

印度論理學派に對する瑜伽説の影響

松尾義海

一

印度論理學が古くは「チャラガ本集」に論議道 (Vāda-mārga) として四十四項目を以て説かれて居り、また「方便心論」にも四篇を以て論理説の大綱が説示せられて居ることは周知の如くである。かかる論理説が集成せられて一つの學派として成立するに至つたのは、ガウタマ (Gautama) 一名アクシャパダ (Akṣapāda) を開祖とする正理學派であるといはれてゐる。この學派が成立するに際して、從來の論理説を集成したのみならず、更にこの姉妹學派たる勝論學派の自然哲學を繼承し、これに論理説を結合して一派を成したといふのが一般に認められてゐる事實である。こゝに自然哲學といはれるものは勝論の句義の哲學を意味するのであつて、句 (padā) は言語若しくはその詮はす概念を指し、義 (artha) は凡て概念に對應する事物に相當するから、一切の事物はこれを句義といふことが出来る。句義の最も一般的にして且原本的なるものを實・徳・業・同・異・和合の六となし、これ等に依つて一切を客觀的に解明せんとするのが句義の哲學である。正理學派が繼承したのはこの句義の哲學であるが、それがその儘採用せられてゐるとは見られ得ない。何となればこの學派に於て説かれるものは句義ではなくして、所量であるからである。この學派は自己の學説を量・所量等の十六諦に依つて現はすが、結局はこれ等を量と量に依つて量られる對象たる所量と

の二諦に攝することも可能であり、註釋家も亦認むるところである。勝論の句義の哲學を採用したといふのは、この所量諦を説く箇所にあつてであつて、所量は我・身體・感官・對境・覺・意・活動・過失・再生・果・苦・解脱の十二とせられてゐる(Nyāya-sūtra I. i. 9)。従つて句義の哲學の全組織がそのまま採用せられたのではなくして、所量諦を説く場合に部分的に勝論説が用ひられてゐるのである。また註釋に依つては所量諦の前半を因態となし、後半を果態と見るものもあるが、十二所量は結局は輪廻の因とその様相と解脱とを現はしてゐるといふことが出来る。かく見れば、所量諦を説く立場と句義の哲學のそれとは自ら異つてゐることが看取せられる。前者は輪廻に關係する對象界を説き、後者は事物を客觀的に句義として觀察せんとするのである。この事情は正理學派が勝論の學説を受繼ぎ、それと論理學とを結合して一派を形成するに際して、勝論とは自ら異なる見地に立つてゐたことを現はすものと考へられる。

更に勝論は六句義に就いての眞智に依つて至善 (nirgraha) 即ち解脱に達すると云ひ、意を制して我に安住せしむるところの瑜伽に依つてこれを完成すべきことを説くのである。これは正理學派が十六諦の眞智に依つて邪智を滅して至善即ち解脱 (apavarga) を得、更に特殊三昧 (Samādhi-vyesa) 所生の眞智を説く點 (NS. IV. ii. 38) と類似してゐる。然しながら後者に於ては、解脱を得る爲に更に、禁制と勸勉に依つて、また瑜伽から來るところの我に關する訓令と方便とに依つて我の裝備ありと云ふことが明示せられるのである (NS. IV. ii. 45)。尤も勝論經にも灌頂・斷食・梵行・師家に住すること乃至勸勉が説示せられてはゐるが、これ等は不可見力に導くものであり、その果報も單に昇天に過ぎずして解脱にまでは到らないのである (VS. VI. ii. 2, 8)。これ等を以て瑜伽への準備なりと見

ることとも可能であり、従つて正理學派と立場を同じくするものであるとも考へられる。然しながら正理學派に謂ふところの禁制乃至方便は、勝論の所説に比して更に瑜伽派的色彩が濃厚であり、特にそれに對する諸註釋家の解説は全く現存瑜伽經の所説と同一なりといふも過言ではない。³³ それ故に正理學派に謂ふところの禁制等は單なる勝論の繼承展開としては充分にこれを理解することが出来ない。

更にまた勝論經には、自在神に就いて何等關説するところがない。自在神を最初に説いた勝論學者は、後世のブラシヤスタパードであるといはれてゐる。⁴⁾ 然るに正理經に於ては、假令それを認むる根據に就いては兎角の議論があるとしても、自在神が説かれてゐることは事實である。⁵⁾ この點も亦單なる勝論説の繼承とは云ひ得られないところである。その他正理學説の詳細なる點に互れば、勝論と相異する更に多くの點を指摘することも出来るであらう。然しながら上に掲げるところのみを以てしても、正理學派の學説が單なる勝論説に依つては盡されざる事が推察し得られるであらう。

以上は主として句義の哲學に相應する方面から述べられたものであるが、正理學派が採用してゐる論理説に就いても亦、從來の其の單なる繼承には終つてゐない。勿論、チャラカ本集等の説く論理學的諸項目がこの學派に於て集成せられてゐることは事實であるとしても、論理學即ち正理學 (Nyāya-Vedānta) そのものに就いての考察は變化を來してゐる。正理經の所述に基いてこの點を論ずることは、經自身が極めて簡潔であるために、頗る困難ではあるが、註釋家の所説に従へば、論理學は單に從來の其のみではなくして「我に關する學」を含むものと考へられてゐる。⁶⁾ 假令經そのものにはこの考へが現はれてゐないとしても、正理學徒が右の如き見解を採るに至つた何かの事情が考へられな

くはならない。

以上の如き極めて粗雑なる觀察を以てしても、正理學派が單にそれ以前の論理説とその姉妹學派たる勝論派の學説とを結合したと云ふのみでは、この派に於ける學説組織が充分に理解せられ得ない事情の存することが想像せられるであらう。従つてこの學派は單に右に述べるが如き前説の繼承のみに終るものではなくして、それ自身獨特の立場よりして學説を組織したものと見られると同時に、そこに何等か他の學説との關係若しくはその影響が考へられはしないであらうか。而してそれは恐らくは瑜伽的學説ではなからうかと想像せられる。この事を明かにする爲には、以上掲げる様な諸點に就いて更に檢討を加へなくてはならない。ここに瑜伽的學説であらうと想像せられるにしても、瑜伽經所説の其を指すのではない。何となれば、現存瑜伽經が正理經並びにその古註釋よりも後の編纂に屬することは既に一般に認められてゐるからである。唯だその當時存したと考へられる瑜伽的學説といふに過ぎない。

- (1) Vātsyāyana, *Nyāya-bhāṣya* (An. S. S) p. 4f.
- (2) Udayana, *Tātparyaparīcchā* IV. i. 1; *Indian Thought* Nyāya Vol. IV. i.
- (3) Vidyānātha, *Nyāya-sūtra-vṛtti* (Benares 1920) p. 459; *Radhānāthana*, *Nyāya-sūtra-vivaraṇa* (Pāndit) pp. 395-6.
- (4) *Paṅcātāpāda* はその著 *Padārthadharmasamgraha* の初に於て因なる自在神 (*Ivyana*) と *Kaṇāda* とに聲命の至善をそれによつて得るところの智慧が自在神の教示に依つて顯はされたる法から生ずることを述べて自在神に關説してゐる。
- (5) *Nyāya-sūtra* IV. i. 19-21.
- (6) *Nyāya-bhāṣya* pp. 5. 9.

正理學派は既述の如く量に依つて量られる對象として、我・身體・感官・對境・覺・意・活動・過失・再生・果・苦・解脱の十二を考へ、勝論説の繼承も主として、これ等の所量を説く箇所にて行はれてゐるのである。量の對象としては實在的或は觀念的な凡ゆるものが含まれ得るにも拘らず、何故に所量が十二に限定せられたのであるか。正理經もこの點を明示しては居ないが、註釋者グーツァーヤナは「他にも亦質・徳業・同・異・和合の所量がある。而もその種別に依つて〔所量は〕無數である。然しながら、そのものゝ眞智に依つて解脱があり邪智に依つて輪廻があるから、それが特別に教示せられたのである」(NBh. p. 27)と云つてゐる。この彼の所言に隨へば、解脱と輪廻とに關聯して所量が考へられてゐることは明かである。事實、輪廻の相とも見らるべき活動乃至苦と及び解脱とが所量中には含まれてゐる。然しながら我乃至意を如何に解すべきであるか。先の註釋書の云ふが如くに、我乃至意を因態と見、活動以下を果態とすれば、我等は活動等なる輪廻の相と解脱とに對する因態であるから、所量は凡て輪廻と解脱とに關係すると云ふ見解も成立し得る。我乃至意を輪廻の因と見るには、尙説明の餘地が残されてゐるとしても、兎に角輪廻に關係する我乃至苦と解脱とに依つて所量が現はされてゐると云ふことが出来る。然しながらこの學派に於ては元來、苦・生・活動・過失・邪智と云ふ五法の輪廻が説かれてゐる(NB. I. 1. 2)。五法中の最後のものが滅することに依つて順次に前のものが滅して遂に解脱を得るといふのである。この五法の輪廻説と十二所量とは如何なる關係にあるか。この兩者間の密接なる關係が明かにならずしては、輪廻の相及び解脱を所量と觀察した點も、この派の學説としての統一を失ふことになるであらう。然るに輪廻の五法は一見したところ、所量を組織したるものとしては順序連絡を異にする爲に、他の學説の單なる借用ではなからうかとの疑惑もある。輪廻の五法と所量との間にはなる程相異が認

められるのではあるが、果して兩者は相互に關係なきものであらうか。

五法の輪廻が所量の後半と類似してゐることは一見明かである。ここに前者の苦・生・活動・過失と後者の活動・過失・再生・果・苦とを比較するに、活動・過失・苦は兩者に共通であり、前者の生と後者の再生・果とが相互に異つてゐることが知られる。だからここに再生・果と生との關係が検討されなくてはならない。再生とは輪廻とも譯される言葉であつて、正理經一・一・一九に「輪廻とは再び生れることである」と定義されてゐる。再びとは數習を意味し、生れるとは肉體・感官・意・覺・受との結合を云ふのである。故に再生とは、我が以前に占有してゐた肉體等を捨離して再び他の肉體等を取ること以外ならず、約言すれば無始なる生死の過程と云ふことになる (NBh. pp. 5-6)。生に就いては經は何等の定義も與へてゐないが、註釋に隨へば、生は身體・感官・覺の特殊なる結合の顯現を意味するから、右にいふ再生中の一つの生であると見られる。果に就いては經に「果とは活動と過失とに依つて生ぜられたるものなり」(NS. I. i. 30)と云はれてゐる。詳しく云へば、果とは言語・意・身體の活きであるところの活動と活動を起すことを特徴とし活動の因たる食欲等の過失とに依つて生じたる結果であつて、樂苦の經驗に相當する。樂苦の經驗は肉體・感官・對境・覺があるときに現はれるものであるから、果は身體等と樂苦とのこれ等一切に依つて成立すると云はれてゐる (NBh. p. 30)。従つて果は結局は一つの生であつて、因たる活動・過失より見て果と名付けられたものと云ふことが出来る。かくの如くに考ふれば、生と再生・果とは遂には同じものに歸するのであつて、生は再生中の一つの生であり、活動・過失より見れば果であると云ふことになるから、生を再生と果として表はすことも可能である。だから五法中の苦・生・活動・過失と所量中の活動・過失・再生・果・苦とは互に相應するものと見ることが出来る。次に殘され

たる五法中の邪智と所量の前半とは如何に理解せらるべきであるか。

邪智は輪廻に導くものであつて、我を以て始まり解脱に終るところの所量に於て、多くの種類を以て現はれるといはれる (NBh. p. 11)。然るにこれらの邪智は終局に於ては我の邪智に基くものであつて、非我なるものに於て「我である」とて我を捉へる我慢と云ふ痴^{キヤ}が邪智であると考へられてゐる。而してこの痴なる邪智が輪廻の種子となる。⁴⁾このことは所量の眞智に依つて解脱に到達するといふことが、結局は我の眞性^{クット}の智換言すれば我の體得^{クット}の覺證に依る解脱に外ならないと云ふ點⁶⁾と對比して考ふることに依つても理解される。然らば、そのものに關して我であるとして我を執する非我なるものは何であるか。身體・感官・意・受・覺が非我であると云はれるのである。身體等を我と執する者は、それ等の破滅を以て我の破滅となすが故に、再三身體等を取り輪廻すると考へられる (NBh. p. 336-7)。而して解脱には身體・感官存せずとも説かれる (NBh. p. 349) から、身體等の結合あることが既に痴なる邪智の存する所⁷⁾以とも見られる。それ故に、痴なる邪智の基くものが身體乃至意として所量中に數へられてゐると見ることも出来るであらう。尤も對境は經に香・味・色・觸・聲と定義せられる (N. I. 11) から、受とも云はれ得るものであり、我はまた非我を我と執することに依つて輪廻の當體となりその眞性の智に依つて解脱があるから、所量として初めに擧げられたものと思はれる。かくの如くに考ふれば、邪智は所量中の前半と密接なる關聯にあると云ふことが推察せられるであらう。

以上述ぶるところに依つて、この學派に謂ふ輪廻の五法と所量諦との緊密なる相互關係が理解せられる。輪廻の基⁸⁾因と輪廻の相及び解脱を以て所量を表はす立場は、事物を客觀的に句義として觀察せんとする勝論の其とは自ら相

異なるものと云はなくてはならない。このことは、六句義も所量たり得るが特に輪廻と解脱とに關係あるものを以て所量となすといふ先に掲げし註釋家の言葉からも明かなるところである。故に所量諦も單に勝論説のみには盡されない。かくの如きものを所量と考へたところに正理學派の獨自な見解が見られるとしても、邪智に基く輪廻の様相に關する考察はこの派に於て唐突に現はれたものではなくして、何等かその由つて來るところあるが如くに思はれる。

この點に關して示唆を與へるものはヴーツァーヤナが瑜伽の學説として引用してゐる一節である。その中に曰く「大種の創造は人の業に依るものであり、過失及び活動が業の因である」と。この一節は *in Yogānūta* と云ふ結びに依つて瑜伽の學説に屬することが示されてゐる。然しながら、現存瑜伽經及びヴィヤサの瑜伽經註釋はヴーツァーヤナの正理經註釋よりも少しく後の編纂であるから、この説を以て直ちに瑜伽經に基く瑜伽學派の説と見ることは出來ない。而も右の説は瑜伽經にもその註釋にもその儘では見出されない。恐らくは瑜伽經以前に存したる瑜伽派的學説であらうと想像されるのであるが、それはまた全然瑜伽派の説と異なるものでもない。今瑜伽派の説と對照しつつ引用文第一句に就いて檢討する。瑜伽派には神我 (*Puruṣa*) と心 (*citta*) とに對して更に第三に所見 (*dīṅya*) の世界が説かれてゐるが、これは大種 (*Bhūta*) と根 (*indriya*) とを本性とするものである。これは即ち諸原素 (*Prāṇi-tasyah*) であつて、これ等の變異は法等の制約に依ると考へられてゐる。法等は業であるから、原素が變異し活くことは、業の制約に依ると云ふことになる。而して瑜伽説に於て根が大種より成ることはウツデオータカラも認むるところであるから、諸原素は總じて大種と云ふことも出来る。かくの如くであれば、引用文第一句の大種の創造が人の業に依ると云ふのは、瑜伽經及び註釋に現はれたる右の如き思想に相應するものではなからうかと思はれる。

更に過失及び活動が業の因であるといふ第二句に就ては次の如くに考へられる。過失 (*dosā*) は正理學派的用語であるが、瑜伽派に於ても煩惱 (*Kleśa*) と同義に使用される (*YS*, *YBh.* III. 49)。煩惱の教は、ヤユービ教授の云はれる如く、純粹に瑜伽説であつて數論體系には本來は存しないものである。然しながら、瑜伽派に於ては煩惱に關する組織的敘述がない爲に、右第二句の説も陽には見出され難いのであつて、唯だ部分的敘述より推定されるに過ぎない。先づ煩惱と業との關係に就いては、瑜伽經に「業の餘力は煩惱に根さし可見 (*dr̥śya*) と不可見 (*adr̥śya*) との生に於て感受せらるべきものなり」(*YS*, II. 12) と云はれてゐる。瑜伽經註釋に隨へば善惡の業の餘力は愛欲等の煩惱より生ずるのである。而して煩惱がある場合には業の餘力は、業の異熟たる出生と壽命と經驗とに導くのであるが、煩惱の根が破壊せられたる時にはそれは滅すると考へられてゐる (*YS*, *YBh.* II. 13) 煩惱たる過失が業の因であると云ふのも恐らくはこのやうな考へに類するものではなからうか。次に活動 (*pravṛtti*) とは瑜伽派に於ては心の活き (*aittha-vṛtti*) であつて、煩惱を因とし煩惱より起るものと區別智 (*khyāti*) を對象とするものとに分たれて居り、前者は業の餘力の増長する場所たり得るものと考へられてゐる (*YS*, *YBh.* I. 2, 5)。ここに活動は煩惱を因とし、そこに於て業の餘力が増長するところのものであるとの考へが見られる。煩惱を因とする活動に於て業の餘力が増長し得るのであるから、活動は業力の増長に資するものであり、従つて活動は業の因なりとの考へに極めて近似であると云ふべきである。かくの如くに考ふるならば、過失及び活動が業の因なりとの見解も右の如き瑜伽派の學説と相應するものではなからうかと推察される。

以上述ぶるところに依つて、ブツチャヤナが瑜伽説として掲げる學説の瑜伽派の見解に對する近似性が知られ

る。而して瑜伽特有の思想と云はれる煩惱の根本概念は、既に數論瑜伽説を含んでゐる後期ウパニシャットに於て確立し輪廻の制約とされて居るのであるから、恐らく瑜伽經編纂以前に上に引用せられた如き瑜伽的學説が存したものと想像される。

次にこの瑜伽説を正理學派の見解と比較するとき、また極めてよく一致することが理解される。正理經に於ても業が身體生起の制約となることが認められ (III. II. 67)、正理經註釋も身體の生起は業の制約に依ると云つてゐる。¹²⁾ 身體のみの生起はこの派に於ては無意味であつて、身體生起には身體・感官等の集合的顯現がなくてはならない。而して根の大種所造は經の認むるところである (I. I. 12) から、前述の瑜伽説第一句も當然右の正理學説に含まれ得るものである。またこの派に於ては業は法非法なる善惡の業であり、法非法はまた活動とも云はれるから、右の考へは更に活動が生因であると云ふ點まで進められることが出来る。固より因は制約とは異なるが、積集說的系統に屬する正理學派には大種を作り出すことは云はれ得ないから、そこに原質の意味は含まれないであらう。而してこの派に謂はれる業なる活動が過失を因とする點もまた第二句と一致する。かくして生・活動・過失の關係が云はれたことになるが、生は一般的に苦とせられるから、これ等に對して更に苦を加へることも可能である。過失なる煩惱の因は上掲瑜伽説には出てゐないが、瑜伽派に於ては邪智が無明であり無明は他の煩惱を生ぜしむるものと説かれて居り (YBh. I. 8; YS. II. 4)、正理學派に於ける邪智よりして過失ありとの説に一致してゐる。この瑜伽派の説を以て上の瑜伽説にまで遡らせることは出来ないとしても、瑜伽派的に云へば過失の因は求められ得る。かくして五法が備はれば正理學派に謂ふ輪廻説となる。

かくの如くに觀察すれば、上掲瑜伽説が正理學派の説に極めてよく類似して居り、而もこの派に謂ふ輪廻の五法も瑜伽派的考へから導かれ得る如き事情にあることが理解される。而してこの瑜伽説に於て瑜伽派よりも寧ろ正理學派の用語が使用せられてゐることも亦兩學説の近似性を證するとも云へるであらう。この瑜伽説を引用せるブツチャーヤナの註釋書は經の編纂と時代を接するものと認められてゐるから、假令所量諦前半の個々に就いての見解が勝論説と大體一致する爲に勝論説の採用は否定出來ないとしても、その前半を邪智に關係せしめ更に輪廻の諸相を附加して所量全般を輪廻との關聯に於て觀察せんとするに至つた點には、恐らくはその時代に存したと察せられる右の如き瑜伽的學説の影響があつたのではなからうかと信ぜられる。

- (1) ブツチャーヤナは邪智を以て始まり苦に終るところの法 (dharma) が間斷なく轉現するときは輪廻 (Samsāra) であるといふ (NBh. p. 12)
- (2) NBh. pp. 12, 36, 314.
- (3) NS. I. i. 17, 18; NBh. p. 35.
- (4) NBh. p. 316.
- (5) 拙稿「眞智と解説」(哲學研究第二十三卷第六册)二及び三參照。
- (6) NBh. p. 69. この節に就くは Udayanarāyan Singh の次の讀方を採きよめた。 bhūtoṅki rachna meḥ karm nimitḥ hai doṣh aur pravṛiti karmo ke karṇaḥ hain. (Nyyadānyana, translated by Udayanarāyan Singh p. 32)
- (7) ここに引用せられたる學説は、現存瑜伽經及びブツチャーヤナの瑜伽經註には直接見られざるものもあり、却つて正理・勝論の學説に類似すのために、Yogānam と云ふのは如何にも不思議な語はれ (Dasgupta, History of Indian Philosophy p. 228, n. 1, 參照)。從つて註釋書 Bhaṣyāncandra の如きもの「一節を以て Vaiśeṣika (勝論) に屬するものとなしてゐる。カヴァイラージ

ユ氏は印度哲學の凡ゆる體系には瑜伽が認められてゐるが、Nyāya と Yoga との關係は更に特別であり、根本的であるとして、Yāgyra が Nyāya 學徒の意味に用ひられる數種の實例をチャイナ教の文獻より摘出してゐる。(History and Bibliography of Nyāya-Vaiśeṣika Literature, by Gopi Nāth Kavirājī. Sanskriti Bhavana Studies Vol. III)° 然しなほユ氏は yāgyra と就いて云はれるのであつて、これを以て直ちに今の主題たる yoga が nyāya であると論ずることは出来なうであらう。またチャットーバーディヤ氏も同様チャイナ文獻を引用して Yāgyra が Nātyāyika なることを論じてゐるが、尙 Vidyananda の著より yoga が Vaiśeṣika の意に用ひられる一例を出してゐる。併しこの著は後代に屬するものであるから、これを以てマーシャヤナの云々 yoga を論ずるには不充分であらうと思はれる (A peculiar Meaning of Yoga, by K. Chattōpādhyāya. JRAS. 1927 pp. 854-8)° マローロ教授は言語的根據から Yāgyra は Yoga と同一ではあり得ず、それは恐らく自在神の教を瑜伽から借りた正理學徒に對する諷刺としてチャイナの徒が用ひたものであらう。而して若し Yoga が Nātyāyika を意味するならば、マツチエョータカもこれを恐らく認めたであらうと述べてゐる (Über das ursprüngliche Yogasystem von H. Jacobi S. 31 f. 尙この著に於て今の主題たる一節が原始瑜伽體系を推定する資料として用ひられる)。こゝなる瑜伽説の一節の直前に *iti Sāṅkhyaṅgam* とて數論説が擧げられてゐるが、數論と瑜伽とを對立的に用ゐることは既に後期ウパニシャット及びマンブーハロータ等にも見受けられるものであり、またこの學説が假令正理學説と一致するにしても、Nyāya *dhastyā* よりも後の編纂と云はるゝ瑜伽經及び註より推定し得られるものであるから、有力なる積極的資料なき限り、この場合はブーツヤヤナの文字通りを信すべからう。

- (8) Yoga-sūtra II. 18; YS., YBh. IV. 2; Jacobi, Yogasystem S. 32 f.
- (9) Uddyotakara, Nyāya-vārtika (Benares 1915) p. 105.
- (10) Jacobi, Yogasystem S. 19.
- (11) Mātāyāna Upaniṣat, *śvetāśvatara up.* 等及び Jacobi, Yogasystem S. 15 f. 参照。

(12) Kamaminitā caritōpattir. ii. (NBh. pp. 274, 276)

III

次に正理學派は所量の眞智に依つて解脱を得ると主張するが、この眞智は究極に於ては我のそれに歸着する。而もそれは單なる我の眞智ではなくして我の覺證體得たる眞智でなくてはならない。かかる眞智は特殊三味の數習から生ずるといはれる (NS. IV. ii. 36)。この三味に對する雷鳴飢渴等の種々なる障礙を斥けんが爲に「森林・洞窟・砂岸に於ける瑜伽の實行が説示される」(NS. IV. ii. 41)¹⁾。かくして「私はそれを聞かなかつた」「私はそれを知らなかつた」「私の意は餘所にあつた」と世間人の云ふが如くに、三味に依つて有力なる或種の對象に打勝つことが經驗される (NBh. p. 348)。この經は意を制する瑜伽に於ける場所に關する規定であつて、後世に謂ふ所作瑜伽に屬すると云ふことが出来る。瑜伽に於ける場所の選定に就いては瑜伽經には陽には出てゐないが、既にシュヴェータターシュニヴァタラ・ウパニシャットが瑜伽の方法を説く中に「磔・火・砂塵なき清淨の平地に於て、音あり水流あり隱處ありて意に適し目に障るものなき洞窟無風の屏處に於て、瑜伽を修すべし」(II. 10)と云つてゐる。瑜伽修行に必要なかくの如き場所の選定は、その他マハーブハーラタ等²⁾にも述べられるところであつて、正理學派にも三味の障礙を拒斥せんが爲に採用されたものと思はれる。この坐處の選定はやがては坐法の整齊にまで進められなくてはならない。瑜伽經に謂ふ「瑜伽八支」中の「坐法」が即ちこれである。

この學派は右の如く三昧成就の爲に坐處を選ぶべきことを主張するが、經には更に「この〔解脱〕の爲に禁制³⁾と勸勉⁴⁾との實行によつて、また瑜伽から來るところの我に關する訓令と方便とによつて我の裝備あり」(IV. ii. 45)と説か

れてゐる。註釋に隨へば、禁制は四階級に共通的に法を成立せしむるものであり、勸勉は特殊的に法を成就する方便である。³⁾この兩者は瑜伽經に於ては瑜伽の修行方法たる八支中に攝せられて居り、瑜伽實踐に特有のものである。禁制とは、瑜伽經に依れば、不殺生と眞實を語ることに不偷と陰部なる根の禁戒を意味する梵行と對象の過失を知見して自己のものとなせざる不執着との五をいふ(II. 30)。これ等が種姓・場所・時・環境に限定せられずして普遍的なる時は大誓(mahāvratā)であると云はれるのが、四階級に共通に法を成立せしむるものと云ふ先の註釋家の言葉に相應するものであらう。勸勉^{ニヤ}に就いては瑜伽經に内外清淨と知足と飢渴・寒熱・立坐等の相違に堪ふる苦行と解脱論の念誦或は聖語^{オム}の反復たる學修と念自在神との五が數へられてゐる(II. 32)。これ等の禁制・勸勉は、數論に於ても法中に攝せられ内容分類共に瑜伽經と一致してゐるが、右の如き内容よりして要するに瑜伽的實踐修行に於ける心身の準備とも見らるべきものである。後世の正理經註釋家は禁制・勸勉の兩者を右の瑜伽經を以て解説するが、グーツヤ⁵⁾ヤナに於てもこの兩者は非法の捨と法の増長とを意味する我的準備の爲に、それはやがて我が解脱に到る適合性を得る爲に説かれるのであるから、假令右の分類と一致するとは云ひ得ないにしてもそれに類する如きものであつたであらうと察せられる。

次に瑜伽から來るところの我に關する訓令に就いて、グーツヤ⁴⁾ヤナは、これは瑜伽論から理解せらるべきであつて、苦行と呼吸の調制と感官の制御と禪定と總持とであると云つてゐる(NBh. p. 350)。これ等は瑜伽經(II. 29)に謂ふ禁制・勸勉・坐法・呼吸の調制・感官の制御・總持・禪定・三昧なる八支中に含まれる。唯だ苦行は勸勉中に入れられて一支としては出されてゐない。この瑜伽支に類するものとしては既に早くマイトラ⁴⁾ヤナ・ウパニシャットに

唯一者との冥合の實現法として、呼吸の調制・感官の制御・禪定・總持・思擇・三昧なる六支瑜伽が説かれて居り (VI. 18)、アムリタビンドウも亦同じく六支瑜伽を述べてゐる (I. 5-16)。思擇 (bhāṅga) は後の八支には省略されてゐるが、心の特別な活きに依つて外的對象を探求し冥想する過程よりして瑜伽支に數へられしものと思像される。かくの如く瑜伽修行の方法としての瑜伽の六支は早くより確立されて居り、グーツァーヤナの云ふ呼吸の調制以下の四支も右の六支中に見出すことが出来るから、これ等の瑜伽支が正理學派に於ても我が解脱に到る適合性を得る爲に採用されたものと考へられる。而もこれ等が瑜伽的學說に屬することは瑜伽論から理解せらるべしとの彼の言葉より明かである。従つて苦行等の五は六支瑜伽に倣つて五支瑜伽と云ふことも出来る。

これ等五支瑜伽は八支に比すれば、三昧・禁制・勸勉・坐法を缺いでゐる。然しながら正理學派では、三昧は既に眞智生起の所に述べられ、禁制・勸勉も私の準備の爲として五支と併説されてゐること前述の通りである。而して五支中の苦行は勸勉中に含まれ、また正理經に謂ふ坐處の選定も進んでは、坐法の規定に及ぶものと云ひ得られぬでもない。若しかゝる推究が許されるならば、その當時瑜伽の八支に略ぼ同等なるものが成立してゐたとの想像も可能であり、また正理學派はそのやうな瑜伽説から採用したものであらうと見ることも出来る。

次に方便とはグーツァーヤナは瑜伽行の規定であると云つてゐるが、グーチャスパテイ・ミシュラの註釋⁷⁾から知られるが如く、それは恐らく心の集中とか食物の種類等とかに關する詳細なる規定を指すのであつて、瑜伽的修行法として當時實修されてゐたのであらうと思はれる。

以上論述するところに依つて、我々は正理學派が瑜伽の實踐的修行方法を採用してゐることを知り得る。而も三昧

所生の眞智を説く點が既に瑜伽派的學說だと云はなくてはならない。瑜伽の八支と略、同等なりと見られたこの派の實踐法は、要するに解脱に對する我の適合性を得んが爲であり、それは究極に於ては我意の合たる三昧より生ずる眞智に導くものである。眞智が生ずれば邪智は滅して解脱となる。この點は瑜伽派の見解と相應するものと見られる。

瑜伽經 (II. 28) は、瑜伽支に隨順することに依つて不淨が滅すれば智の光は區別智に達すると云つてゐるが、區別智は正智であり苦を捨する捨方便であり解脱への道であると考へられてゐる。だから正理學派が三昧所生の眞智を説き、瑜伽の實踐修行法を採用する點が、瑜伽派の見解に屬することは明かである。勿論、勝論と雖も瑜伽を否定するものではない。勝論經にも、意が我に住するとき、その意の活動はなく、身體の苦は存せず、これ即ち瑜伽なり (I. II. 16) と説かれてゐる。樂は苦となるが故に苦は樂も含んでゐる理で苦樂は欲瞋を起し、欲瞋は輪廻の根本である。而して苦樂は、我・感官・意・對境の接觸より生ずる (VS. V. II. 15) から、意を制すれば苦樂は起らず、輪廻の根本たる欲瞋も滅する。即ち意を制する瑜伽に依つて解脱するのである。然しながら瑜伽に基く眞智の生起は陽には出てゐない。この點は瑜伽的實踐が必ず豫想し而も何等かの意味に於て邪智或は無智に基くと考へられるところの輪廻の説が、勝論に於ては詳しく敘述されてゐないと云ふ點と關聯するものであつて、この派が元來六句義研究を主とし、六句義の眞智に依つて至善即ち解脱に至る (VS. I. I. 14) を以てその根本的立場とすることに起因するものと考へられる。また勝論經は勸勉をも説くが (VI. II. 9), それは勝論が自己の學說を法を以て包括し (VS. I. I. 1) この法を至善即ち解脱となる方面と昇天 (abhyudaya) に至る方面とに分つ中の後者に關係するものである。勸勉は單に昇天の果報を得るに過ぎず、瑜伽派に於けるが如く、それと眞智或は解脱との關係は明かには云はれてゐない。かくの

如く勝論も瑜伽を説いてゐるにも拘らず、その瑜伽派的色彩は稀薄である。これに比して、勝論を先驅とする正理學派に於ては、瑜伽派的學説がより多く現はれてゐると云はなくてはならない。部分的に勝論の見解を受継いだにも拘らず、正理學派はそれと立場を異にする爲により多く瑜伽説を取入れるに至つたものであらう。この學派が所量を句義とせず、輪廻の相に關係せしめて輪廻説を立てるところに、既にその輪廻説に對する實踐が要求されてゐる。前節論述せるところが即ちこの輪廻説に當る理である。かくの如く勝論より變化して來てゐることは、正理學派が論理派と稱せらるるにも拘らず、單に所謂知識道 (*jñāna-mārga*) のみに終始しなかつたことを現はすものと云ふべきであらう。

- (1) *idam na sūtram kiñ tu Bhāṣyamīti kecit* (NSVr. p. 456) 及び *idam Bhāṣyamīti kecit* (NSViv. p. 294) の如く *idam Bhāṣya* と云ふ語が、今はパーチャマンチャと譯して總となす [Nyāyanamājah (Kashi S. S. No. 106, Part 1), Gotamasitrapāṭhaḥ p. 24]
- (2) *Mahābhārata Śāntiparva* 303, 21 f.
- (3) *NBh.* p. 349; *Vācaspatiṅīya, Nyāya-vārtika-tātparyatīka* (Benares 1925) p. 667.
- (4) *Gauḍapāda, Saṁkhyakārikā-Bhāṣya* XXIII.
- (5) 例へば *Vī, yanātha* (NSVr. p. 459) 及び *Radhāmohana* (NSViv. p. 295) の如く。
- (6) *NBh.* p. 349-50; *Vī, yanātha, NSVr.* p. 459.
- (7) *Vācaspatiṅīya, NVTT.* p. 667. 尚かゝる規定は總して *Mahābhārata Śāntiparva*, 300, 43 以下等參照。
- (8) *YS.*, *YBh.* II. 26-8. 又た *idam* 瑜伽經 II・二八を *Vī, yanātha, NSVr.* p. 459. 及び *Radhāmohana, NSViv.* p. 296 に引用され、正理經四・二四五の解釋に用ひられたることも兩學説の類似の結果と考へられる。

(9) 宇井、印度哲學研究(第三)五八二頁以下參照。

四

以上論述するところに依つて、正理學派が勝論に比しより多く瑜伽的實踐修行法を採用してゐることが理解されるのであるが、この派は更に自在神(Iyāra)をも認容する。この點も亦勝論とは異つてゐる。勝論經は自在神のことを云はないし、またこの經に表はれてゐるが如き原始勝論說にも自在神を容れる餘地の存しないこと既に認められてゐる如くである。プラシャस्ताパダが勝論派に於て最初に自在神を説いたと云はれること既述の通りであるが、これを以て直ちに原始勝論が自在神を認めし證據となすことは躊躇される。然るに正理經は「自在神は因なり、人の作業の無果なるを見るが故に」「然らず、人の作業なくんば果生ぜざるが故に」「其の自在神」に依つて誘起せらるるが故に「反對説は」理由にあらず」(NS. IV. i. 19-21)とて自在神に關説してゐる。これら三經中何れがこの派の定説なりやに關しては註釋者間に異論がある。それはこれ等三經が、ブーツァーヤナの註釋に於ては「これより更に諸論師の(Pravādanakāṇḍa)見解が説せられる」と云ふ文を以て始められる諸論項の第二に屬し、而も最初の經前に「茲に他は曰く」が附せられてゐる事情に基くものと思はれる。⁴⁾この註釋の言葉に隨ふ限り自在神に關する右の所説は他派の見解と見られるが、註釋は決してこの見解を否定してはゐない。而も否定せられざる見解は承認せられたものと看做すのが、學說に對するブーツァーヤナの態度である(NBh. p. 19)。⁴⁾だから十九經及び二十一經の云ふ自在神說がこの派にも認容せられてゐると云ふことが出来る。然らば自在神とは如何なるものであるか。

前述の如く、人の作業の無果なるを見るが故に自在神は因であると云はれてゐる。註釋はこの意味を次の如くに解

する。人は或ものを得ようと望んでも必ずしも望む結果を得るとは限らない。だから人がその作業の果を得るには何等か他に依據するところがなくてはならない。その依據たるところが自在神である。だから自在神は因である (NBh. IV. i. 19) また經は果の生起が自在神に依つて誘起されるといふ。即ち自在神は人の努力を攝取する。結果の爲に人が努力しつゝあるとき、自在神は彼の爲に結果を完成せしむるのである。若し自在神が果を完成せしめないならば、人の作業は無果に終る (NBh. IV. i. 21)。自在神に就いて經及び註釋は右の如くに説いてゐる。即ち人の作業はそれ自身では果を完成する能力がないとされるから、作業が果を結ぶ爲には作業を助勢し果を完成せしむる如き何等かの力が他に求められなくてはならない。かかる能力者の意味に於て因たるものが自在神である。

更に註釋に隨へば、自在神は徳に特徴づけられた異なる我 (ātmanā) である。それは我に類似するが故に他の類似は不可能であり、非法・邪智・放逸を離れ、法・智・三昧の具有に依つて特徴づけられた異なる我である (NBh. IV. i. 21)。或は覺を離れては自在神存在の證相たる如何なる法 (性質) も不可能であり、^{アジゼ}聖教よりして自在神は見者・覺者・一切智者 (sarvajñā) であると知られるとも云はれてゐる (NBh. IV. i. 21)。ここに自在神が異なる我と表はされてゐるのは注意すべき點と思はれる。この派に於て所量諦の最初に擧げられる我は欲・願・勤勇・樂・苦知をその存在の證相とするものである (NS. I. i. 10) が、自在神はかかる我と全然異なるものではなくして異なる我即ち特殊なる我である。若し欲・願等の同じ證相を有すれば特殊我とは云ひ得ないから、何等か特殊なる徳がなくてはならない。だから法智三昧を具有すると云はれる。法・非法なる業は我に備はるが自在神は法のみである。ここに想起されるのは、前節既に述べしところの解脱への適合性を得る爲の我的準備が非法の捨と法の増長と云はれし點である。非

法の捨と法の増長たる私の準備は私の純化ともいへる。⁵⁾法が増長し我が純化されるのである。法のみを具有する自在神の特殊我たる所以もこの點に存するのではないかと考へられる。智は邪智に對して云はれてゐるからこの派に謂ふところの眞智と解されるが、眞智は眞性の體得であり私の覺證に外ならない。三昧も亦眞智生起の爲に説かれる我・意の合であること既に述べしところである。然しながら法の増長も三昧も共に私の覺證眞性の體得即ち眞智へ至るものであるから、智は特に重要視さるべきである。だから特殊我たる自在神が聖教に基いて見者・覺者・一切智者といはれる。自在神存在の證相とされてゐる覺も、單なる覺は前述の如く私の證相であるから、ウツデオータカラが云ふ如く、過現未の一切を對象とする現量であり常住である覺(NV. p. 467)にまで至らなくてはならない。即ち自在神は一切智者である。自在神が特殊我として右の如き特徴を以て語られてゐる點には、グーツァーヤナが他の箇所にて我は一切のもの見者・食(經驗)者であり、一切智者であり、一切の領納者であると云つてゐること(NBh. p. 26)も併せ考へらるべきであらう。

更に註釋は自在神には法と三昧との果たる微細等なる八自在があると云つてゐる(NBh. IV. i. 21)。八自在とは瑜伽派に謂ふところの瑜伽行者に備はる八種の超自然力であつて數論派にも説かれて居り、「金七十論」の言葉で以てすれば、微細・輕妙・徧滿・至得如所意得・世間之本主・隨欲塵一時能用・不繫屬他・隨意住の自在である。また自在神の法は彼の思惟(Saṃkalpa)に隨ひ、各個人我に存する法・非法の積集と地等の大種とを活動せしむると云はれる(NBh. IV. i. 21)。即ち自在神は前述の如く法・非法なる業を活かしめ果を結ばしむる能力を有するのみならず、大種を活動せしむるものである。従つて業が身體生起の因であると云ふ場合にもかくの如き力を有する自在神が

認められなくてはならない。

正理學派に謂ふところの自在神は以上の如くに理解されるが、この派は自在神を認容する餘地のないと云はるる勝論説の繼承であり、而も註釋の言明するが如く自在神を説く諸經が他の諸論師の見解に屬するとすれば、假令この見解がこの學派に承認されるとしても、何等か他に由つて來るところがなくてはならない。それはヤコービ教授も云はれる如く恐らく瑜伽に由來するものと想像される。瑜伽派に於ても原素が變異し活くのは法等に依ること前述の通りである。然しながら瑜伽經にも云ふ如く、法等は自性即ち原素の能働者ではない。法等は農夫が水の防柵を斷つて牧草地に水を流入せしむるが如く、單に非法を除くのみで自性を働かしむる力を持たない(YS, YBh. IV. 3)。人の業に依る大種の生起を説く場合にも、それが瑜伽派的定説であれば、業自身が大種生起の能働者たり得ないこと、正理學派が身體生起の因たる業を説く場合に業に大種を働かしむる能力の認められないと同様である。かくの如く法等なる業に就いての見解は兩派に於て一致してゐる。従つて正理學派に業を活動せしむる力ある自在神が認められると同じく、瑜伽派に於ても法等の業をして大種を生起せしむる能働者がなくてはならない。それは恐らく瑜伽經註釋(12)が唯一者のみに歸せられる如き自在力として規定してゐる自在神であらうと考へられる。この點は瑜伽派が元來實踐的觀法の對象たる自在神を重視する爲に陽には説かれてゐないが、かかる能働者なくしては諸自性の變異が能働者たらざる業に依るとの瑜伽派の説は成立し得ない。而も業は人即ち神我に屬するから業をして大種を生起せしむる能働者は神我の力以上でなくてはならない。かくの如き能働者が唯一自在者とされるのは自然である。

またブーツァーヤナが自在神を特殊我と云ふのは瑜伽經(12)が特殊神我としての自在神を説くのと態度を同じ

くする。自在神は神我と全く別のものではなくして、神我に於て認められる智及び力の程度の段階の最終に位置する如き特殊な従つてまた唯一なる神我である。従つて神我には差別的段階が認められるから、數論に謂ふ一様性の神我に於ては右の自在神説は成立たない。ブーツァーヤナが瑜伽説として引用するところの神我は各自の徳に特徴づけられると云ふ差別的な神我觀に於て始めてこの事が云ひ得られる。即ち正理經註釋に現はれたる如き原始瑜伽説の基礎に於て始めて特殊神我としての自在神説が主張されるのである。

更に瑜伽派は標準的數論教學に説示されない一切智性或は一切智者なる言葉を以て自在神を表はす。一切智は絶えず増大する智の系列の最後の段階を示すものであり、ここに自在神の特殊我たる所以がある。この點は正理經註釋に於て法智三昧を具有する自在神が結局は一切智者であつた點に相應する。法・智に就いても瑜伽經註釋には法と智との教示に依つて自在神が神我を輪廻より救ふことが説かれてゐる (YBh. I. 25)。

自在神の具有する八自在が瑜伽派に説かれること既述の通りであつて、これは元來瑜伽的學説に屬するものである (YBh. III. 44)。瑜伽派が自在力と規定する自在神は當然これを具有すると考へられる。

かくの如く正理學派が承認する自在神説は、瑜伽派の其と多くの點に於て一致しそれと同類の見解と見られるから、恐らく瑜伽派的な學説に由來すると察せられ、従つて前述の如く自在神を説く諸經が瑜伽に歸せられてゐるのも敢へて適當の推究でないことが理解される。

(1) 宇井、印度哲學研究 (第三) 五九〇頁以下及び本稿一の(4)參照。

(2) この派の自在神に關しては Jacobi, Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern. 參照。

- (3) NBh. pp. 288, 290.
- (4) ウッディエョータカラは正理經四・一・十四の直前に於て「これより更に諸論師の見解を述べるが、その中或ものは遮遣せられ或ものは認容せらる」とて、他の諸見解中自派の定説として認めらるゝものがあることを示してゐる (NV. p. 454)。
- (5) ātmasaṅskāra は要するに我の純化を意味するものといつて、これはラーマ・ハーモーンがこの言葉を我の清淨 (ātma-śuddhi) と解釋はしてゐる點からも理解し得る (NSViv. p. 296)。
- (6) 上記二點については NBh. pp. 293-4. 及び NBh. pp. 279-80. 参照。
- (7) Jacobi, Yogasystem S. 38 Anm. 1; Jacobi, Entwicklung der Gottesidee S. 50 f.
- (8) Vgl. Jacobi, Yogasystem S. 39 f. 及び 174 頁に於て瑜伽説の前述の itī yogānam 中を説かれてゐる (NBh. p. 69)。

五

以上述ぶるところに依つて、正理學派が句義ならずして輪廻に關係深いものを所量として選び、瑜伽的實踐修行法を採用し、また自在神を認容すると云ふ諸點に於て、瑜伽的學說の影響が看取されるのである。然しこれ等の諸點は各々獨立的に考へられるものではなくして相互に密接な關聯を持つてゐる。所量を輪廻の相と見る點には、それを解脱する爲に何等かの實踐が考へらるべきであつて、それがこの學派に謂ふところの瑜伽的修行法である。またかかる修行法には輪廻觀が豫想され前提されてゐるとも云ふことが出来る。輪廻觀に立つて實踐修行法を説くところにはまた必ず解脱が云はれなくてはならない。この學派の自在神説はかかる解脱に關係するものと思はれる。自在神が非法と邪智と放逸との捨に依つて、また法と智と三昧との具有に依つて特徴づけられた特殊我であること前述の通りである。而して非法を捨し法を増長し我を純化することは我の解脱への適合性を得る所以であり、三昧は眞智生起の爲に説か

れ、眞智に依る邪智の滅に於て解脱があることも亦既に述べしところである。かくして法・智・三昧共に解脱に不可欠のものとなふべく、従つて法智三昧に特徴づけられた特殊我としての自在神を解脱と結付けることも可能である。この學派の解脱は眞性の體得我の體得言換へれば我そのものと成ることに外ならないが、かくの如き我は欲瞋等を證相とする我とは云ひ得ないから、我であるにしても特殊我と云ふべく従つて自在神と云はれるのも亦自然だと考へられる。瑜伽派に於て特殊神我たる自在神が常に解脱せる者と云はれるのも同様の見解に基くものと思はれる。かくの如く正理學派の説く自在神は解脱に關するもの、否むしろ解脱者とすら云ひ得る一面の存することは否定し得ない。經は簡潔なる爲にこの點を明かにしてゐないとしても、少くともブーツァーヤナに於ては上に述べる所よりして自在神を解脱と同一化せんとする傾向が現はれてゐる。だから彼は自在神を通達者に類似すると云ふのである。通達者は法の體得者であり眞性の體得者であつて、要するに我の體得者としての解脱者であること、彼の著正理經註の所述より明かなるところである。

かくの如くに考ふれば、瑜伽的學說の影響と見られる點は要するに輪廻と瑜伽的修行法と解脱とに關する説に存すると云ふことが出来る。そしてこれ等はこの學派が自己の學說を量・所量の二諦に攝する仕方に隨へば、總じて所量諦の方面に屬するものとも云つてよ。

然しながらこの派の學說は右の所量諦に關するもののみには盡きずして、量の方面に於ける論理説が更にその重要なる要素を構成して居り、正理學派と呼べるゝ所以もこの點にある。論理説は從來の其の繼承集成と云はれるが、輪廻解脱に關する説と唯だ單に併説されてゐるのではない。少くとも正理經註に於ては正理學は從來の論理説そのまま

はされないのである。正理學は「我に關する學」を含むものと考へられてゐる。正理學は我に關する學と合して言はば廣義の正理學となる。³⁾註はカーウティルヤの言葉を用ひてこれをアーンヌイクシキーと云つてゐる。⁴⁾そして註には我に關する學に於ては眞智は我等の⁵⁾其であり、至善に達することは解脱を得ることであると述べられてゐる。我等とは我・身體等の所量を指すのである。これ等の眞智に依つて解脱を得るのであるが、このことは所量の眞智は結局我のそれであるから我の體得たる解脱に歸着する。だから我に關する學は我の解脱を説くものとも云へる。而も我の解脱は輪廻觀の上に立つ瑜伽的修行法に依つて得られると云ふのがこの派の見解である。従つて我に關する學には輪廻觀と瑜伽的修行法及び解脱に關する説とが凡て含まれるとさへも云ふことが出来るであらう。而して瑜伽説の影響が看取されたのも、この我に關する學に含まれるやうな諸説に於てであつた。かく考ふれば、我の學も亦所量諦の方面に屬するものと云ふべく、正理學がかかる學を含むことは、この派が前述の如き所量諦を説く以上從來の論理説のみを以て満足し得なかつたことを現はすものである。論證學たる正理學が所量諦と關係して、即ち究極に於ては我の解脱との關聯に於て考究さるべき状態になつたのである。従つて、我の學を含む正理學即ちアーンヌイクシキーは、先づ通達者よりの教示があり次に正理の活きによるそれに就いての觀察考究があり、更に瑜伽實踐に依る體得がある⁶⁾と云ふ構造の學と考へられて居り、單なる正理學を以ては盡され得ないのである。

かくして瑜伽説の影響と考へらるる諸點は我の學中に含まれ、我の學は更に正理學と合して廣義の正理學となると云ふ組織が理解される。かくの如くであれば、この學派が從來の論理説を集成し勝論説を繼承して、一派を形成したと云ふ場合には、その學說組織の上に於て瑜伽的學說が重要な役割を演じたと見るも、敢へて過當の推究ではな

ぶつと思はれる。

- (1) Vyāsa, *Yogasūtrabhasya* I. 24.
- (2) この點に就いて拙稿「正理學派に於ける聖言量の意義」(關西學院法文學部研究年誌第四輯)三及び四參照。
- (3) *NBh.* pp. 5, 9.
- (4) *Ānvikṣiki* に就くは *Kautilyām Arthaśāstram* (Triv. S. S.) pp. 26-7 參照。
- (5) 「眞智と解説」の五參照。