

正理學派に於ける量論

— 現 量 と 比 量 —

松 尾 義 海

—

本派の文獻としては正理經 (nyāya-sūtra) とこれに對する數種の註釋とがある。この中、經とプ
ーツヤーンヤナ及びウツデイョータカラの註釋とを主として此處に量論に於ける現量 (pratyakṣa) と
比量 (anumāna) とに對する本派の見解を述べようと思ふのである。諸量によつて對象を「吟味す
る」と「parikṣāna) が正理 (nyāya) であり、現量と聖言量 (śruti) とによつて知られたるものを
「隨知する」と「(anvikṣāna) を意味する anvikṣā) によつて活動することが anvikṣita) であり、それ
が正理學 (nyāyavidyā) であり、正理論 (nyāyācāstra) である (N. Bh. p. 5)。故に正理は量 (pra-
māna) を基礎とするものであるが、それは諸量が個別的に活くのではなくして、その合成的活動に
よつて對象を把握することを意味するのである。而も正理は反對論者を説得する性質の故に最上正
理 (paramo nyāya) と認められるのである (N. V. p. 15)。本派に於ては現量・比量・譬喩量 (upamāna)
聖言量 (śabda) の四量が認められ (N. S. I. 3) 四量に限定する根據は薄弱なるを免れ得ないが、諸量

は全然獨立的に活くものではなく、又後述するが如く後二者は前二者と併せ考へらる可き性質のものであるから、現・比二量が特に重要性を持つものと云はなければならぬ。然らば量とは如何なるものであるか。今、經自身の所説に由つて之を見れば、敵者が量は先後同時の三時に不成立の故に「量たるの義を具することなし」(apramāṇyam) (N. S. II. 1. 8-11) と論難するに對して三時に於て不成立の故に否定は不合理なり (N. S. II. 1. 12) 一切の量を否定するに由つては否定も不合理なり (13) かの否定が「量たる義を具する」(pramāṇya) ならば一切の量の否定にはならず(14)と答へて居る點より考察すれば、我々の知 (Jñāna) の成立に必ず豫想される量存在に對する確信が看取される。續いて、聲に由つて樂器の存在が分る如く量も成立し、又所量 (prameya) なる義は天秤が量たる義を具すると同様であると述べて居ることに由つて、量が知成立の手段と考へられて居たことは明かである。この秤の譬喩は量が他の量に由つて成立し、他の量の成立には第三の量を要すると云ふことになるが、量成立は燈光の如くである (N. S. II. 1. 15) と云つて無窮の過を防止するのである。然しながら量は單に知成立の手段たるのみならず、更に知其ものをも意味することは經の所々に説く所に由つて明かである。然るに量知 (pramiti) と所量なる對象と量者 (pramātṛ) なる知者とに對する量の關係及び量たるの義を具すること即ち證權に就いては、經成立當時の此派に於ては明かであつたとしても、經の言詮のみからすれば明確を缺ぐ所があるので、現存最古の註釋者ブーツヤヤー

ナのブハーシユヤに於ける所説を参照する必要がある。

グーツヤヤーナはブハーシユヤの序文に於て曰く「量に由つて對象が知られる場合に活動の效果的なること (pravṛttsamānāya) あるが故に、量は實義を具するものである (arthavat)。量なくして對象の理解なく、對象の理解なくして活動の效果的なることなし」と。量に由つて對象を知覺したる知者は對象を獲得せんと欲し或は之を捨てんと欲する欲望に刺戟されて活動を起し、この活動は結果と結合して、即ち對象を獲得し又は捨てることに由つて效果的となるのである (N. Bh. p. 1)。
 活動なる事實には必ず其主體たる知者が豫想され従つて對象の知が存在するのであるが、この對象の知を成立せしむる量は未だ實義を具すること即ち對象を正しく把握することは出来ない。效果的活動に導く對象の知を成立せしむる量にして始めて實義を具するものとなり、量たるの義を具するものと云ふことが出来る。「この場合、欲取と欲捨とに刺戟されて活動する所の者が量者であり、量者がそれに由つて對象を量る所のものが量であり、知られる所の對象なるものが所量であり、かの對象の識なるものが量知である」^③。此の四者具足して始めて對象の眞性 (tattva) が充分に理解されるのである。グーツヤヤーナはこの四者中に於て、量が實義を具する場合に量者・所量・量知が有效となると云つて、量に優越なる位置を與へて居る (N. Bh. p. 2) 然しながら量が實義を具すると云ふことは效果的活動に由つて確實性を持つものなること前述の如くであるとすれば、效果的活動以前

に、其に導く對象の知を成立せしむる如き實義を具する量はあり得るかとの疑問が生ずるが、これに關してはヴーツヤナーナも幾分不明確であると云はなければならぬ。この點は兎も角も以上の如く量は對象を量る所の具であると共に量られたる果としての量知であると考へられて居るのである。

① *Vaiśyāvana* 45 *Nyāya-bhāṣya* (N. Bh.) の著者として別名や *Pakṣiṣa-svāmin* と稱し約四〇〇年 (AD) 頃の人である (*Vidyābhāṣya*, A History of Indian Logic, p. 116)。*Nyāya-bhāṣya* 45 *Ānandācārya-sanskṛtagraṇthāvalī*, No. 91, 1922. を使用し、正理經 (N.S.) の編章の分類は The Sacred Books of the Hindus, Vol. VIII. (*Nyāya-sūtra* of Gotama) に従ふ。*Uddyotakara* 著 *Nyāya-Vārtika* (N.V.) は *Bibliotheca Indica* を使用し、著者に就くは四①參照。

② *pranāyāto 'rthapratīpattau pravṛttsāmarthyādarthavapranāyānam, pramāṇamanakareṇa nāthapratīpattī, nāthapratīpattimanakareṇa pravṛttsāmarthyam*. N. Bh. p. 1.

③ *tatra yasyēpśāhāsāpreyuktasya pravṛtīḥ sa pranāṭā, sa yenātkānī pranīpōti tatpranāyānam, yo 'rthah pravṛtyate* (別本 *pranīpāyate*) *tat pranāyānam, yadarthavijñānaṁ pranīpīḥ*. N. Bh. p. 2-3.

二

諸量中に於て現量が根本的なるものと見られるのであるが、經に由れば「現量は根と境との接觸より生じたる知にして、言詮はとれざる雜亂無き、決定性のものである」(*indriyātkānasamīkarsōt-pannain jñānamavyapadeśyamavyabhicāri vyavasāyātmanakānī pratyakṣam*. N.S. I. i. 4.)^o 根 (*indriya*) 即ち感官は鼻・舌・眼・皮膚・耳の五であり (I. i. 12) 大種と同一性のもの (I. i. 12, III. i. 59) 即ち五大種より成るものであり、而もそれは「德(性質)を持つて居るもの」(*saṃyujā*) である。(III. i. 70.)^o 而し

て根の境 (artha) なる對象は香・味・色・觸・聲なる地等の徳 (guna) であり (U. i. 4), 自己個有の徳を以て存在するものである。それで根が境を把握するのは境の徳に對する自己個有の徳の共働 (sahacari) に由るものとされるのである。だから根は根自身の徳を自ら把握することは出来ないのである (S. Bh. p. 231)。現量は感官と對象との接觸 (samikarsa) より生ずるのであるが、接觸とは右の共働を指すものの如くに考へられる。經に於ては眼根が對象を捉へるのは到達把握 (Prāpyagrāhana) であることを述べ、^① 他の諸根に就いては詳説が無いけれども、感官が對象を捉へるのは凡て接觸に由る到達把握と考へられて居たものと思はれる。現量は根境の接觸より生じたもので、而も知 (vijñāna) であるが、この知と云ふものは正理學派では知覺 (buddhi) 及び感覺 (upalabdhī) と異ならないものである (N. S. I. i. 15)。而してこの知は根境が破壊された場合にも存続するものであるから根境には屬せず、又多くの知の同時性が得られないことからその存在が知られる所の意 (manas) にも屬せず (U. ii. 18-9)、欲・瞋・勤勇・樂・苦と共に我 (ātman) の相 (linga) とされて居るのである (U. ii. 10)。又一の知覺は他の知覺に由つて破壊されるから知は無常なのである (U. ii. 24)。

根・境の接觸より生じたる現量知も右の如き性格を有するものであるが、更にこれは「言詮はすを得ず」(avyapadeśya) と云ふ特性を持つて居る。この性質は言語的表現に相對して使用されたものと思はれるが、言語とその表はす對象との關係に就いては經にも既に述べられて居る。「滿腹・燃焼・

切斷が不可得であるから結合關係は存在しない」(pitṛāna-pradāhā-pātānānupalabdhecca sambandhā-
 bhāvāḥ N. S. II. 1. 53.) と云ふのは満腹なる言語があつても、その實感が無いから、言語 (cadda) とそ
 の表はす對象 (artha) との間には結合關係 (sambandha) は無いと云ふ意味である。又、言語から
 その表はす對象を確信することには習慣性 (sāmyakṛatva) があり、それは階級の差別 (jativicēsa)
 に於て一定して居ないと考へられて居る (II. 1. 55-56)。だから經に於ても言語的表現から分離された
 知 (jñāna) の存在が許されて居たのではなからうかと思はれる。ブーツヤヤーナに於ても同様であ
 つて、彼は現量に就いての經 (I. 1. 4) の註釋中に於て次の如く述べて居る。「此處に言語と對象
 との結合關係が知られない場合に於ける對象の知 (arthajñāna) なるものは、名前なる言語に由つて
 は言詮はされない。而して言語と對象との結合關係が把握されて居る場合に於ても、この言語はこ
 のものの名前であると云ふ〔形で知られる〕。然しながら彼の對象が〔名前を以て〕把握される場合に
 は、それは以前のその對象の知から區別されるものではない。その對象の知は〔以前と〕同じくまゝ
 に存在して居るのである。然しながらその對象の知には別に〔それを〕告示する語 (samākhyacadda)
 は無いのである。それ〔告示する語〕に由つて理解されるものが實用の爲に (vyavahārāya) 用ひられ
 るのである。そして理解されざるものは何等實用にはならない」^②。對象の知は言語的表現とは無關
 係に存在し得るものであつて、唯だ、實用の爲に後者と關係すると云ふ考である。この實用の爲と云

ふのは世間通常の言習の爲であつて、他者との關係に於てのみ云ひ得ることである。而して對象が知られる場合には「色と云ふ知」(rūpam hi jñānam)と云ふが如く、「と云ふ」(hi)なる語に由つて説示されるのであり(N. Bh. p. 18)。斯くして始めて他者との關係に於て實用に供せられるのである。續いて彼は結語して、斯くの如き對象の知が起つた時には彼の告示する語は活かないのであるが、實用がある時に於てそれは活するのである。だから根・境の接觸から生ずる對象の知は「言語無きものである」(acābda)と述べて居る(N. Bh. p. 18)。然しながら言語無きものは實用にならぬものであるから、名稱との結合の理解を主たる目的とする譬喩量(nipamāna)及び、それに由つて對象が知らしめられる所のものを意味する、信賴すべき人の教示なる聖言量(cabda)が此處に要求されるのではなからうかと考へられる(N. Bh. p. 24, 15)。而して各量が全然獨立に活かないと云ふ所以も此處にあるのではなからうか。

現量の性質として次に擧げられたる無雜亂(avyabhicari)とは如何なるものであるか。ヴーツヤ・ヤナに従へば、若しこの限定が無い時には、夏季に光線が地熱と混合して振動して居るのを遠方より根・境の接觸に由つて把握して生じたる水と云ふ知も現量であると云ふ結果になるから、これを拒斥せんが爲にavyabhicariが附加されるのである(N. Bh. p. 18)。それではこの雜亂の意味は如何なるものであるかと云ふに、「それならざるものに於てそれと云ふのが雜亂である」(yadatasministaditi

tadyabhicāri) と述べられて居る。「之に反してそれなるものに於てそれと云ふのが無雜亂であり、これが現量だ」(yattu tasminstaditi tadavyabhicāri pratyaksamiti) と云ふことになるのである。(N. Bh. p. 18)°

然らば今一つの現量の特性なる決定性 (vyavasāyatmaka) は何の爲に附加されたのであるか。ヴ
 ーツヤーヤナは遠方から眼に由つて對象を見ても、それが煙であるか塵であるか限定されないが、
 これは根・境の接觸から生じたものである爲に、この「無限定なる知」(anavadhāranājñāna) でも現
 量だと云はなくてはならぬから、決定性なる性質を附加して之を拒斥するのであると云つて居る。
 此處に云ふ煙であるか塵であるかと云ふのは一つの疑惑 (saṁśaya) である。根に由つて得られた
 る對象は意 (manas) に由つても得られ、根に由つて限定されないならば意に由つても限定されな
 いのである。この根に由つて限定されない事に基いたる、意に由つて限定されないと云ふ特殊性に
 依存したる考慮 (vimarśa) が此處に云ふ疑惑である (N. Bh. p. 18)°

經に於ける現量の定義の意味は右の如くであるが、敵者がこの定義は「我」及び「意」を含んで居な
 いから不完全であると論難する (U. 1. 21) に對して經は「知を相とする性質の故に我は拒斥されない」
 と答釋して居る。知が「我」の相なることは前述の如く經の他の箇所にも述べられて居るのであ
 る。又「意」に就いては知の非同時性を相とする性質の故に「意」は斥けられない (U. 1. 25) と云ひ、定

義中に特に根・境のみが出されて居る理由としては「而して根と境との接觸は現量の原因たる性質の故に特別に云はれたのである」^⑤「而して眠つたり或事に熱中したりして居る者にも根・境の接觸を原因とする性質がある故に」^⑥「(眼・耳・知・等の)特殊なる知はこれら(根・境)に由つて示されるのである」と述べて居る。現量の定義中には我・意・根・境の四つの結合は出て居らず、この四群の結合に就いての明白なる觀念は、經に於ては、存しなかつたとしても、^⑦右の如き論争から見ても、知である以上は我・意を伴はねばならず、又現量を他の知から區別する爲には根・境を強調しなくてはならなかつたのである。然しながら未だ意が一つの根であると云ふ點は明言されて居ない。

ブリーチャーヤナに由れば、現量の定義中にはこの知を他の知から區別する原因のみが云はれるのであつて、比量等の知に共通なる原因は拒斥されて居るのである (N. Bh. p. 16-17)。又現量が種々に區別される場合に意・根の「合」(samyoga) は決して區別されないものであるから「共通性の故に」(samanāyan) 云はれないのである。即ち意・根の合は現量に於ては根・境の接觸と同様なる重要性を持つが、凡ての現量に於て共通であり、それが云はれないのは根・境の接觸中に含まれて居るからである。^⑧「更に我等及び樂等に於て現量の性質が云はる可きである。「然るに」それは實に根・境の接觸より生ずるものではない」^⑨と云ふ論難に對して「意」が根であることを以て答へて居るから、これは樂等の把握は現量であつて、その時の根は意であるとの考が存したことを示して居る。若し然ら

ば意は根であると云ふことになり、經中には根を五として居るのと適合しない結果になる。それ故に、ブーツヤヤーナは意は根であるが、五根とは性質を異にするが故に別に説示されて居ると云つて、他の諸根と意根との相異點として次の三點を擧げて居る。諸根は大種所造 (dharma) であり、「決定したる對象を有し」(niyatavisaaya)「有徳」(saguna) にして根たるものであるが、意根は大種所造ならず、「一切を對象とするもの」(sarvavisaaya) であり、「有徳」の根ではないと述べて居る (N. Dh. p. 18-19)。斯くてブーツヤヤーナに於て意が始めて根として認容せられたのである。然しながら現量が遍在なる「我」の相たる知である以上は矢張り感官と「我」との接觸が必要であり、若し之が直接的であれば知の非同時性と云ふ經驗に反するから、「我」・根の仲介者として原子的非知的なる意が認められねばならぬのである。加之、意は「我」の相たる樂等を把握する具ともなるのである。ブーツヤヤーナが前に樂等に於ける現量を云ひ、又現量の對象が知者の根に由つて「決定され」(vyavasāya) 其後に意に由つて「隨決定される」(anuvyavasāya) と述べるのも (N. Dh. p. 18) この意味であらう。斯くの如く知の成立に於ては意は重要な役割を持ち物心の媒介者となるのである。¹⁰⁾ 以上に由つて現量は我・意・根・境の四要因より成る知であり、言詮はすを得ざる無雜亂なる決定性のものであり、特に根・境を特殊性とするものなることが知られる。

右の如く現量に於ては根・境の接觸が重要性を有するに拘らず、前述の如き根の境にては對象の範

圍が餘りに制限されて居る如くに思はれる。特に現量の對象如何に就いては經は何等確言する所がないのである。然しながら、現量は部分から全體を把握するが故に比量ならずやとの敵者の論難に對して、斯く云ふ部分の知覺が既に現量であり、又部分の知覺のみがあるのではなく、全體が存在する (M. i. 30-32) と答へて居り、又變異(土塊)から變異(瓶)が造られると云ふことには現量の證權がある (IV. i. 11) と云ふ如き經も見受けられるので、現量は後世の所謂直接無分別知のみでは無かつた様に察せられる。故に經の「言詮はすを得ず」を直接無分別知の意味に解すれば、右の事情は理解し難くなるから前述の如き意味だらうと思はれる。更に經一・一・五に比量は「それ(現量)に基くもの」(tappīvakam)と出て居るが、若し單に直接無分別知であれば、比量の根柢となつて直に比量に推移することは困難の如くに思はれる。それで現量は比量の基き得る様な無雜亂なる決定知であり、其の對象も無分別知よりは擴大されたものであつたであらうが、經のみからは矢張り不確定を免れ得ないのである。

ブーツヤヤーナは前に「我」及び樂等が現量の對象たることを認めて居り、又比量は實例に由つて行はれ「正理の活動は實例を所依とする」とすら云はれるのであるが、現量が比量に基くとすれば實例は現量の對象でなくてはならない。この點はブーツヤヤーナも明かに述べて居る (N. Bh. 6)。然しながら矢張り現量そのものの對象に就いての纏つた叙述はない様に思はれる。

次に現量中に述べられた無雜亂及び決定性は如何にして得られるか。勿論、無雜亂で決定性でなくては眞の現量とは云はれぬし、従つて量たる義を具し正しく對象を把握するものだと云ふ事は出来ない。この現量が眞に現量であり、量たる義を具すると云ふ證據に至つては經及びブハーシヤに於ても漠然たる所がある。無雜亂等の性格は現量そのものに由つては確定し難いものであつて、他より決定しなくてはならないのであるが、若し比量等に由るとしても、諸量中現量が最根本なるが爲に其等も亦現量に基かなければならず、遂に確實なる證據は得られぬに至るのである。それ故に前述したる「活動の效果的なること」と云ふが如き實際的な方面にその確實性の根據を求めたのではないかとも考へられる。

① N. S. I. i. 45 ff. Ruben, Zur indischen Erkenntnistheorie, S. 35—8.

② yadidamanupayukte gabdārthasambandhe 'rthajñānani tanmānadhya gabdlena [na] vyapadyate, gñhite 'pi ca gabdārthasambandhe 'svārthasyaiva gabdo nānadhyañitī. yadā tu so 'rtho gñhyate tadā talpūrasanādarthajñānan na vācyaṣate, tadārthajñānani tādigeva bhavati. tasya tvārthajñānasyānyāṣi samākhyagabdo nāsti, yena pratyamāno vyavahāratya kalpyeta. na cāpratyamānena vyavahārah. N. Bh. p. 17—8. [na] は Ānanda. S. S. の示すが如く意味上必要なものであらず (vid. Indian Thought, V. p. 19.)

③ ヌーチャヌンテ・マニラは avyapadya を無分別現量 (nirvikalpakapratyakṣa) とし vyavasāyatmaka を有分別現量 (savikalpakapratya) と見るのであるが、これは現量を「分別を離れたもの」(kalpanipodha) と爲す佛敎者に答へる爲とあつて、經作者の意とは考へ難いのであらず。 (Randle, Indian Logic in the early schools, p. 97. n. 1, Keith, Indian Logic and

Atomism, p. 71, 72.)

- ④ jānālīngatvādatmano nivarodhah. N. S. II. i. 24.
- ⑤ pratyaksanimitatvācōndriyāthayossannikarṣasya svacchedena (Ānanda, S. S. p. 106. pṛthag) vacanam. N. S. II. i. 26.
- ⑥ supṛavyāsakamamaśīcōndriyāthayossannikarṣanimitatvāt. N. S. II. i. 27. śiṣṣapadeṣo jānāvīṣṣaṅgam. N. S. II. i. 28.
- ⑦ Randle, ILES, p. 103.
- ⑧ N. Bh. p. 17. 1)の共通性は種々に解釋され得るが、我意の合及び意・根の其の缺除を難するに對して、現量定義には比量等に共通なるものは除外されると答釋せし上に更に、それでも意・根の合は云はる可しとの難に對する答として出されたものであるから、他の量知との共通よりも寧ろ種々の現量に共通の意味と見るべきかと思はれる。このことはブハーシヤが「意」を Sarvaśiṣya として (N. Bh. p. 18) 1) 2) から推察される。 (vid. I. 7., V. p. 17—18. Randle, ILES, p. 103.)
- ⑨ ātmādīṣu sukṣādīṣu ca pratyakṣalaksyaṅgam vaktavyaṅi, anindriyāthasannikarṣaṅgam hi taditi. N. Bh. p. 18.
- ⑩ Keith, ILA., pp. 69, 70, 243—7., Randle, ILES., p. 103.
- ⑪ Keith, ILA., p. 70.
- ⑫ tad (= dīṣṭanta) śāryā ca nyāyavṛtīh. N. Bh. p. 6.

三

比量は前述の如き無雜亂で決定性であり、比量の基き得る如き判断の域に達したる現量、具體的には「喩」(udāharana) 即ち實例の把握に基いて行はれるものである。經はこの比量を定義して「次に其に基く三種の比量がある、プールポットとシェーシャポットとサーマーニャトードリシタとで

ある」[atha tatpūrvaṅgam trividham anumānaṅ pūrvaśeṣāvatsāmānyato dīṣṭanīca. N. S. I. i. 5.] とい

つて居る。これは正理經第二篇の文に由つて、順次に河水の氾濫から上流の降雨を、蟻が卵を運ぶ事から雨降る可しを、そして孔雀の聲に由つて孔雀が其處に居る事を比量するのを表はして居るものと考へられる。^①即ち現在より過去を、現在より未來を、そして現在より現在を比量するのが順次にプールワット・シェーシャワット及びサーマーニャト・ドリシタとなるのである。經には別に五支論式の各支の名稱宗・因・喻・合・結が出され、その各支の説明がある (P. S. I. 1. 32-33.) ので五支論式は知られて居た様に思はれる。若し然らば、右の三種の比量が直に喩 (udāharana) との同法 (sādharmya) より「所立を能立する」(sādhyaśādhanā) と云ふ因 (Hetu) ^②を中心とした比量論式に組織されたものであらうかとの疑問が生ずる。然し既に三種の比量及び五支論式の説明が出て居るのであるから、經成立當時は三種の比量と五支論式との間の關係は或は理解されて居たかも知れないが、經は簡單にして五支論式の實例を出して居ない爲に、此點に就いての斷言は躊躇されるのである。

プーツヤヤナは三種の比量に就いては二種の解釋を下して居る。第一解釋に於てはプールワットは雲の上昇に由つて雨降る可しと比量するが如く因より果を比量することであり、シェーシャワットは河に於ける以前と異なる河水の盈滿及び迅速の状態を見て河に降雨ありしことを比量するが如く果より因を比量するのであり、サーマーニャト・ドリシタは歩行に基いて一つの場所に見られしものが他の場所に顯はれることで、太陽が場所を變ずることに由つて其運行が現見でないにも

拘らず運行ありと知る場合である (N. Bh. p. 20)。第二解釋に於てはプールワットは以前の如く現見なりし二個の中何れか一つの認識に由つて他の一つのものの比量がある場合で、煙に由つて火が比量される如きものである。シェーシャワットは殘餘法 (pariśeṣa) 即ち「他と」關係したるもの否定に於て、他のものとは關係せず殘されて居るものに於て決定あるもの」で、例へば存在と無常と等から見れば實・徳・業 (dravya-guṇa-karma) と區別なく、而も同・異・和合 (samānyā-viśeṣa-samāvāya) からは分離された所の聲 (śabda) に就いて、其が實・業・徳であるとの疑惑がある場合に「一・實」(eka-dravya 虚空) を有するが故に其は「實」ではなく、他の聲の因性なるが故に「業」でもなく、而も殘されたるものが此處にあるとて、聲が「徳性」であることが得られる如き場合である (N. Bh. p. 21)。サーマーニャト・ドリシタは「欲」(icchā) 等に由つて「我」が比量されるが如く「相・有相の關係が非現見なる場合に相が或ものと共通なることから非現見なる有相が知られる」場合である。「相が或ものと共通である」と云ふのは「欲等は徳であり、而して諸徳は實に本具なり」(icchādayo guṇāḥ guṇācca dravyasaṁsthānāḥ. (N. Bh. p. 21.) との彼の言に由つても明かなる如く、「欲」なる相が「徳」(屬性)と云ふ點では他の諸「徳」と同じく「實」に依止することを意味するのである。それ故に「欲」なる相が因となつて、他の「徳」を實例として、有相なる「我」の存在を比量することが出来るのである。

以上はプーツァヤナノ三種比量の解釋であるが、其第一釋に於て既に經所説の三種の比量と異

る所があり、三種の第一第二の實例は寧ろ反對になつたかの觀すらあり、又第二釋も前說のものは異り、殘餘法に至つては全然異つたものである。經の三種の意味は恐らく前說の如き過現未三時に配當されたる解釋であつたであらうと推察されるが、三種はブルブ・シェーシヤ及びサーマニヤト一の意味を如何に取るかに由つて種々の異解を生ずるもので、ブーツヤイヤナ當時既に彼の所說の如き二種の解釋が現はれて居たのではなからうかと思はれる。比量を三時に配當して釋することはブーツヤイヤナ自身に於ても考へられて居たのである。故に彼は過現未三時に結合する對象が比量に由つて理解される、即ち「あるたらん」(bhaviyati)と「ある」(bhavati)と「あつた」(abhiññā)と比量されると述べて居る (N. Bh. p. 22)。殘餘法は經にも既に pariṣesa なる語があつて、比量なるとの自覺は兎も角、實際に使用された形跡が残されて居る (III. ii. 89)。

然しながらブーツヤイヤナに至つては既に比量其ものの性質に就いての探求が現はれて居る様に見受けられる。彼は經一・一・三の註釋に於て「比量とは正しく知られたる相に由つて、有相なる對象を後に正知するものなり」(mitena līgena līgino 'rūhasya paṇḍānānamanumānam)と述べ、比量の經に對する註釋に於ては更に詳細を加へて居る。曰く「それを先行とするものと云ふことに由つて、相・有相の關係の知覺と相の知覺とが關係付けられる。相に由る記憶が、結合關係せる相と有相との知覺と關係付けられる。記憶と相の知覺とに由つて未現見のものが比量される」と。之は比量

の起る過程を示したもので、「相・有相の關係の知覺」は「喩」なる實例に由つて示され、「相の知覺」は「因」であり、相に由つて呼起された記憶が喩たる實例と關係せしめられて未現見のものを比量し得る如き相の性格が明確に把握されるれば「合」(upanaya)となる。之に未論證の「宗」(pratijñā)と論證されたる「結」(nigamana)とを加ふれば明かに五支論式に組織され得るものである。後世自比量(svārthānumāna)と他比量(parārthānumāna)とが區別されるが、比量に於ける本質的の區別であるか否かは疑はしく、比量其ものとしては同性質のものであらうと思はれる。右の註釋も自比量と見れば見られるのであるが、それでありながら明かに他比量なる論式に組織され得るものである。比量論式に於ては「因」が重要な位置を占むるものであるから、次に因の性質が明かにされなければならぬ。

經に曰く「因とは喩との同法(sādharma)より所立を能立するものなり。同じく異法(vaidharma)より」と。この意味をブーッシャーヤナの註釋に従つて明かにすれば次の如きものである。「因」とは喩との共通性(sāmānya)から所立(sādhya)の法(dharma)に對する能立(sādhana)を知らしむるものである。換言すれば實例との共通性から所立の法なる性質を成立せしむるものが因と云はれるのである。即ち所立に於て法を結合し、又喩に於て結合して、其法の能立性(sādhana)を言證はすものが因である。例へば「生法性なるが故に」(utpattidharmakatvāt)の如くであり、生法性な

るもの即ち生じたる性質のものは經驗上無常であると知られて居るのである (N. Bh. p. 53)。共通性と云ふのは「生法性」を指し、所立とは知らしむ可き法即ち論證せらる可き性質、に由つて規定せられたる有法 (dharma) を意味するのである (N. Bh. p. 53)。以上の註釋は約言すれば、所立と喩とに於て生法性なる因が結合して居り、而も「生法性なるものは無常である」との結合關係が喩なる實例に於て經驗上知られて居るから、この結合に基いて所立も同じく無常であると論證されることを表はして居るのである。此場合「生法性」が無常に對して「能立性」と呼ばれるのである。「同じく異法より」と云ふのは彼に由れば、喩との異法から所立を能立する因を示したもので、例示せば、聲は無常なるべし、生法性なるが故に、不生法性なるものは常住なり、例へば「我」等の「實」の如し、である (N. Bh. p. 53)。「不生法性なるもの」は常住であることが「我」等の實體に於て知られて居るから、これに基いて「不生法性」と矛盾する「生法性」と結合して居る所立なる有法は「常住」とは矛盾する「無常」に由つて規定されるものでなくてはならぬと論證するのである。喩なる實例は同法の時は「同喩」と呼ばれ異法の時は「異喩」と云はれるのである。兩方の場合に於て「因」は共に「生法性なるが故に」であつて、異なる所は實例に對する適用の點に存するのである。前には「生法性なるものは無常なり」と云ひ、今は「不生法性なるものは常住なり」と云ふのは形式的には誤りであつて、「常住なるものは不生法性なり」とす可きものであるが、ブーツヤヤーナは常住性と不生法性との二法を有法(實例)

から分離しては考へなかつたのであり、従つて喩の形が普遍的原理を表はす命題とはならず、新因明に云ふ喩體を重要視しなかつたものであらう。然しながら不生法性を法とする有法にして常住性なる法を有せざる實例が存在し得るとの危険がある。彼が二性質の確定したる所立能立の關係が喩に於て把握されて居る場合に能立なる性質が因性として示されるので「單なる同法」(sādharmyamātrā)或は單なる異法が因となるのではないと云ひ(N. Bh. p. 58-9)、又「區別ある同法」(sādharmyavivēśa)が因であることを述べて居る(N. Bh. p. 37-8)のもこの爲ではなからうかと思はれる。斯くて因は同喩からは自己の性質と共通なる點のみを取り、異喩からはそれと矛盾する點のみを取つて、同・異に對する關係を判然となすのである。以上の説明に由つて明かなることは、因が「所立に法を結合し」に由つて、有法即ち證明せらる可き法に由つて規定せられたる有法に存在すること、及び因の實例に對する適用に由つて、因が同喩には存在し異喩には存在せず、而も所立法即ち證明せらる可き法との間に所立能立の關係が確立して居ると云ふことである。これが正因の性質であるが經は更にこの性質を破る五種の「似因」(hetvabhāsa)を説きブハーシヤ之を詳説して因の誤りを防止して居る(N. S. I. ii. 4-9)。

以上述べたる「因」は前述の比量過程中の「相」に相當するものであり、相・有相の關係の知覺は實例の把握を意味するのである。「それを先行とするもの」と云ふ時の「それ」はこの相の知覺と相・有相

の關係の知覺即ち實例の把握を指し、このことが比量が現量に基くことを表はすものの如くに思はれる。「相(因)に由る記憶が結合關係せる相と有相との知覺と關係付けられることに由つて、因が所立能立の力能を有することになるのである。三種の比量も生産的にせよ非生産的にせよ、比量の性質としては斯くの如き過程を有すべきものであるが、ブハーシユヤの言證のみからは此點は明確だとは云ひ得ない。三種の比量の解釋からも分る如く比量の對象は現量の對象となるものと、其對象となり得ざるものがある。量の對象と云ふ點では、諸量は所量を共通に有する場合と各別に有する場合とあることは彼も述べて居る所である (N. Bh. p. 15)。然しながら、比量の行はれる時に於て「未現見のもの」が比量され、又現量は根・境の接觸を特性とするものであるならば、全然同一のものを所量とすることは理解し難いものであるから、所量を共通に有すると云つてもそれは假に所量の側に就いて云はれたものと見なければならぬ。従つて現量の所量と比量の其とが全然同一であることは無く其間に差別がなくてはならないが、比量の所量が如何なるものなるかに就ては分明ならざる所がある様に思はれる。

ブツヤナ曰く「而して相の見に由つて比知せられたるものは現量から見んと欲せられるのである。現量から知覺せられたる對象に對しては知らんと欲せられぬ云々」^④と。これは比量知に満足し得ざる者は更に現量知まで進まなければならぬことを示して居るものである。而して

現量知に由つて確證されたるものに對しては更に欲望は起らないのである。此事は同時に比量知の確實性は現量知に基くとの考に導くものであるが、三種比量中の太陽の運行の比量の如き場合にはこのことは適用され難いのである。それ故に所立の能立と云ふことが重要な意義を持つて來るのである。證明せらる可き法に規定せられたる有法の今一の法たる相(因)が實例たる相・有相の結合關係に於ける相と同法或は異法なることに由つて、證明せらる可き所立法を能立するのである。故に所立を能立する力能は相・有相の結合及び其相と因なる相との間の同法・異法に對する確信に基くものである。この確信は如何にして得られるかと云ふに、それは實際經驗に由るの外はないと考へられたものと思はれる。比量が量たるの義を具するのも矢張り因に所立能立の力能が確立された時に於てである。

① 經に「遮斷と破壊と類似との爲に雜亂あるが故に比量は量ならず」(rodhōpachhāstadyebhyo vyahitātādanunānamapramānam. N. S. II. i. 37)と云ふ論難を擧げ、「然らず、一部分と恐怖と類似とより異なるものであるから」(vātkadevātṛasasadyebhyo 'rthāntarabhāvāt. N. S. II. i. 38)と答解して居る。この論難の意味は「ツツヤヤナに由れば、遮斷からも河の氾濫が理解され、巢の破壊からも蟻が卵を運ぶことがあり、又人が孔雀の聲を眞似ることもあるから、比量が正しくないことを意味し、その答解は單なる雨水のみからではなく、迅速なる河流及び多くの泡沫・果實・木葉・木片等の流を見、小數でなく多數の蟻が卵を運ぶのを見、又孔雀の聲に類似したのから孔雀特有の聲を區別し得る者が、順次に上流の降雨と雨降るべしと孔雀の存在とを比量する」とを意味する。(N. Bh. p. 123—6, IIA, p. 89—90.)

② udharaja-sādharanyāt-sādhyasādhanaḥ. N. S. I. i. 34.

- ④ *sa ca prasaktapratīśedhe 'nratrāprasaṅgācchīṣṇamāṇe sambhṛatyāḥ*. N. Bh. p. 21.
- ⑤ (sāmānyato dṛṣṭān nāma) *yatirupatyakṣe līngalīngīṇoḥ sambandhe kenacidardhena līngasya sāmānyād apratyakṣo līngī gamyate*. N. Bh. p. 21.
- ⑥ *tatpūrvakāmīyanena līngalīngīṇoḥ sambandhadarṣanāḥ līngadarṣanāḥ cābhīśambhadyate, līngalīngīṇoḥ sambaddhāvō darṣanena līngasmyūr abhīśambhadyate, smyūrā līngadarṣanena cāpratyakṣo 'rtho 'nnumīyate*. N. Bh. p. 19—20.
- ⑦ II.A, p. 122, vid. Keçavanīçra, *Tarkabhāṣī*, Poona 1924, p. 9.
- ⑧ *udāharāṇa-sīdharṇyāt-sīdhyasādhanāḥ hetuḥ, tathā vāidharṇyāt*. N. S. I. i. 34—5.
- ⑨ II.A, p. 87.
- ⑩ *līngadarṣanānumītanā ca pratyakṣato dīdṛkṣate, pratyakṣata upalabdhe 'rthe jīhāst nīvartate*. N. Bh. p. 15.

四

ブーツァーヤナ以後佛敎者及び勝論學派に於て進展した量論に對抗して進む必要に迫られて書かれたものがウッデイヨータカラのニャーヤ・ヴォルツティカである。量に就いての彼の見解も大體に於て經及びブハーシユヤに従ふものではあるが、其所説は一層精密を加へて居る様に思はれる。前述の如く量が實義を具すると云ふことは效果的活動に由つて始めて確實性を持つに至るのであるが、若し然らば效果的活動以前に量たるの實義を具する量はあり得ないかと云ふ疑問が起るのである。換言すれば、量に由る對象の認識と活動との先後の問題が起つて來るのである。ウッデイヨータカラは此問題を敵者の論難として提出し、これに對して輪廻の世界 (*saṁsāra*) には始めが無いと云ふこ

とを考へるならば、右の如き問題には重要性がなく、量に由つて對象を認識することと活動とは相互關係して能力を發揮するものであると答解するのである (Ny. Pa. 10)。而して又「凡て量者が量に由つて對象を限定して活動しながら結果を獲得する」と云ふことは世間普通に行はれて居ることでは何等疑問を起す必要のないものである^②。それ故に實際經驗に照して此問題を解決せんとした點が見られるのである。次に「量はともあれ四種であり、對象は共相と特相とそれを具するものと (sāmanya-viśeṣa-tadvad) の區別から三様である」と云つて量の對象に就いての考察も明瞭になつて居る。而して各量が同一對象に活く場合と、同一對象に活き得ざる場合とがあることは彼もブーツヤナと共に認める所である (Ny. Pa. 10)。然しながら凡ての量が同一物を對象とするからと云つて、粉を粉にする如き無意味なものではなく、各量に由つて「別様なる認識」(anyathahigati) が存することを認めるのである。別様なる認識と云ふのは、現量に於ては根・境の接觸が存し、比量に於ては其が無いことを意味して居る (Ny. Pa. 10)。それ故に、同一所量に對すると云つても、それは所量のみに就いて云つたのであつて、同一所量に對する現量と比量との間には、即ち兩知間には認識として明かな差別がなくはならぬことになるのである。此點に於てはブーツヤナよりも明確になつて居る様に思はれるが、然らば如何なる差別が存するかと云ふ段に至ると、現・比共に共相等を對象とすると云ふのみでは認識の別様なる點は分明にはならないのである。これは各量に就いて個別的に

考察した場合であつて、對象を把握する我々の實際經驗に於ては四量が全然獨立的に活くことは少く、各量は相互に混入されるものである。それ故にウツディヨータカラも前述の如く諸量の合成的活動に由つて、我々の對象把握が益々明白になることを述べて居る (S. Y. P. I. A. O.)。

彼は現量に就いても經及びブハーシユヤの所説に従ふものではあるが、その註釋の仕方にて多少の相異を示して居る様である。現量とは前述の如く根・境の接觸より生ずるものであつて、根の境としては地等の「徳」なる香・味・色・觸・聲があり、之を「有徳」なる根に由つて捉へるのである。然しながら之のみにては知が餘りに狭範圍に制限せられるので我々は今少しく根の境を擴大する必要がある。ウツディヨータカラは現量の註釋の中では境に就いては後述する旨を述べて詳説する所なく、後に經一・一・一四の註釋に於てブーツァヤーナとはその經の讀方を異にし、境の範圍が擴張されて居るのである。

彼の讀方に従へば「地等」なる語は外感官に由つて把握される地・水・火を示し、「徳」の語は「實」に依止する所の數・量(大さ)別體・合・離・彼體・此體・潤・勢用・業・同・異と「實」に依止せざる「和合」とを表はすのである。經に云ふ香・味等は特殊なる根に限定せられたものであり、地・水・火は二根に由つて把握せられるものであり、數・量等及び有性(satta)徳性(gunatva)和合(samavāya)無(abhava)は一切根の所把握である。彼に於ては實體と徳とが明別され、其等は義を異にするもの(arthāntara)。

換言すれば成立の原因 (nimittam) を異にするものであり、凡てが根に由つて把握せられるものと考へられて居たのである (N. V. p. 74ff.)。而して現量が根・境の接觸より生ずるものとすれば、右の如き「實」「徳」及び「有性」等は當然その対象となるのであるから、彼が「現量に由つても亦共相・特相及び其を具するものの把握がある」と云ふのも意味あることになる。斯くの如き境は外的対象とも見られるのであるが、内的樂等を把握する根として五根の他に意根が認められるのはブハシユヤに於けると同様である。然しながら「異法なるが故に」意が根として經に五根と共に誦せられず、別説されると云ふ場合にブハシユヤに於ては異法として三點が數へられたのであるが、ウツディヨータカラは其第二點「一切を對象とすると非一切(特殊なもの)を對象とすること」を異法として他の二點を採らないのである。他の二點中、「大種非所造」なる點で意を他根から區別するは不適切である。蓋し大種所造或は大種非所造は果法 (kāryadharmā) に就いて云はれることで、「意」は果法ではないし、又大種所造は耳根にも存せざるが故に、耳根が經に於て誦せらる可からずと云ふ結果になるからである。「有徳・無徳」と云ふ今一つの異法に就いても同じく耳根には特殊な性質が賦與されることがない爲に、耳根に適用することが出来なくなるから採用しないのである (N. V. p. 49-41)。これに田つて、彼が意根が一切を對象とする點のみを強調せんとした意趣が理解されるのである。又彼は經一・一・一六に同時知は不可能なりと云ふのが「意」の相 (līṅga) として出て居

るのは、明かに意には認識に對する具性 (Karatva) があることを表はして居ると見るのである (N. V. p. 4r)。

斯くの如き境と根との接觸に由つて現量が生ずるけれ共、接觸のみを現量と見るのは正しくなく、接觸と知と兩者結合して確定したる認識が生ずるのである (N. V. p. 3c)。接觸のみでなく何故にそれを「知」と云はねばならぬかと云ふに、「樂」「苦」も亦根・境の接觸より生ずる爲に、此等と區別し、此等を拒斥せんが爲に「知」と云ふ必要がある (N. V. p. 3c)。然しウツデイヨータカラは他の箇所では「樂」等の知 (sukhadijñāna) は現量であると述べて居るから (N. V. p. 3a)、彼は「樂」(sukha)と「樂知」(sukhadijñāna)とを區別したものと考へられる。現量に於ては接觸と知とが結合されるとしても、右の如く境が多様なる爲に接觸其ものに就いても彼は詳細な分類を試みて居る。(一)合 (samyoga)は眼根と色を有する瓶等なる境との接觸である。兩者は共に「實」たる自性を有するが故に實と實との結合が「合」である。(二)所合和合 (samyuktasamavāya)は「徳」の把握を示すものである。「徳」(色)は根と結合した所の「實」(瓶)に於て、即ち所合に於て和合して居るのである。(三)所合所和合和合 (samyukta-samaveta-samavāya)は「徳」の共相 (sāmānya)を捉へる接觸である。蓋し「徳」(色)の共通性は根と結合したる「實」に所和合なる「徳」(色)に於て存在(和合)するからである。(四)和合 (samavāya)は聲 (śabda)の把握を表はす。それは聲は耳に和合するものであるからなり。(五)所和合和合

(samaveta-samavaya)は聲の共通性を捉へるものである。蓋し聲の共相は耳に和合したる所の即ち所和合なる聲に於て存在するからである。(六)能別所別の關係 (vicesana-vicesya-dhava)は「和合」と「無」(abhava)との把握を示す接觸である。それは和合と和合ならざるものとの間に、無は有との間に能別・所別の關係が成立するからである。前者は詳説がないので(二)と區別し難いが「實」に依止せざる和合そのものの把握の仕方を示すものかとも思はれる。かかる接觸に由つて、「實」及びそれに依止する諸「徳」及びそれに依止せざるものが把握されるのである。前述の如き諸種の境も恐らく此等の接觸の何れかに由つて捉へられるものと考へられたのであらう。だから眼根のみならず、凡ての根は對境に到達して活くもの (prapyakartiva)と考へられたのである。^⑤

次に「言詮はすを得ず」と云ふ現量の特性に就いても彼はブハーシヤと同じく言語と對象との結合關係を知らざる者にとつては、境の差別に従ふ知が現量であり、その結合關係を知れる者も知の生ずる時に於ては同様であると考へるのである。更に彼は「言詮はすを得ず」に由つて比量を現量から斥けると云ふ見解の不當なることを述べて、現量は比量に存せざる所の根・境の接觸より生ずることを以て比量から區別せらる可きだと云つて居る (N. P. 38)。之は現量を無分別知とする見解に對するものと見られるのである。「無雜亂」に就いてもブハーシヤと同じであるが彼は「雜亂」は「知」に存し對象には存せずとして、對象に「知」と獨立なる實在性 (tadubhūta)を與へるのである (N. P. 4

③。これ此派としては當然の事と云ふ可きである。最後の「決定性」の註釋もブハーシユヤと同様である。此場合にも前と同じく疑惑は知に存すると考へらるべきであらう。然しながら彼に於ても無雜亂・決定性が何に基くかは明かでないが、彼の見解からすれば、雜亂・疑惑は對象に屬せざるものと見られるから、知と獨立なる實在性を有する對象を如實に把捉したか否かと云ふこと、即ち無雜亂と決定性とは量に由る對象の把捉と活動との相互關係に基いて確定されるものと見る可きではなからうか。

以上の如く大體に於てはウツディョータカラも經及びブハーシユヤを繼承しながらも、根の境に對する考察が詳細になり、接觸に就いての分類が爲されたる如きは一つの進展と見られてもよいものである。それ故に接觸と知との結合なる現量知の對象も共相等として確立されて來たのである。然しながら共相等と云ふも、現量知の所量としてよりも寧ろ、對象なる所量と云ふ點からのみ考察されたと云ふ傾向を脱し得ざるが如くに見られる。ブハーシユヤに於ても同様であるが「意」が根となれば、意根の境が根の境として考察されなくてはならぬが、意を根としてその境を考へるよりもむしろ「意」が認識に對する具性なる點に重要性が置かれたものであらう。「樂」等を把捉したる時には、それが知である以上「意」が其具性として考へられなくてはならない。「意」が「樂」等に對する根とされ、又知の非同時性を示すものとして「我」・根の媒介者とされ、二重の性格を有するにも拘らず、後

者の場合に於て彼は既にそれが認識の具性であることを認めて居るのである。それ故に、現量知に於ては意が根境の接觸の他に重要な具性とされなければならない。現量が接觸と知との結合であると云はれる所以である。

① 玄奘三藏が印度に居た(291—325)時代に薩他泥濕伐羅 (śāhaneśvara) を支配した Harja 王に就いて Harja-carita を書いた青年詩人 Bana が闡説して居る所の詩人 Subandhu の Vāśavadātā にウッディョータカラが正理學派の救濟者として出て居るから彼は六三五年までに生存した人だと推定される (Vidyābhāṣana, HILL, p. 123 下)。又ウッディョータカラの nyāya-vārtika には法稱 (Dharmakīrti) の著 Yādavidhi が出て居り、又法稱の nyāyabindu にはウッディョータカラと同一人と思はれる (Śāstrakāra が出て居るから、ウッディョータカラは法稱と同時代の人とも考へられる (HILL, p. 124) が Yādavidhi は世親の著とせられて居るから(宇井教授佛敎論理學一七四頁)斯くのみは云ひ得ない。法稱は玄奘三藏(六二九—四五)の間に印度に行く)に知られず義淨三藏(六七一—九五)に由つて語られる點で六四五—七一を全盛時代とするものであるから (U, V, Ph. p. 11) ウッディョータカラより後だと云はなくてはならぬ。又ウイディョータカラはツールッティカ中で陳那説に反對して居る點で陳那と法稱との間に居た人と見られるのである。

- ② sarvaḥ pramāṇāḥ pramāṇentīrthamavadhārya pravartamānaḥ phalānupalābhate. N. V. p. 4.
- ③ pramāṇāni tāvaccetvāri viśayaḥ sāmānyavaiśeṣatadvaidhedeḥ. N. V. p. 5.
- ④ pratyakṣeṅgīpi sāmānyavaiśeṣatadvatīni grahānam…… N. V. p. 31.
- ⑤ N. V. p. 38. 六種の 三就 三つは N. V. p. 32—3, II, A, p. 75—9 参照。

五

比量の經中にある「それを先行とする」と云ふ「それ」はブーツァーヤナに由つて既に示されたるが

如く相・有相の關係の知覺と相の知覺とが關係付けられることを表はすものであるが、ウツデイヨータカラは明かに「それ」は二現量 (dve pratyakṣe) であると爲して居る。而して彼は曰く「相・有相の關係の知覺が第一の現量であり、相の知覺が第二のものである。知らんとする欲望を持つ人には第二の相の知覺から印象の喚起に續く時間に記憶が生じ、而して記憶に續いて再びこれは煙なりとの相の知覺がある(第三)。此處のこの最後の現量が以前の二現量及び記憶に由つて助勢せられるもので還歸的思考 (parāmarca) の性格を持ち、比量となるのである」^①と。二現量と云ふのは右の第一及び第二を指すのである。比量と云へば右の全過程を云ふのであるが優劣の點からすれば「相の還歸的思考」(linga-parāmarca) が最勝であつて、比量の根柢を成すのである。^②相の還歸的思考と云ふのは、論式的に云つて因である所の第二の現量なる相が、換言すれば證明せらる可き法なる所立法に規定せられたる有法に屬する法(相)が、第一現量たる相・有相の關係に由つて自己の屬する有法は必ず所立法を伴ふものであると云ふ實感を表はしたものである。

斯くの如き比量が三種であるとされるのであるが、ウツデイヨータカラは三種に就いては種々の解釋を與へるのである。(一)三種を肯定的 (anvayī) 否定的 (vyatireki) 及び肯定否定的 (anvaya-vyatireki) とする。この中第三は「因」が所立 (vivaḥsita) 及びその同類 (tajātīya) に存し異類 (vipakṣa) に存せざるものであり、第一は第三の場合に於ける異類が存在しないものであり、第二は因

が異類には存せず同類が存在しなくて肯定的實例に徴し得られざるものである。(二)ブルワットとはブルワムが所立 (siddha) であり、それと遍充することに由つてそのものに在ることを示す。シェーシヤとは所立とは同類なるものであつて、その同類なるものに在ると云ふのがシェーシヤワットである。サーマーニャト・ドリシタは samanyatacca-adistam であつて、同類を離れては即ち異類には見られないことである。^④(三)三種とは相 (linga) の極成 (pradidha) と有 (sat) と無疑惑 (asandigdha) とを示すものである。極成とはよく知られたることを意味するもので、相(因)が所立に遍することがよく知られて居ることを表はすのである。有とは相が同類に存することを示し、無疑惑は其が同類を離れては即ち異類には存しないことを意味する (Nyāya)。以上の如き彼の解釋に由つて彼が三種を比量の種類とせずして、相(因)の性質を示すものと爲して居るのは注意す可きことで、彼が比量に於て相の還歸的思考に重要性を與へた事が見受けられる。彼は三種に對する別解として更に次の如き解釋を下すのである。

(四)ブルワワットに就いてブハーシユヤは第一解釋に於て因より果を比量する場合であるとするけれ共、この意味は因の認識から果の存在性が知られるのでもなく、又因ある所必ず果ありでもなくして、果と云ふのは因の能別 (vicesana) として用ひられしもの、即ち「徳なる存在」(gunabhūta) であり、これが比量されると云ふのが經の意味であると述べて居る。實例はブハーシユヤと同様で

あるが、「此等の雲(因)は雨を齎らす可し(果)」(viśīṣṭamānta ete meghāḥ) が所立で深い唸を立てる云々の雲の徳が因(支)として出されて居る。換言すれば此等の雲なる因に屬する深い唸を立てる云々の性質に由つて雲が他の性質たる雨を齎らすと云ふ果なる能別に所別されて居ることを比量するのが因より果を比量する意味だとするのである。シェーシャヴットに於ても果の「屬性としての存在」(anagabhīta) なる因が果に由つて比量されるのである。實例はブハーシユヤと同一であるが、河水の氾濫が上流地方の降雨の比量の具ではなくして、この河は上流の降雨ありし場所と關係あるものたるべしと云ふ所立を、河流迅速にして木材等の流ある場合に河水が盈滿の状態にあるからと云ふ因(支)に由つて比量するのである。河水迅速云々なる河の能別(果)に由つて河が自己の今一つの能別たる降雨(因)の場所に所別されしことを比量するのであるから、雨が現在降りつゝあるか又は降り終つたか等の時間の關係は意趣されず、三時に通じて何れにも可とされるのである。サーマニヤトロー・ドリシタは因果の考と獨立なる能別に由つて所別されたる有法が理解される場合である。即ち鷲が常に居ると知られたる場所にある木の能別たる鷲に由つて木の傍に水あることが比量せられるのである。ブハーシユヤでは太陽の運行を比量することになつて居るが、太陽の運行に對して結合を有する相は直接にはないが爲に、彼は「太陽は他の場所を得すること」を比量してから運行を比量すべきだと云つて居る (N. V. p. 49-50)。(五)ブールヴワットは以前に現見に由つて知られたる

が如く比量に於ても亦それと同じものを理解するのであつて、煙に由つて煙が火に伴はれて居る事を比量するのである。シェーシヤブットはブハーシユヤ第二釋と同様である。サーマーニヤトール・ドリシタは他の法(性質)の知覺から有法の得られることを能立するものである。ブハーシユヤの第二釋に於ては「欲」等に由つて「我」が比量される場合で、「欲」は「徳」であり他の諸「徳」と同じく「實」に本具であるから、「欲」等は本來「我」に備はるものであると説明されて居る。之はウツデイヨータカラが「欲」等は有法であり「我」は能別で「徳」たる存在であり、「欲」等に在る既に知られたる法、言換へれば「徳性」に由つて「我」なる「徳」に所別されたる「欲」等を比量すると云ふのとは些か異なる所がある。彼の意味は「欲」等に在る「徳性」に由つて、「欲」等が「我」に屬すると云ふ今一つの自己の能別に由つて所別されて居ることを比量すると云ふのである。然しながらブハーシユヤに於ても「欲」等が諸「實」中の「我」のみに備はると云ふことは決定出来ないし、ウツデイヨータカラも「欲」等は他に依存するものであるが、それが「我」に依存する點に至つては地・水・火・風・空・方・時・意に屬しないから「我」に屬すると云ふ殘餘法を使用して居る(N. V. P. 56)。故に「欲」等の實例はこの比量の實例として適切だとは云ひ得ないけれ共、實例の使用法に於て彼がブハーシユヤと異つて居るのは、彼が因なる法の知覺から有法が別の法に所別されて居ることを比量する點を實例に於て明確に表現せんとした爲であらう。

以上ウツデイヨータカラが三種の比量に與へたる諸種の解釋を通覽するに、彼が三種を比量の種類とするよりは寧ろ相(因)の性質と見んとする傾向が現はれて居ると共に三種を通じて比量其ものの性質を尋ねんとする意向が看取される。彼は比量に於ては因果關係或は三時の關係よりも「法」から「有法」が他の「法」に所別されて居ることを比量する點が重要であると考へて居た如くに思はれる。それ故に三種には生産的或は非生産的兩様の比量が含まれるにしても比量其ものとしては相の還歸的思考が根本であり、従つて彼の比量は遍充關係に基かぬと云ふ結果になるのである。それ故に遍充關係に於て重要視される煙あるところ火ありの形式が拒斥されなければならない。この形式は以前の經驗なる煙と火とが現在比量の行はれる特別な場合に於ける煙と火とに同一であると認め得る人に取つてのみ用を爲すものである。⑥だから「火と煙との間には不可分離の結合あり、故に煙を見ることから火を比知するに至る」との主張は許されぬことになる。何となれば、煙と火との間には因果關係 (kāryakaraṇabhava) 一物に關する和合 (ekārthasamavāya) 及び單なる關係 (sambandhamātra) 凡て存在しないからである。⑦然しながら火は煙に對して「徳」である點から「煙の特性に由つて煙が能別として火を有することの認識があるから」 (dhiṃnaviśeṣeṇāgniviśeṣasya dhiṃnasya pratipādayatvāt) 世間の事實に相違するものではないと云はれる。この煙は火を伴ふと云ふのが所比 (anumeya) 即ち比量せられる事態であり、現見なるはこの煙(有法)と煙の特性なる繼續せる過

卷の上昇(法)であり、この特性はこの煙に屬するものであつて、これが不極成なる即ちよく知られて居らない煙の「徳」(火)を比知せしむるのである (N. V. p. III-12)。然らば何故に「かの山に火あるべし、煙あるが故に」と云ふ通常の論式が採用せられなかつたか。それは山と云ふ煙・火に對する偶然的なる有法を斥けて、比量の有法は二性質が本質的結合を見出す如き有法なるべきことを表はさんが爲であらう。この事情は右の例に於てのみならず三種の解釋に於て彼が與へし諸種の實例に徴しても明かなることである。因なる法と證明せらるべき法とは本質的に具體的なる有法に屬するものであつて、この有法を離れて抽象されたる場合には不可分離の結合は存在し得ないのである。それ故に比量は因なる法と所立法との抽象的遍充關係に基くことが出来なくなり、相の還歸的思考が要求せられるのである。然しながら有法に屬する具體的なる法である所の因が、果して相・有相の關係を表はす第一現象の對象たる實例に結び付き、有法の不極成なる他の法を比知せしむることが出来るだらうか。此處に於て因なる法が比量に於て如何なる性質を有して不極成なる法に有法が所別されることを比量し得るかが考究されなければならない。

「因とは喩との同法より所立を能立するものである」とは經の言である。ウツデイヨータカラに由れば同法とは所立にある法(因)と同じであるものが喩にもあることを示して居るけれ共、決して全同(sa eva)を意味せずして類似(tatulya)を意味するのである (N. V. p. III-12)。喩との同法は「喩と

のみの同法であつて決して非喩とではなく、又必ず同法であつて決して異法ではない^⑧ことを表はし、而も同法は所立に屬して居るのである。それ故に因が所立に屬することは明かであるが、これのみにては未だ所立の一部分に存する因を拒斥することが出来ない。因は所立に屬し而も「喩との同法」は所立に屬するのであるから、喩を所立に比較して「所立との同法」とも云ふことが出来る。此の時に所立との同法とは必ず同法であると限定せしむるのである。この「必ず」なる限定に由つて所立の一部分に存する因が非因として拒斥されることになる。だから斯くの如き因は所立と喩とに由つて相連結されたものであつて、相連結 (pratisandhana) とは所立に遍すること及び喩に存することを表はすものである。斯くして異喩を認めないものには「喩とのみの同法」として二相 (Dvī-taksāna) 因が得られ、異喩を認める者には「喩とのみの同法」と云ふことから「異喩とは同法ならず」として三相 (trī-taksāna) 因が得られる (N. V. p. 122)。而して喩に對する關係が有・有非有なる點から、即ち全部に存し又一部分に在する所から、因が各々二分せられ異喩を認めない肯定的の二つと異喩を認める肯定否定的の二つとの四正因が存することになる。更に經に「同じく異法より」とあるに對してブハーシチュヤが與へた實例は前述の如く喩のみが區別され因は「同法より」の場合と同じである爲に不適切であるとして、彼は純粹否定的の因を主張するのである (N. V. p. 123)。故に正因は合して五となる。ウッデイヨータカラは所立に遍する因の同喩異喩に對する關係に基いて十六句因を主張

して居る (P. 1. p. 108-116)。第九までは陳那の九句因に對應するものであり、残りの七は彼が同喩異喩が無い場合と因が同喩異喩に存しない場合とを區別することに由つて附加したものである。即ち十・十一・十二は異喩が無く因が同喩に有・有非有・非有なる場合、十三・十四・十五は同喩が無く因が異喩に有・有非有・非有なる場合であり、十六は同喩異喩共に無い場合である。右に云ふ五正因は十六句因中肯定否定的なる第三・第九と肯定的なる第十・第十一と否定的なる第十五とを示すものである。右の如き事情に由つて彼は三相具足の因のみを正因とする見解には賛同せざるものであるが、今實例に就いて見れば次の如きものである。

肯定的因に就いて彼が與へた例には「異喩を認めない者には」の但書が附加されて居るので事實上は肯定否定的のものである。だから純粹肯定的因としてはヴーチャスバタイ・ミシュラの「異は名付らるべし、所量性の故に、同の如し」が正しいのであつて、この論證では否定的な實例は見出されない爲に因と所立法との關係、即ち第一現量の對象が決定的で何等の條件 (upādhi) も無いことを根據として居るのである。否定的因の例としては「この生命身は無我ならず。(若し然らば)呼吸等無き性質ありとの過を成ずるが故に。無呼吸を有すると兩主張に由つて認められた所のは無我なりと知られたり。而してこの生命身は呼吸等無きものならず。故にこれ(生命身)は無我ならず」^⑩が出されて居る。然しながら所立の有法のみに限られたる因が如何にして所立法を理解せしめ得るか。

若し肯定的比量に於て因は隨行 (anvaya) に由つて所立法の理解を齎らすと云ふならば「所量性故」も「有我」と隨行するが故に正因となる。然し「所量性」は「有我」「無我」に存し雜亂 (vyabhidhā) なるが爲に非因であるから、所比を論證する爲には隨行のみでなくそれが無雜亂でなければならぬ。だから否定的比量に於ても否定的無雜亂性 (vyatikāvyabhidhā) が所立を理解せしむるのであると云はれて居る。^⑩ 約言すれば、肯定的比量に於ては因が異喩と共には見出されないと云ふ事實、否定的比量に於ては因ならざるものは同喩と共には見出されないと云ふ事實、この兩者が比量を正當にするのである。即ち「呼吸等無き所」のものは凡て無我であると經驗せられたり。而して呼吸等無き性質は生命身からは除外される。だから呼吸等無き性質と無雜亂なる無我性も除外される」と云ふことになる。^⑪ 若し無我性は除外されぬと反對するならば、生命身は呼吸を有し而も無我なりとて宗に於て雜亂が示される。斯くの如く宗を例として反對するならば、「聲無常、所作性故」なる正しい場合にも聲に常住性があるかも知れぬと云ふことになる。だから無呼吸性は有我なるものには見出されず、無呼吸と無我とは無雜亂に結合するものでなくてはならない。従つて同じく不共因 (asādhāraṇa) でも「地常住、有香故」の場合には無香性は常・無常のものにあるが故に雜亂であつて不正となり、「一切は常住なるべし、有性なるが故に」の場合には有性は無限定で有性ならざるものを云ふ事が出来ず、無常なるものとの間に否定的無雜亂性もあり得ないし、又一切とあるが故に喩に基く見解

とは相容れざるものである (N. V. 1. 16. 20)。以上の如き否定的無雜亂性及び純粹肯定的因に由つて、正因は必ずしも三相を具する必要がなく第一・第三或は第一・第二の二句相應 (dviṣṭayukta) の因でも正因たり得ることが明かにされた。この點は「所立及びその同品に存し、その無き所に無し」と云ふ敵者の三相説を批判する中に於ても彼に由つて説かれて居る所である。

有法に屬する法なる因が以上の如き性質を有する時に第一現量の相・有相との同法異法の關係に由つて、有法がよく知られて居らない他の法に由つて所別されて居ることを比知せしむるのである。この比知せられたるものは何であるか。彼に従へば量の對象は共相等であるから比量も當然此等を對象とし、現量の對象も前述の如く此等である。然し又彼は各量に由つて別様の認識が存することを認容し、現量に於ては根・境の接觸があり、比量に於ては其なしと云ふ。だから同じ共相等を對象とすると云ふも、比量の其は根・境の接觸なる限定を離れたものと見なくてはならない。

以上の如くウツディヨータカラの比量に於ては、ブハーシユヤに於て漠然と讀み取られた相の性質に對する考察が精密になり、特に因なる法と有法との本質的結合が強調せられ因と所立法とは有法に本質的に結合することが明かになつた。喩も所立なるこの有法と相對して採られて居ることは、「所立との同法」云々に徴して明かである。而して喩も亦一有法であつて、この有法と所立なる有法とが對立せしめられるのみで、法(因)と所立法との遍充關係が取扱はれないのであるから、相の還

歸的思考が必要となる。これはブハーシユヤより當然結果されるものではあるが、比量其ものの性質に就いての彼の反省を示して居る。又純粹否定的の例はブハーシユヤに於ける因の異喩に對する適用の點から導かれ得るものではあるが、彼特有の比量である。否定的無雜亂に由つて肯定の方が成立すると云ふのは有法より有法へ進む行方にはあり得ることであるから、彼も實例に基き喩との同法・異法より所立を能立すると云ふ立場を捨つる者ではない。寧ろ彼はこの有法の論理を發展せしめたと云はなければならぬ。この比量は證明せらるべき法に由つて規定せられたる有法に存する法(因)が喩と同法或は異法なることに由つて、證明せらるべき法が有法に屬することの理解を表はす。この全過程が比量であるが、その中には現量等も含まれて居るので、強ひて比量たる點を摘出すれば證明せらるべき法に由つて有法が所別せられて居ることの理解であらう。斯くの如く所立の有法と喩の有法とを對立せしめ、その能別たる點に於ける同法・異法を定めて、有法が法に所別されることを表はすのは、凡て對象を實體と屬性とに分つ考方に起因するものとも見られる。然しながら喩に基いて有法より有法へと進む論證は絶えずその結論と矛盾したる經驗があり得ると云ふ危険に曝されて居り、多くの喩を集めることも確實性を與へる譯ではない。だから隨行の無雜亂或は否定的無雜亂或は「必ず」と云ふ如き限定等を取入れるのであるが、喩のみからは此等の確信は得難いし、又論證に際して喩を適用する時には既に何等かの確信を必要とする。それ故に彼は量に由る

對象の認識と活動とは相互關係して能力を發揮すると云ふのである。比量者が第二現量より第一現量に至り再び歸つて第三現量に至るまでには無雜亂等の確實性は把握されて居り、第三現量は相の還歸的思考で既に比量であるが、此處で所立なる有法に於て確實性が堅固にされるのである。

これは比量を過程的に見たものであるが、五支論式は元來敵者を相手に論證することを目的とするから、立者に確められたる結論が即ち證明せらるべき法に規定せられた有法が「宗」として最初に出され、この有法の他の法が所立の能立たる資格を以て「因」として提出されるのである。而して因の所立能立の方は立者の推理過程から得來るものであるから、敵者に之を知らしめんが爲に相の還歸的思考を示すのであり、これが「喻」及び「合」に含まれる。だから「結」も單なる宗の反復とのみは云ひ難い。宗は敵者に取つては唯だ一つの主張として提出されたのみで、其正否は不確定である。だから立者の推理を理解せしめ、その無雜亂等の確實性を知らしめて、それを特殊なるこの主張に適用してその確實性を言證はす爲に「結」を云ふのである。彼が「宗の主題とする義が完全なる量に由つて得られたる場合、所立に矛盾する過を否定せんが爲に再び説示せられたものが結である」と云ふのも右の意趣からではないかと思はれる。

① *lingalingisambandhadarcananādyaṅ pratyakṣaṅ, lingadarcananā dvitīyaṅ, bhubhutsāvato dvitīyalingadarcanāt saṅskārahīya-
kṛyutarakālanī smṛtiḥ, smṛtyantarānan ca punar lingadarcanan ayaṅ dhṛma itī, tadidamantimanā pratyakṣaṅ pūrvaḥbhānī
pratyakṣābhānī smṛtyā cingṛhyamāṅgaṅ parāmāṅgarūpaṅ amṇānān bhavati. N. V. p. 46.*

- ② ウッディョータカラは *lingapātāmāya* が求められたる比量知を齎らすもので、斯くして「合」支 (*upanyā*) も意義あるものなる (N. V. p. 47-8) と云ふのであるから自比量とも見られるこの比量過程が五支論式に組織されることが意識されて居た理である。
- ③ ウッディョータカラの「十六句因」の叙述の箇所には (N. V. p. 166-7) 所立 (*vivakṣita*) としては *śādhya*, *pakṣa* が用ひられ「同類」としては *ajjāyā* の他に *śādhya* が用ひられ、「異類」としては *vipakṣa* のみが用ひられて居るので、此等の言語の使用法は一定して居なかつた様に思はれる。
- ④ N. V. p. 48. 此處には *śāntāyātācādyānam*, とのみ出て居る爲に「同類と異類」とに共通には見られない」とも讀まれるのであるが、此處と同種の解釋と思はれる (三) に於て彼は *śāntāyātācādyānam* なる *asandigdha* を *śādhya* *vinābhāvi* と解釋して居るから、今の場合にも「共通なるものを離れては即ち異類には見られない」意ではないかと思はれる。
- ⑤ ウッディョータカラは *pūrvat* の接尾語は類似を示す *valpūrvāya* である (N. V. p. 52) 同一を示すものでないと言ふ。
- ⑥ それ故にブハーンユヤの *pūrvat* の解釋に對する「過去に經驗せられたる」その同じ煙に由つて火を理解する」 (*Genāya dūh-menigñih pratipadyata it. N. V. p. 52*) と云ふ異解が斥けられる。
- ⑦ (一) 火は煙の中に本來存するものではなく、又煙も火の中に本來存するものではなく兩者は各々自己の特別な原因即ち「和合因」 (*sanavāyīkāraṇa*) に由つて存在するものであるから、因果關係はない。ワーチャスパティ・ミシュラは他の二種の因果關係 (*nimīkāraṇa*, *asnanavāyīkāraṇa*) は不可分離の結合の場合でないから和合因のみが考へられると云へり (N. V. p. 53, IJLS, p. 28f. n. 2, IJ.A., p. 199-200)。(二) 兩者が和合因となつて他の一物が形造られることもない。蓋し全然分離した二種類のものに由つて一實體が形造られることはないからである。又一物が和合因となつて兩者を存在せしむるものでもない。既述の如く兩者は自己特別の原因に由つて存在するからである (N. V. p. 53)。(三) 火を見ない人にも煙を見ることがあるから單なる關係は比量されない (N. V. p. 53) ウッディョータカラの主張點は *anīśanyoga* (ワーチャスパティ・ミシュラは *sanbandhamātra* を *sanयोग* と注釋する) に由つて煙の *vāyū* を正當化する如き經驗を我々は持つことがないと言ふのであ

る (ILES, p. 282, n. 2)。火なき煙が見られ、煙なき火が見られるから兩者は *yabhiçri* のもので其間にはブラシャスタバーダが勝論經 (N. II, 1) の比量の基礎たる因果合相運和合を一般關係に擴げた「共行」(*sābhara*) はない。だからブラシャスタバーダの 34 *yatrādhamastatīgñir agnyabhāve dharmo spi na bhavati*. なる *vidhi* も否定される (N. V, p. 53, Pra. *asapādabhāgya*, p. 102-3.)

⑤ *udharajenīva sīdharanyai na punarandīharajenīpi sīdharanyam eva (na) punar vīdharanyamapi*. N. V, p. 122. Bib. Ind. には否定詞 (*na*) は無いが意味上必要であるから Benares ed. (p. 119.) の讀み方に従つて否定詞を入れる。ウッディョータカラは *eva* の機能に就いて「エープなる言葉より別な所に限定がある」(*Gata eva karanyai tato 'nyatrādhāraṇamiti*) と 34 の *vidhi* (N. V, p. 58.) から右の例では最初の *eva* に由つて *sīdharanya* が次の其に由つて *udharanya* が限定される。ILES, p. 238-9.

⑥ *nēdahi nīrānakaṁ jīvaçcharīvaṁ, aprāñādmatrāprasangāditi, yadubhayaṅpakṣa sampṛatīpammaprāñādmāt tatsarvaṁ nīrānakaṁ dīṣṭam, na c'damapṛāñādmadbhāvati, tasmān nēdahi nīrānakaniti*. N. V, p. 126.

⑦ N. V, p. 126-7.

⑧ *yāvadapṛamāñādmāt tat sarvaṁ nīrānakaṁ dīṣṭamiti aprāñādmatvaṁ ca jīvaçcharīrānīyartate tasmātdavyabhiçriṇīrānīrānakaṁ nīvartīyati*. N. V, p. 126.

Bib. Ind. p. 126 には *apṛamāñāditī sādhuḥ* と注記して居るから底線の部分は *apṛāñādmāt* と讀む可である。

アーチャスハチ・ウシトラの *Tāparyāñā* には「無我なるものは凡て呼吸なしと經驗せられた」(*yavaṁ nīrānakaṁ tatsarvaṁ aprāñādmāt dīṣṭam*) と出て居り (L. T, VI, p. 211) ウッディョータカラの其とは逆になつて居る。彼のは生命身そのものは「我」無くして呼吸等を有すると云ふ主張者に對抗する爲であり、直ぐ次に宗を取つて反對する敵者を出して居ることから、彼には敵者が生命身以外に呼吸は有するが「我」を有しない所の實例を出し得ないことが意識されて居た爲である (ILES, p. 245-7) この第十五句の例は所々に出されて居るが皆「無我ならず」「呼吸等無き云々」の如く所立法及び因が否定

的言詮を取るのほ、敵者として第一現量の対象を憶念せしむることを重んずる彼に最初から肯定的實例は所立以外になく、利用し得るのは否定的喩のみであることが意識されて居るからであらう。

- ③ *anumeṣe 'tha tātulye sadbhāvo nistita 'satti*. N. V. p. 58. 『否定論は陳那の「量集論」(Pramāṇasamuccaya, Chap. II.) に出づ居る』(Vidyabhāṣya, H. I. I., p. 288, n. 2.)。論ハニヒモータカハ三相批判の叙述也 N. V. p. 58-9, 129-131. に出づ居る。

- ④ *prajñāviśvayasyārtihasyāśeṣapramāṇōpapatūn sādhyaviparītaprasaṅgapratīśedhārthain yat punar abhidhānanī tat* (Ben. ed. p. 237.) *nigamanam*, N. V. p. 140.