、世間現量、清浄現量の体系を考察し、ジャイナ教の直接知覚との類似性をさぐるこれが本稿の意図するところである。

第一節 『瑜伽論』における七因明

『瑜伽師地論』(Yogācāra-bhūmi, または Yogācārya-bhūmi, Yogācārya-bhūmi) は、ヨーガ行者の境・行・果を明らかにした瑜伽行派の基本的論書であり、三〇〇～三五〇A・D・ごろの成立である。そこにおいて五明処、すなわち内明処・医方明処・因明処・声明処・工巧明処の五つが説かれている。そのうち因明処とは、仏教論理学のことであり『瑜伽論』第十五巻において、本地分十七地の「聞所成地第十」の三に説かれている。この因明は、論体性(vāda)、論処所(vādādhikaraṇa)、論所依(vādādhīṣṭhāna)、論莊嚴(vādaṃkāra)、論墮負(vādanigraha)、論出離(vādanīśarana)、論多所作法(vāde bahukarā dharmāḥ)の七項目にまとめられ、古来、七因明と呼ばれている。

この七因明については宇井伯寿博士によって詳細な研究がなされている。^① A. Wayman 博士は『瑜伽師地論』Śrāvaka-bhūmi(声聞地)を校訂中に、因明処が含まれている Śrūtamayibhūmi(聞所成地)の断片が混入していることを発見し、七因明で論じられる項目をまとめ、それにサンスクリット、チベット語、漢訳を附して発表している。^② これは、七因明の内容研究についてはなされていないが、取りあげられる論理学の項目についてのサンスクリットが与えられたことは、大きな成果である。これによって、宇井伯寿博士の推定したサンスクリットのいくつかを訂正することができる。

近年、梶山雄一博士は、ディグナーガ以前における仏教知識論の形成を論述する論文の一節に『瑜伽論』の論理学をとりあげている。^③ 博士は、『チャラカ・サンヒター』『ニヤヤ・スートラ』『方便心論』『解深密経』と比較しながら七因明の性格を明らかにし、ディグナーガ、ダルマキールティの論理学に近づく前段階の発展について論じている。^④

さて、ここで論じようと試みるのは、七因明のうちの現量(*pratyakṣa*)についてである。『瑜伽論』の七因明に説かれる現量の中に、世間現量(*loka-pratyakṣa*)、清浄現量(*suddha-pratyakṣa*)という注目に値する分類がなされている。『瑜伽論』以前に成立した『方便心論』や『解深密経』の中に、かなり進歩した初期の論理学的考察がなされている。しかしながら、それらの現量の中に世間・清浄というような分類は見られない。その意味において、『瑜伽論』の現量は、ジャイナ論理学における直接知覚(*pratyakṣa*)との関係を考えるうえで非常に重要な資料であると言える。

七因明では現量は、論の所依となるもの、すなわち因明の成立する要素である論所依(*vaadhisṛiṇa*)の項目を論ずるところで説かれている。そこにおいて、論所依は所立(*sadhyā*)と能立(*sadhana*)との二つに分けられる。所立はさらに、(1)自性(*svabhāva*)と(2)差別(*viśeṣa*)に分かれる。他方、能立は、(1)立宗(*pratijñā*)、(2)弁因(*hetu*)、(3)引喻(*udāharaṇa*, *dīṣṭānta*)、(4)同類(*sārupya*)、(5)異類(*vairūpya*)、(6)現量(*pratyakṣa*)、(7)比量(*anumāna*)、(8)正教量(*aptagama*)の八種類に分けられている。ここで現量、比量、正教量という認識手段は、推論式との関係で説かれている。この点、*pratyakṣa* (直接知覚)、*anumāna* (推理)、*upamāna* (比定)、*śabda* (証言)を *pramāṇa* (認識手段)として一つの節にまとめて論述する『ニャーヤ・スートラ』とは異なる論述方法を『瑜伽論』は採用している。

第二節 現 量

『瑜伽論』では現量(*pratyakṣa*)、すなわち直接知覚は三種に分類されて説かれている。^⑤(1)「非不見見」(*aviparokṣa*)、(2)「非已思慮」(*anābhyañita-anābhyañya*)、(3)「非錯乱境界」(*avibrānta*)である。この分類は、三種の現量があるという意味ではなく、現量にあらざる知覚を三つに分けて、その三点から現量そのものを定義づけようとした分類である。

「非不見見」とは、比量(推理)または正教量とは異なり、対象を直接的に知覚することである。そのために、諸

根壞せず(aparibhina)、すなわち感官に欠陥がなく、作意(manaskara)が現起して(pratyupasthita)いなければならぬ。この条件をもとに、さらに四条件が説かれている。

(A)相似生(anurūpotpatti)。相似して生ずるとは、欲界の感官は欲界の対象において、色界、無色界の感官は色界、無色界の対象において、過去、現在、未来それぞれの時間に対応して生ずることである。

(B)超越生(samatikramotpatti)。超越して生ずるとは、土地の感官が下地の対象において、過去、現在、未来それぞれの時間に対応してはたらくことである。

(C)無障礙(anavarana)。これは、(a)覆障(avacchādanīya-avarana)の所礙、すなわち黑暗、無明暗、不澄清色暗に覆障されること。(b)隱障(antarāhayanīya-avarana)の所礙、すなわち菓草の力、呪術の力、神通の力に隱障されること。

(c)映障(abhibhavanīya-avarana)の所礙、すなわち少ない物が多い物のために、あるいは小さい物が大きい物のために映奪される場合で、飲食中の菓、毛の端が多くの食物のために、小光が大光に映ぜられて知覚できなかったり、不淨の作意が淨相を映奪するなどである。(d)惑障(sammohanīya-avarana)の所礙、すなわち幻化の所作、色相の殊勝、相似、目眩、惛夢、悶醉、放逸、顛狂に惑わされることである。以上四種の障礙がないとき対象を直接知覚することができる。

(D)非極遠(aviprakarsa)。これは、知覚の対象が遠方にある処極遠(desā-viprakarsa)、時間的に離れている時極遠(kālā-viprakarsa)、微少のために確實に知覚できない損減極遠(apacaya-viprakarsa)の三種の極遠を離れることであり、これによって直接知覚が成立する。

以上が、現量が生ずるための「非不現見」という条件である。(A)相似生と(B)超越生とは、欲、色、無色の三界における感官と対象との知覚についての条件である。(C)無障礙と(D)非極遠とは、対象が正しく知覚される場合の条件である。次に、現量の分類のうちの(2)「非已思応思」をとりあげよう。已に思ったものではなく、応に思うべきでない現量

とは、過去、未来に、思惟するのではなく、現在にかかわる直観であることを意味する。それは二種に分けられて論述されている。(A)「纔に取れば便ち取る所依と成る境」と(B)「境界を建立して取る所依の境」とである。

「纔に取れば便ち取る所依と成る境」のうち「纔に取る」とは知覚するその瞬間の意味である。「取の所依と成る境」とは、その対象が知覚の対象となっていることである。この現量について、名医が病人に薬を与える例をあげて次のように説いている。

「猶如良医授病者薬。色香味触。皆悉円満。有三大勢力。成熟威徳。当知此薬色香味触。纔取便成取所依止。薬之所有大勢威徳。病若未愈名爲已思。其病若愈名爲已思。如是等類。名纔取便成取所依境。」(大三三〇、三五七b)

これについて宇井伯寿博士は次のように解釈している。

「病者が其薬の色香味触を感覚すれば其瞬間薬は現量の境即ち取の所依止となつて居るのであつて、それは已思惟にも応思惟にも属するのでないから感覚はまさしく現量である。そして其薬の効能を知り而も病の猶未だ癒せられない間は其薬によつて癒せられるであらうと思惟するからこれ已思であり、又病が癒せられ終つた時には其薬によつて癒せられたと思惟するからこれ已思であり、応思已思の境は現量の境の体でなく、応思已思も亦勿論現量ではない。」

「非已思応思」の現量を、もし、そのように理解するならば、病人が薬の色香味触を感覚すれば其瞬間薬は現量の対象になっているとは、先に考察した「非不見現」、すなわち知覚の直観性と全く異なることはないであろう。病気がまだ癒せられない間は、この薬によつて癒せられるであらうと、薬の効能を思惟することが「応思」である。病気が癒せられた時に、この薬によつて癒せられたと、薬の効能を思惟することが「已思」である。したがつて「已思」や「応思」と同じように、現在の一瞬における薬の効能に対する思惟があるはずである。名医が与える効能のある薬

の色香味触を感覺するだけで、ただちにその藥の効能を思惟し、その病人の病氣が癒せられたような氣持になることがある。したがって、「纔に取れば便ち取る所依と成る境」とは、知覺するその瞬間に思惟の対象が現量の対象となつてあらわれていることである。名医の藥を見るだけで、この藥の効能が直觀的に感じられ、實際に癒せられた氣持になつてしまふことがある。これは已思でも応思でもない現量である。

「非已思応思」の(B)「境界を建立して取る所依の境」とは、ヨーガ行者の知覺である。ヨーガ行者が地に住しながら水界、火界、風界を思惟する場合である。地に住して水を思惟すれば、そのとき、地に住する想を轉じて水想を作すのである。地に住して火風を思惟すれば、そのとき、地に住する想を轉じて火風の想を作すのである。この場合、地想とは、「境界を建立して取る」ということであり、地とは、「境界を建立して取る所依」である。地に住するのと同じように、水、火、風に住する場合もありうる。このようにヨーガ行者が地想を觀じ、そこから水想を作したりするが、水想は応思と已思、すなわち過去と未來の思惟ではなく、現在の直觀である。このようにヨーガ行者が瞑想に入つて、自由自在に對象を知覺するのは現量である。

三種に分類された現量の定義のうち(3)「非錯乱境界」(avibhrānta)とは、五種あるいは七種の錯乱の境界を離れてゐる現量である。五種の錯乱とは、想錯乱(samjñā-bhrānti)、数錯乱(sankhyā-bhrānti)、形錯乱(samsthāna-bhrānti)、顯錯乱(varṇa-bhrānti)、業錯乱(karma-bhrānti)である。想錯乱とは、その相ではないものに対してその相の想を起すことで、陽焰に対して水であるという想を起す場合などである。数錯乱とは、眼病の者が、一つの月を見て二つの月であると思うように数についての誤認である。形錯乱とは、旋火に対して火の輪形であると見るように、形に關する誤認である。顯錯乱とは、迦末羅(tamala)病によつて眼感官が正常にはたらかず、黄色でないものに対して黄色であると見るような場合である。業錯乱とは、不動の物に対して動いてゐると誤認することで、走る舟に乗っている者が岸の樹木が走ると見る場合などである。

以上の五種の錯乱に心錯乱(citta-bhranti)と見錯乱(dṛṣṭi-bhranti)とを加えたものが七種の錯乱である。心錯乱とは、以上五種の錯乱によって誤認したものに對して心に喜びを生ずることである。見錯乱とは、以上五種の錯乱したものに對して、それを承認し、それに堅執することである。

「非錯乱境界」とは、以上の錯乱を離れた現量である。

以上、「非不現見」、「非已思応思」、「非錯乱境界」の三点から『瑜伽論』に説かれる現量を明らかにした。「非不現見」は、現量が生ずるための条件を、認識主体、感官にかかわる内的な必要条件と、並びに認識対象に関する外的な条件とに分けて論じ、現量の直接知覚性を述べている。「非錯乱境界」は、具体的に対象を誤認する場合について説き、それを離れた知覚が現量であると定義している。それに対して「非已思応思」は、多少性格の異なる現量である。過去、未来に關係する思惟ではなく、現在の一瞬における直観であることにはかわりないが、その対象は、われわれの知覚とは離れているからである。名医が与える薬を見て病人が薬の効能を直観したり、ヨーガ行者が瞑想に入つて自由自在に対象を直観するのは、われわれが現前の対象を知覚する場合とその性格は異質である。

ここで、『瑜伽論』における現量とは、推理とは異なる現在一瞬の知覚である。ディグナーガ以後、現量とは概念知を含まない知覚を言うけれども、『瑜伽論』においては現量は概念知を含む知覚である。

第三節 世間現量、清浄現量

『瑜伽論』では現量についての論述が終ると、その現量を色根現量(rūpin indriya-pratyakṣa)、『意受現量(manou-bhava-pratyakṣa)、『世間現量(loka-pratyakṣa)、『清浄現量(suddha-pratyakṣa)の四種に分類する。

色根現量とは五色根による直接知覚であり、意受現量とは意根による直接知覚である。すでに説いた現量の定義のうちの「非已思応思」は、意受現量に相当すると考えられる。

世間現量、清淨現量は、現量についての、世間、出世間という方面からの分類である。世間現量には、色根現量、意受現量が含まれる。^⑦ 清淨現量については、次のように説かれている。

「清淨現量者。謂諸所有世間現量。亦得_三名為_三清淨現量。或有_三清淨現量。非_三世間現量。謂出世智於_三所行境_一。

有知為_レ有。無知為_レ無。有上知_三有上_一。無上知_三無上_一。如是等類。名_三不共世間清淨現量_一（大正三〇、三五七c）。

この部分のチベット訳（影印北京版一〇九卷三〇〇—二）は漢訳と全く一致している。したがって次のように解釈できる。すなわち清淨現量とは、(1)諸の所有る世間現量の場合、あるいは、(2)出世間智 (lokottara-jñāna) の知覚、すなわち不共世間清淨現量の場合とである。つまり清淨現量には共世間、不共世間の二種がある。

共世間としての清淨現量、すなわち(1)諸の所有る世間現量とは、如何なる知覚を言うのであろうか。すでに論述したように、現量のうちの「非已思応思」は二種に分けられていた。(A)「纔に取れば便ち取る所依と成る境」と(B)「境界を建立して取る所依の境」とである。(A)の場合として名医が病人に効能のある薬を与える例があげられていたが、名医の薬を病人が見ただけで、その瞬間、その薬の効能を知覚する現量である。名医の与えた薬を見て、その効能を知覚するということは、一種の心理的連想であるが、現在の瞬間において薬の効能を直接経験するから現量であると呼ばれる。これは、眼の前にある火や水を知覚する場合とは異なり、特殊な知覚である。この場合、薬の効能を対象とするのは意感官であると考えられる。したがって、このような知覚は、五感官による知覚と異なり、出世間的であり、清淨現量の中に含まれる。

「非已思応思」の(B)「境界を建立して取る所依の境」とは、地の瞑想を転じて水界、火界、風界を思惟するヨーガ行者の現量である。三昧に入って知覚するヨーガ行者の現量は、現前の対象を知覚する現量とは異なり、特殊な現量である。したがって、それは出世間的な清淨現量である。

以上の考察によって、清淨現量が(1)諸の所有る世間現量の場合、とは、「非已思応思」のうちの二種の現量が含ま

れる。これら二種は、特殊な現量であり、清淨現量と呼ばれるにふさわしい。

清淨現量についての第二の解釈は、(2)出世間智の知覚、すなわち不共世間清淨現量の場合である。先に示したように、『瑜伽論』では、出世間智とは、所行の境において有を知って有と為し、無を知って無と為し、有上を有上と知り、無上を無上と知る知見であり、それは不共世間清淨現量である、と説いている。有を知って有と為し、無を知って無と為し云々という出世間智とは、如実知見にはかならない。清淨現量とは、如実知見としての出世間智である。

『瑜伽論』において、ヨーガ行者の修行体系が主なるテーマになっている。したがって、如実知見としての清淨現量も、ヨーガ行者の修行体系の中に位置づけられなければならない。所行の境において有を知って有と為し云々という如実知見は、ヨーガ行者の修行によって得られる出世間智である。これは不共世間現量であるから、高い修行段階において得られる出世間的な知見である。『瑜伽論』には具体的に如実知見としての清淨現量が修行体系のどの段階で得られるのか説かれていないが、少くとも預流の位であることは否定できない。したがって、清淨現量とはヨーガ行者によって得られる出世間的な如実知見である。

第四節 世間現量

すでに考察した『瑜伽論』第十五卷、本地分十七地の「聞所成地第十」の三に説かれる現量のほかに、『瑜伽論』において世間現量という語は次の二ヶ所に見出される。それは、第七十八卷(大正三〇、七三四c)、ならびに第九十四卷(大正三〇、八三四a)である。

前者すなわち第七十八卷、「撰決摂分中菩薩地」の七(大正三〇、七三四c)に言及されている世間現量は、如来の言音(経律論)のうちの論蔵すなわち本母(matika)に関係して説かれている。

論蔵は十一種の条件をそなえているが、そのうちの第四の条件である行相とは、八行観を宣説することである。八

行觀のうちの第七は道理であり、ものが存在し變化する場合の道理、法則のことである。道理はまた、(1)觀待道理、(2)作用道理、(3)証成道理、(4)法爾道理^⑩の四種に分類されている。そのうち証成道理とは、

「証成道理者。謂若因若緣能令_レ所_レ立所_レ說所_レ標義得_レ成立_一。令_レ正覺悟_一。如_レ是名為_レ証成道理_二」(大正三〇、七三四c)

と説かれている。すなわち、因果關係における確認する方法についての道理である。

証成道理はまた、清淨と不清淨とに分けられている。さらに清淨は、五種の相(現見所得の相、依止現見所得の相、自類譬喩所引の相、円成実の相、善清淨なる言教の相)に分けて説かれている。そのうち、現見所得の相についての所説において、われわれが問題とする世間現量は次のように言及されている。

「現見所得相者。謂一切行皆無常性。一切行皆是苦性。一切法皆無我性。此為_レ世間現量所_レ得。如_レ是等類。是名_レ現見所得相_一」(大正三〇、七三四c)

すなわち、一切行が無常であり、苦であること、一切法が無我であることは、世間現量によって知覺される。これを現見所得の相という。これが清淨なる証成道理である。

諸法の無常、苦、無我とは、一切万有ををつらぬいている法則であり、仏教の根本真理である。これを知覺する現量とは、世間的な段階における知覺であるけれども、仏教の根本真理を対象とするという点において、事物を対象にする通常の世間現量とは多少異なっている。世間現量でありながら、根本真理を対象にする清淨なる知覺である。

『瑜伽論』において世間現量に言及する後者すなわち第九十四卷、「撰事分中契經事緣起食諦界摂撰第三」の二大正三〇、八三四a)においては、世間現量は縁起の触との關係で説かれている。

縁起において触は受があるに縁ってある、という仏教の立場に対し、無因、悪因論を説く沙門あるいはバラモンが

ある。そのように説く沙門あるいはバラモンに対して、ブッダの弟子は縁起生という仏教の立場を明らかにする。自作、他作、俱、非俱作、無因にして生ずる、と主張して、触についても受に縁ると考えず、余の因を求める沙門あるいはバラモンに対し、ブッダの弟子は次の二つの理由によって推伏する。

「一者除^ニ唯根境識合^一。不^レ能^レ顯^ニ示余作者^一故。二者不^レ能^レ排^ニ撥一切世間現量如理所^レ得触因縁^一故。」（大正三〇、八三四a）

すなわち、(1)根境識の合という縁起の道理を除いて余の作者を示すことができない。(2)一切の世間現量が如理に知覚する触の因縁を排撥することができないからである。ここに「一切世間現量」は、一切の世間現量という解釈のほかに、一切世間の現量という解釈も可能である。世間現量、あるいは世間における現量、そのいずれにおいても、出世間的な如実知見そのものを意味することはないであろう。

しかしながら、この場合、一切の世間現量、あるいは一切世間における現量とは、単なる世間的な事物の直観ではなく、触は受によって生ずるという縁起の道理を如実に認識する知覚である。換言すれば、それは、仏教真理を如実に知る世間的な知覚である。迷いの生存を離れた出世間的な如実知見とは異なっているが、世間的な段階における仏教真理の知覚が世間現量、あるいは世間における現量である、と理解することができる。縁起の道理を知るこのような現量は、仏教真理を対象にするという点において、一般的な事物を対象にする現量から区別することができる。それは、単なる世間的な現量ではなく、清浄なる現量と呼んでもよい内容をもった知覚である。

以上、『瑜伽論』第七十八卷、ならびに第九十四巻に見出される世間現量について考察を試みた。前者においては、諸法の無常、苦、無我という仏教真理は世間現量によって知覚される、と説かれている。しかも、仏教の根本真理を対象にするという点において、通常の知覚と区別して、それは清浄なる現量である、と記している。

後者においては、縁起の道理を如実に認識する知覚が世間現量、あるいは世間における現量である。諸法の無常、苦、無我とは、縁起にもとづいているから、前者の世間現量も後者の世間現量も、同じ仏教真理を対象にする知覚である。この点において、両者とも清浄なる現量と呼ぶことのできる知覚である。しかしながら、迷いの生存を離れた出世間的な如実知見とは区別され、世間的な段階における現量である。

前節において『瑜伽論』第十五卷(大正三〇、三五七c)に説かれる世間現量、清浄現量について考察を試みた。そこにおいて、世間現量には色根現量、意受現量の二種が含まれ、清浄現量には、(1)諸の所有る世間現量の場合、(2)出世間智の知覚、との二種があることが明らかにされた。ところで、われわれが問題としている仏教真理を知覚する世間現量は、その分類ではどれに属すべきであろうか。

問題とする世間現量は、出世間的な如実知見ではないから、清浄現量のうちの(2)出世間智の知覚に属することはありえない。しかしながら、それは、世間現量であるけれども、仏教真理を知覚するという点において、清浄なる現量であると考えられる。したがって、それは、清浄現量が(1)諸の所有る世間現量の場合に属すると考えるべきではなからうか。清浄現量が諸の所有る世間現量の場合とは、意感官による知覚であったが、仏教真理を対象とする世間現量も意感官による知覚に含めることができる。

第五節 『瑜伽論』の現量とジャイナ教の直接知覚

すでに述べたように、『瑜伽論』において清浄現量には二つの解釈がある。第一は、「非已思慮」の現量であり、名医の薬を見てその効能を知覚する場合、並びに、ヨーガ行者の三昧における自由自在なる知覚とである。これらは世間的な段階の知覚であるから世間現量と呼ばれる場合があるが、意感官による特殊な知覚であるから清浄現量として解釈される。さらに、仏教真理を知覚する世間現量もここに含めることができる。清浄現量の第二の解釈は、ヨー

が行者によって得られる出世間的な如実知見である。

以上の考察をもとにして、『瑜伽論』における四種の現量を次のようにまとめることができる。まず現量は、五色根による知覚としての色根現量、意根による知覚としての意受現量に分けられる。これは、感官をもとにした現量の分類である。さらにこれらの現量を世間、清浄という知覚の内容から分類される。色根現量と意根現量とを世間現量に含める。清浄現量は、意根現量である場合、あるいは出世間智（如実知見）の場合とである。したがって、意根現量が清浄現量になる場合には、世間現量は色根現量のみである。いずれにしても清浄現量を認め、そこに特殊な現量、または出世間智を含めたことは注目すべきことである。

〔解釈Ⅰ〕

色根現量——世間現量

意根現量——清浄現量

〔解釈Ⅱ〕

色根現量——

意根現量——世間現量

出世間智——清浄現量

（如実知見）

『瑜伽論』に説かれる世間現量、清浄現量と、ジャイナ教の直接知覚とを比較すると、その類似性に驚かされる。ジャイナ教では直接知覚を出世間的直接知覚(alaukika, mukhya)と世間的直接知覚(samyavaharika)とに分ける。前者は kevala (完全智)、manahpariyaya (他心智)、avadhi (超直観智) である。ジャイナ教において直接知覚に世間と世間との二種を含める新しい論理学体系を作ったとき、仏教の現量がそのモデルになったのではなからうかと推定されるが、『瑜伽論』における現量は、その推定を裏づける一つの資料である。

① 宇井伯寿『印度哲学研究』第五所収「陳那以前に於ける仏教の論理説」一九二九、『仏教論理学』一九三三、大東出版社。

② Alex Wayman: The Rules of Debate According to Asaṅga, Journal of the American Oriental Society, Vol. 78, No. 1, 1958.

③ 梶山雄一「仏教知識論の形成」『講座・大乘仏教9 認識論と論理学』（春秋社、昭和五九年）所収。

④ 本稿では、とくに梶山雄一博士の研究を参考にしながら七因明の考察を試みた。

⑤ 大正三〇、三五七a c。

⑥ 宇井伯寿『仏教論理学』一三〇頁。

⑦ 大正三〇、三五七c。

⑧ (1)世俗の相、(2)勝義の相、(3)菩提分法所縁の相、(4)行相、(5)自性の相、(6)果相、(7)領受開示の相、(8)障礙法の相、(9)隨順法の相、(10)過患の相、(11)勝利の相。

⑨ (1)諦実（諸法の真如）、(2)安住（補特伽羅の安立、諸法の遍計所執の自性の安立、一向と分別と反問と置記との安立、隱密と顯了との記別の差別の安立）、(3)過失（諸の雜染法に無量の門の差別の過患あることの宣説）、(4)功德（諸の清淨法に無量の門の差別の勝利あることの宣説）、(5)理趣（真義の理趣、証得の理趣、教導の理趣、二辺を遠離する理趣、不可思議の理趣、意趣の理趣）、(6)流轉（三世、三有為相、四種の縁）、(7)道理（觀待道理、作用道理、証成道理、法爾道理）、(8)総別（最初にまとめ一句の法を説き、後に諸句に分けて説くこと）。

⑩ 觀待道理者。謂若因若緣能生諸行。及起隨説。如是名為觀待道理。作用道理者。謂若因若緣能得諸法。或能成弁或復生已作諸業用。如是名為作用道理。（大正三〇、七三四c） 法爾道理者。謂如來出世若不出世。法性安住。法住法界。是名法爾道理。（大正三〇、七三四c）