

哲學研究

第四百一號

第三十五卷
第三冊

印度に於ける論證學の性格

松尾義海

ここに論證學といふのはニヤーヤ・キディヤー (nyāya-kīṭi) 正理學) 或はニヤーヤ・シャーストラ (nyāya-śāstra 正理論) に當てたものであるが、この二つの原語は全く同じ意味に用ひられてゐる。これ等特に「論證學」といふのは、正理學或は正理論では、論證といふことが中心になつてゐるし、また「正理」と譯される原語のニヤーヤも論證といふ意味をもつてゐるからである。論理學派ともいはれる正理學派の經典「正理經」には、ここにいふ「論證學」の原語は用ひられてないし、従つてこの學についての説明をも出てない。この經に對する註釋書、即ち紀元第四世紀後半頃の成立と見られてゐるヴーツァーヤナ (Vātsyāyana) のニヤーヤ・バーシヤ (Nyāya-bhāṣya) にあつて、この論證學が説かれ、その後この註釋書に對する諸複註や、また經に對する後代の註釋において論證學が解説されてゐる。これ等の文獻によつて、論證學がどのやうな性格のものであるかを明かにしようといふのが、この論項の趣旨である。

まづニヤイヤ・ギデイヤー或はニヤイヤ・シャーストラといふときの、ニヤイヤとは何を意味するのであらうか。バーシヤはこれについて「ニヤイヤ」とは「諸の量 (Pramāṇa)」によつて對象を探究することである」といふ。量とは正しい知識を得る道具或は正知の因で、知源ともいはれるのであるが、それがここでは複數になつてゐるから、ニヤイヤにおける量は單一のものではない。いくつの量を認めるかは學派によつて異なるが、正理學派が認めてゐる量は、現量・比量・譬喩量及び聖言量である。だから複數でいはれてゐる量は、ニヤイヤ・ギデイヤーでは現量などの四つの量を指すわけで、これ等の四つの量によつて對象を探究することがニヤイヤだといふことになる。バーシヤは續いてニヤイヤについて次のやうに述べてゐる。ニヤイヤとは現量と聖言量とに依存した比量で、これはアンギークシャー (anvikṣā) ともいはれる。アンギークシャーは現量と聖言量とによつて探究されたものを「後に探究すること」(anvikṣā) であつて、この後に探究することによつて活く學がアンギークシキー (anvikṣikī) といはれる。このアンギークシキーが「正理學」或は「正理論」と名づけられるのである (NBh. p. 5)。このバーシヤの言葉からすれば、ニヤイヤ即ち「正理」は現量と聖言量とに依存した比量であるから、ニヤイヤとは要するに「比量」だといふことになる。しかしニヤイヤは、諸の量によつて對象を探究することといはれるから、比量だといつてもこの比量の中には、現量などの四つの量が含まれてゐなければならぬ。ウデイヨータカラ (Udayotakara) がバーシヤのこのところを註釋するにあつて、一つ一つの量が對象を限定する因として活くのはニヤイヤではなく、諸の量が集合的に活くとき、これがニヤイヤである、といつてゐるのは至當だと思はれる。だからニヤイヤは要するに、諸の量が集合的に活く比量だといふことになる。しかし諸量が集合的に活く比量とはいかなるものであらうか。バーシヤには「正理」に關する次のやうな文句が出てゐる。「主張と反主張とが正理の活きである」(NBh. p. 5)「考慮 (vinar-ga) とは主張と反主張とを明かにして正理を起さしめるものである」(NBh. p. 63)。或はまたバーシヤは、正理の活きは「實例」(dṛṣṭānta) を所依とするもので、他の主張を斥けるのは、實例に矛盾することによつていはれねば

ならない、ともいふ (NBh. p. 6)。だから「正理」は、實例を所依として主張と反主張として活かすことがわかる。しかし主張と反主張とは、正しく行はれるためには、宗・因・喻・合・結の五支論證形式を備へなければならぬ。正理はだから五支による論證比量である。諸の量が集合的に活かす比量とは、このやうな五支論證比量に外ならない。比量において、諸の量がどのやうに集合的に活かすかは、次にあげるパーシャの文句から理解されるであらう。「これ等〔五支論式〕の中には量の和合 (pramāṇa-samavāya) がある。宗は聖言量、因は比量、喻は現量、合は譬喩量であつて、これ等のすべてが一つの目的のために和合してゐるとき、その能力を示すものが結である。だからこれが最高の正理である」(NBh. p. 6)。諸の量がこのやうに集合的に活かすところの五支論證比量が「正理」といはれるものである。だから諸の量によつて對象を探究することを正理といふときの「諸の量」は、ヴーチャスパティミシュラ (Vṛcīcāspatīṅgīya, ウディョータカラの註釋者) がいふ如く、現量などの量を根本とした「宗」等の五支でなければならぬ⁵⁰。

以上述べるところによつて、ニヤイヤ即ち「正理」とは、諸の量が集合的に活かすところの五支論證比量であることが理解された。しかしながら、この五支論證も比量であり、その中に活かしてゐる四つの量にもまた比量が含まれてゐる。この二つの比量はどのやうな關係にあるものであらうか。正理經は一方において比量に關して、有前 (pūrvavāt) 有餘 (śeṣavāt) 及び共見 (sāmānyakodriṣṭi) とする「三種の比量」を説き (NS. I. i. 5) ながら、他のところでは、五支論式の各支について簡單な定義を與へてゐる (NS. I. i. 32-39) から、「三種の比量」と五支による論證比量とは、一應區別されたものと見なければならぬ。經に「三種の比量」の第一は現在から過去への比量、第二は現在から未來への比量、第三は現在から現在への比量として理解されるが、それは比量の對象が三時の形式に配當されるからで、比量はまた因果を中心としてこれを三種に分つこともできる。即ち因果を中心として、因から果への比量と、その逆の比量と、因果以外の一般に認められる不離の關係に基いた一から他への比量とが考へられ

る。經の三種に對して、諸の註釋者は多くは後者の立場をとつてゐるやうである。しかしこのやうな「三種の比量」においては、本來現見であるがたまたま非現見であるものの比量か、或は本來現見できないものの比量か、といふ區別が明かにされてない。従つて「喩」(實例)に基いて比量するといふ點の考察も缺けてゐる。これはおそらく「勝論經」に説かれてゐるやうな比量に由來するものではなからうかと思はれる。勝論經にいふ比量は、因果・合・和合(本來不雜に結びつてゐる關係)などと云ふ「句義」(padārtha)の關係に基いた比量⁵⁾、事物の實在關係を基として直接に一から他へ推知する比量である。勝論經において「比量知」を意味するラーインギカ (Jainīka) と云ふ言葉そのものが、既にこのことを示してゐるともいへよう。ラーインギカはリンガ (linga 證相) によつて得られる知を意味するが、リンガは例へば「徳」(guṇa 性質) 句義などのやうに「實」(dravya 實體) 句義を表す徴表のことで、もともと句義に因んだ言葉であり、これが事物の實在關係に基いて、比量の因(媒概念にあたる)として活くのである。だからそれは「喩」(實例)との共通性(同法)と差別性(異法)とによつて、提案(所立)を論證(能立)するといふ機能をもつた正理經のヘートツ (Heitu. 論式の第二因支) とは趣を異にするものといへるであらう⁶⁾。正理學派でもリンガを「因」支の意味に用ひてはゐるが、正式の言葉としてはヘートツである。このやうに勝論經の比量は、「句義」の關係を根據として直接に一から他へ比量するから、「喩」に對する同法・異法の關係が、論證形式に組織されるほど表面に現はれてこない。勝論經の論理説が勝れてゐるといはれるにもかゝらず、經に五支論式が説かれてない所以も、このやうな點にあるのではなからうか。比量を三種に分つことは正理經以前にも行はれてゐたもので、正理經の三種もそれを繼承したものはあるが、比量そのものの性格は勝論經的な比量だと思はれる。この性格は「三種の比量」に對するパーシヤの解釋にも見られるが、しかしパーシヤには更に、論式に組織され得るやうな比量過程についての反省が出てゐる⁸⁾。だからパーシヤにおいては、句義説に基く勝論經的な比量から論證を主とする正理への過渡期を示すところが見られるわけである。パーシヤは經の五支を解釋するところで、「宗」等は sadhaka-

valya (提案を論證すべき陳述を意味する)の部分である、と云つてゐるが、この sadhnavalya がパーシヤによれば「最高の正理」にあたる。だからパーシヤも「最高の正理」を單なる「三種の比量」から區別してゐたものと見ることができよう。かく區別されたときの「三種の比量」は勝論經的な比量で、後に述べるところからも分るやうに、この比量が五支論證比量中の比量にあたる。このやうに「三種の比量」と「最高の正理」とが區別されたことが、後に自己のための比量(自比量)と他のための比量(他比量)との區別を生ずる所以となつたものであらう。比量を自比と他比とに分けることは、勝論經にも正理經にもないことで、この系統ではプラシヤスタバダ(Prasastapada)が説いてゐるが、これは自比・他比を區別した陳那の影響だといはれる。しかしパーシヤは前にもいつた如く、「三種の比量」を註釋するとき、論式に組織され得るやうな比量過程を説いてゐるから、三種の比量と五支論證比量とは本質的には區別され得ないことが分つてゐたであらう。比量の本質からいへば、「三種の比量」はすべて同一に歸着し、いづれも論式で表はされ得るものでなければならぬこと、ウデオータカラが三種を註釋するとき、このやうな結果に導いてゐることからも明かである。だから比量を三種に分けることも、自比としての三種の比量と他比としての五支論證比量とを分けることも、比量そのものの本質からする區別とはいへない。ただ自比は自己の了解のためであつて、必ずしも言語的表現を要しないのに反して、他比は必ず言語をもつて論式に言詮はされねばならない。それでは言語的に言詮はされた五支論證比量とは如何なる性格のものであらうか。諸の量が和合してゐる「正理」を理解するには、この點を明かにしなければならぬ。

- (1) Nyāya-bhāṣya, An. S. S., p. 5, 本文に H.Nh. の略記を用ゐる。
- (2) Uddyotakara, Nyāya-vārtika, Chowkhamba S. S., p. 13, 以下 NV. と略記する。
- (3) Vācaspatinīya, Nyāya-vārtika-tūparyāyika, Kashi S. S., p. 42, 以下 NV.T. と略記する。
- (4) 拙稿「印度論理學に於ける三種の比量の變遷」(哲學研究第三百十四號)参照。
- (5) Vācasika-sūtra III, 1. 9; IX, 11. 1, 宇井伯壽著「印度哲學研究」第一、三〇六頁以下参照。

- (6) Vaiśeṣika-sūtra IX. ii. 1; N. 1. 3.
 (7) 因 (Hetu) について正理經は「因とは喩との同法によつて所立を能立するものである」「同じく異法から」(NS. I. 1. 34, 35)と定義する。
 (8) 拙著「印度論理學の構造」九一九二頁参照。
 (9) Keith, Indian logic and atomism, pp. 106-7.
 (10) ウディョータカラの三種の比量解釋 (NT., pp. 46-52) については前註(4)の拙稿参照。

二

論證學即ち正理學における「正理」といふのは、現量などの四つつの量が和合してゐる五支論證比量であることが、以上述べるところによつて明かになつた。五支論證比量とはいふまでもなく宗・因・喩・合・結の五支からなる。各支についての説明は省略するが、論式的性格を知るために、次にパーシヤに出てゐる實例を擧げる。宗、聲は無常なるべし。因、生法性なるが故に。喩、生法性なる瓶等の實體は無常なり(同喩)不生法性なる我等の實體は經驗上常住なりと知らる(異喩)。合、かくの如く聲は生法性なり、かくの如く聲は不生法性ならず。結、故に生法性なるが故に聲は無常なり。

形式論理學でいへば、宗・因・喩は順次に結論・小前提・大前提にあたり、合は因に結は宗に同じものであるから、合と結或は宗と因のいづれか二支は不用のもので、特に喩が大前提の性格をもてば、これ等の二支は確かに贅物にちがひない。また形式論理的に見れば、この五支による比量は、演繹法でも歸納法でもなく比論法であつて、換質換位も心得てゐないからその結論は蓋然性以上の確實性をもたないともいへよう。しかし五支論證形式は、形式論理的な立場から決定されたものでもなく、従つてまたその確實性(量性 *pramāṇya*, *pramāṇatva*)といふことも、この立場から考へられてゐるわけではない。五支論式は「他比量」即ち他に理解させるための比量であつて、自己の見

解を他に向つて論證するために用ひられたものである。だからこの比量には、論證する「立者」と、これに對する「敵者」とがなければならぬ。立者は論證さるべき命題、例へば「聲は無常なるべし」といふ「宗」を、先づ最初に敵者に對して與へるのが自然である。これに對して敵者は何故かといふ疑問を起す。この疑問は對して「宗」を論證することのできる理由（能立性）が「生法性なるが故に」といふ「因」の形で提出される。生法性といふ「法」（性質）は、それ自ら獨立に考へられるのではなく、聲といふ「有法」（性質をもつもの）の「法」として聲に屬するものである。「法」は賓辭に「有法」は主辭にあたるものではあるが、有法・法の關係においては、「法」を抽象して考へることがない。だからこのやうな「法」が、ここでは「宗」を論證成立せしむる理由として「有法」からとり出されても、「從格」によつて理由であることを示すのみで、命題としては言論はされてない。このやうに論證せしむる理由が能立性として與へられると、何故にそれは能立性であるか、如何にしてそれは論證さるべき法（所立の法）を、即ち聲の無常性を論證することのできる理由となり得るか、といふことが當然問題になつてくる。そこでこの問ひに對して、「生法性なる瓶等の實體は無常なり」といふ「喩」が、所立の法を論證成立せしむる實例として與へられる。これによつて、生法性である瓶などが無常であること、言ひかへれば、瓶などの「有法」における無常性と生法性との二つの「法」が論證されるものと論證するものとの關係にあることは明かであるとしても、生法性である聲といふ「有法」において、これ等の二つの「法」の關係が明かにされなくては、「宗」は成立し得ない。従つてこのやうな「喩」だけでは、敵者の疑問は除かれぬわけであるから、ここに「かくの如く聲は生法性なり」といふ「合」が提出される。この場合の聲の生法性は、瓶の生法性の如く、生法性で無常であることが知られた上での生法性である。このやうな複雑な比量過程は、「有法」から「法」を抽象せず、従つて法と法との普遍的關係に據らずして、「喩」の「有法」から「宗」の「有法」へ推論するためである。かくして最初の「宗」が確定するから、確定した「宗」が「結」として「故に生法性なるが故に聲は無常なり」といふ形で示される。正理經に「結」支は「因を詮示

して「宗を再び立言するもの」といはれてゐる (Ns. I. i. 39) やうに、「生法性なるが故に」といふ「因」が「結」の中には再び示されてゐる。形式論理的には「結」も「合」と同じく不用のもので、これに特別の機能を與へることは困難であらう。しかしここでは、敵者に向つての論證であるから、最初の「宗」は敵者にとつては論證された結論ではない。「宗」は「因」の論據によつて確定されるが、しかし確定されるには更に「喩」及び「合」によらねばならない。だから「因を詮示して」「宗」を再び言ふのは、因・喩・合によつて「宗」が確定されたことを表はすものである。パーシヤは、所立における矛盾した結果を否定することが「結」支の目的だといつてゐる。以上の説明からも分るやうに、五支論證形式は、立者と敵者との問答過程における立者側の答辯のみが表示されたやうな形をとつてゐるもので、この點は五支論式が元來論證方法に由來することを現はしてゐるとも見られよう。五支は形式論理的に決定されたものではなく、敵者に對する論證過程において考へられたものである。またこの五支論式は、喩の「有法」によつて宗の「有法」を成立せしめるといふ、「有法」から「有法」への推論であるから、その確實性は法と法との普遍的關係による場合の如く、形式的に決定されるものではない。先に「量性」といつたのは、量知が正しいことを意味するので、量の確實性であるが、もともと正しいものを量といふので、正しくなければ「似量」(pramāṇābhāsa)である。しかし如何なる標準根據に立つて量の正否が決定されるか。パーシヤが量によつて對象が知られるとき活動の効果的なことがあるから、量は「對象に合致するもの」である、といつてゐる (NBh. p. 1) のは、量の正否に對する標準を示したものと見られよう。活動といふのは、量によつて對象を知つた量者即ち主觀がその對象を得または捨てようとして努力すること、實際に對象を得または捨てることによつて、即ち結果と合致することによつて、活動は效果的となる。「對象と合致するもの」(arthavat)といふときの「對象」は欲求されるもの——*artha* は「欲求する」(*arthā*)といふ語根に由來する——であるから、對象に合致することは、欲求される目的に合致すること (*Pratyojivanāt*) であり、結果に合致することにもなる。正理學派ではこのやうに、量性は實用的な方面にその根據が求

められてゐる。しかし量性の根據が效果的な活動に求められたことは、量性が量自らによつてではなく、量以外のものによつて確立されることを示す。このことが後には、量の「他立的量性」(paratidymanitya)といふ言葉で表はされるやうになつた。この言葉は量性が量自らで成立つといふ「自立的量性」(svatidymanitya)を主張するシーマーンサー派に對して用ひられたものである。以上述べたやうな五支論證比量がニヤヤーヤ即ち「正理」であつて、この比量において諸の量の和合があるといはれた。この和合とは具體的には如何なることを意味するのであらうか。

先に「宗は聖言量、因は比量云々」といふパーシヤの文句を引用したが、パーシヤは更に「結」支を説く經 (I. i. 30.) を註釋するところで、この文句を少し詳しく説明してゐる (NBh. pp. 57-58)。即ち、先づ「宗」が聖言量に屬する主題をもつのは、「信賴すべき人」(apya) の教示は現量・比量に反するからである、と。ヴーチャススパティミシユラは「愛兒よ、太初において、此「一切」は有 (asti) のみであつた」といふチャーンドグヤ・ウパニシャッド (VI. ii. 1.) の文章を信賴すべき人の教示として例示してゐる (NVII. p. 300)。ウディョータカラは、聖言量によつて捉へられたものが、他のために知らしめられるから、「宗」は聖言量だとしふ (NV. p. 16)。聖言量によつて捉へられたものは、他に向つて論證さるべきであるが、他者或は他の學派の者にとつては、チャーンドグヤの文章からも推察されるやうに、それは直ちに現量・比量によつて把握されることは困難であるから、先づ論證さるべき「宗」として與へられねばならない。パーシヤは續いて、「因」が比量であるのは、「喩」において類似性を理解するからであり、「喩」が現量であるのは、比量においては現見されたもの (實例としての喩) によつて、現見されないもの (宗) が成就されるからであり、更に「合」は「かくの如し」といふて、實例を「宗に」結びつけるから譬喩量である、と述べてゐる (NBh. pp. 57-58)。このパーシヤの文句を理解するために、山に立のぼる煙を見て火の存在を比量する場合を念頭において、次のやうな比量過程を考へよう。先づ立のぼつてゐる煙が知覺されるが、これは證相 (第二因支にあたる) の知覺で、ウディョータカラはこれを「第二の現量」と呼ぶ。第二といふのは、以前に例へ

ばカマド等において、煙（證相）と火（證相を有するもの）とが結合關係してゐたことの知覺が、彼によつて「第一の現量」と呼ばれてゐるからである。「第二の現量」と「第一の現量」とが結びつけられれば比量は起らないが、兩者を結びつけるものは「證相」の憶念である。この憶念は、煙を見ること（證相の知覺）からよび起されるもので、今見てゐる煙（第二現量）は、カマド等におけるやうに（第一現量）火といふ有相と結合關係したものであるといつて證相（煙）を知覺する。この證相の知覺は、前の二つの現量と憶念とに助けられたもので、ウデオータカラはこれを「證相の反省」(īṅgaparīkṣā)といふが、後世では「第三の知」といふ呼びかたも現はれてゐる。⁶⁵⁾ この比量過程からパーシャの文句を考へて見ると、「因」が比量であるといふときの「因」は、證相（煙）の知覺、即ち「第二現量」であるが、これが「第一現量」と結びついて、その間に類似性を理解する點が比量といはれたことになる。このやうに理解された「喩」を「合」支において、論證さるべき「有法」に結びつけて「かくの如し」と決定する點が譬喩量になる。かくの如し、と知るのは「第三の知」即ちリンガパーマルシャであるが、「かくの如し」といふ點だけを取り出して、これを譬喩量と見るわけである。實例としての「喩」が現量であることはいふまでもない。比量は「第二現量」から「第一現量」へ、更に「第三の知」へといふ過程をとるが、この間に現・比・譬喩の三量すべてが含まれる。そしてこの比量は、聖言量である「宗」を論證する比量に外ならない。だから五支による論證比量には四つの量の和合があるといはれたのである。そして「宗」は聖言量であるから、この比量は聖言量から始まるともいふことができる。

- (1) 宇井伯壽著「印度哲學研究」(第五) 三三二—三三五頁參照。
- (2) Vātsyāyana, NBh, p. 58.
- (3) Nyāyakośa (Third Ed.) p. 591.
- (4) Vācaspatinigra, NVT., p. 14.
- (5) Śloka-vārtika, Chowkhamba S. S., pp. 51 f; Vācaspatinigra, NVT., pp. 4 f.

三

五支による論證比量には四つの量が和合して活き、この比量は聖言量をもつて始まるといふことが理解された。しかし論證とは提案を論證することで、提案がどのやうな性質のものかには拘らないともいへよう。論證が特に聖言量をもつて始まると規定されてゐるのは、如何なる意味であらうか。この聖言量から出發するといふ點が、先に「正理」とは現量と聖言量とに依存した比量である」といはれたパーシヤの言葉に關連する。パーシヤは更に言ひかへて「正理」とは現量と聖言量とによつて探究されたものを「後に探究すること」(anvīśana)である、といつた。現量と聖言量とに依存した比量といふのは、その後でパーシヤが、現量・聖言量に矛盾した比量は「似正理」(atyūbhāsa)と述べてゐる(NBh. p. 5.) ことから分るやうに、「正理」が現量・聖言量に矛盾したことをいふのであつて、ウヂイヨータカラもこの意味に解してゐる。その理由として彼は比量で捉へられたものが現量・聖言量によつて確證されるならば、その認識はより明確になるからだといひ、更にまた、諸の量が互に離れて用ひられるときは混亂した正理であるといふ意味のことを述べてゐる。だから現量・聖言量に依存するか、或はこれ等二量に矛盾しないとかいふのは、論證比量である「正理」において諸の量が和合してゐることを現はしたものと見なければならぬ。だからパーシヤが次に言ひかへた文句も同様に理解するべきであらう。現量・聖言量の後に(ame) 探究することは、これ等の量に隨つてゐることであり、これ等の量に矛盾しないことである。しかし量を五支にあててゐる場合には、「宗」は聖言量となる。ギシュヴナータ(Viśvanātha)は「聞」(śravaṇa)の後に探究することがアンギークシヤであり、比量であつて、これを爲すところのものがアンギークシヤであり、正理・思擇(anta)等といふ言葉でも呼ばれるといつて、アンギークシキーの接頭辭 amu は「後に」(paścāt)を意味すると解釋してゐる。「聞」の後には、

いふまでもなく聖言量から始まる意味であるから、「正理」は「聞」として與へられたものを後に探究する比量といふことになる。論證比量だから提案は與へられるものではあるが、それが「聞」として與へられ聖言量をもつて始まるのは如何なる意味であらうか。この點は、聖言量がこの學派でどのやうに見られてゐるかを検討すれば、更に明かとなるであらう。

正理經によれば「聖言量とは信賴すべき人の教示である」(S. I. 1. 7.)。即ち信賴すべき人の言葉を聞いて對象について正しい知が成立つことをいふ。「信賴すべき人」の原語アープタ (Arpita) は本來「通達者」或は「達人」を意味する。パーシヤによればアープタは「法の現證者」「眞性の現證者」或は「我の現證者」であつて、要するに解脱者をいふのである。しかしアープタは更に、生類を哀愍して如實の知見を教示し、生類はこの教示によつて到達すべき解脱に達する、といふ關係にあるものと見られてゐる。アープタは法の體得者として解脱者であるのみでなく、生類をして解脱せしめんとする慈悲をもつ。だからこの學派においてアープタの教示としての聖言量が認められるのは、この量が窮極目的(解脱)と關連をもつからである。解脱を目的とするこの學派の教義も、このやうなアープタから與へられたものといふべきで、聖言量はこの學派の出發點となる。だからこの派の教への中心となつてゐる論證學が聖言量で始まるのも當然であらう。この量を認めることは論理的な態度ではなく、勝論派はこれを比量に入れて獨立の量としては認めない。佛敎の陳那なども同じやうな態度で、この量は量としては餘り重要視されないかの如くである。パーシヤもまた、聖言量の正しいことが、アープタの聖言といふ事實に基く比量によつて確證されることを認めてゐる (NBh. p. 25.)。だから聖言量が獨立の量としてこの派に認められるのは、教への性格から來たもので、論理的といふよりむしろ宗教的な意味をもつといふべきであらう。聖言量はだからパーシヤが比量によつて確證されるといふやうに、聖言量だけに終るわけではない。聖言量としての「宗」が論證比量によつて「結」へ導かれる所以である。

アープタの右のやうな性格からすれば、聖言として與へられたものは、比量によつて論證されねばならないが、比量されたものは更に實際に體得するところまで進まねばならない。この點は、前にいつたこの派の「他立的量性」といふ立場にも合致する。量が量として正しいこと、即ち量の確實性は、量自らでは決まらない。比量によつて理解されたものは更に現量によつて把握されねばならぬ。パーシヤにも次のやうに説かれてゐる。即ち、知らうと欲するものをアープタの教示（聖言量）によつて理解する人は、證相の知覺（比量）によつてもまた知らうと欲し、證相の知覺によつて比量されたものを現量によつて見ようとねがふ。ものが現量によつて知覺されたとき欲知は滅する、と（NBh. p. 15）。現量も感官知覺であれば對象的な即ち相對的な知であるが、アープタの意趣は更に現證體得をねがつてゐる。「他立的量性」からいつても、比量は現量によつて確證され、現量は更に效果的活動によつて實證されねばならない。このことをパーシヤは次のやうに例示してゐる。即ち、「我あり (astī 'tma)」といふことは、アープタの教示によつて知られるが、我はまた證相によつても比量され、更に現量によつても得られる、このときの現量は、瑜伽行者にあるところの瑜伽三昧 (yogasamādhi) から生じたもので、我と意との特殊な合による我の現量である、と（NBh. p. 15）。この場合の我は瑜伽行者の現量によつて捉らへられてゐるので、對象的な知ではない。このやうに聖言量から始まることは、アープタの性格からしても、また「他立的量性」といふ立場からしても、現量以上に進まねばならない。しかし聖言量から現證體得へ進むことは、「聞」の後に探究する論證比量としての「正理」を越えることになる。このことは論證學としての「正理學」そのものが、それ自らでは完結しないことを現はすといへよう。論證學が解脱を目的とする教義の中心としてとり入れられるときは、單なる論證學には盡きぬところが生じてくる。だから「正理學」の内容が深められねばならない。

パーシヤは「正理學」即ちアーンギークシキーは、「疑惑」などの論項を別に説かなければ、ウパニシアツドのやうに單なる「我に關する學」(adhyātmanavidyā) になる (NBh. p. 5) としひ、アーンギークシキーは量などの論項

によつて識別される (NBh. p. 9.) とも述べてゐる。「疑惑」などといふのは、この學派がその教義を量・所量・疑惑・動機などの十六論項にまとめてゐる中の「疑惑」以下を指す。量及び疑惑以下の論項は、要するに正理即ち論證の活きに關連したものとイふことができるから、パーシヤのいふところは、正理に關する活きを別説しないならばアーンギークシキーは「我に關する學」になるといふ意味に理解される。アーンギークシキーはもともと「我に關する學」を含んでゐるともいへよう。さうすれば、アーンギークシキーは「正理學」であるから、「正理學」自體が「我に關する學」を含むことになつて、單なる論證學以上の内容がそこには入つてくる。アーンギークシキーといふ言葉は、既に早くカーウティルヤ (Kāuṭilya) がその著アルタシャーストラ (Arthaśāstra 實利論) において、學問を三吠陀學・實業學・政治學及びアーンギークシキーの四種に分類したとき、その一つとして用ひられ、しかもそれは數論・瑜伽・順世 (lokayata) の三つの學を含むものとされてゐたのである。數論などが含まれてゐるから、アーンギークシキーも單に論證學的方面のみではなかつたであらう。だから三吠陀學等の三つの學に對して、アーンギークシキーは「哲學」とも譯されてゐる。正理學派ではこのアーンギークシキーを「論證學」の意味に用ひ、しかもその中に「我に關する學」をとり入れたわけである。ウディヨークカラも、學問を同じく三吠陀學などの四種に分類するとき、第四としては「正理學」といふこともあり、また「我に關する學」を當ててゐる場合もある。だから「正理學」と「我に關する學」或は單に「我の學」とは、全く同じ意味に用ひられたと見ることができよう。單なる論證學としての「正理學」が「我の學」を含むことによつて、廣い意味の「正理學」になつたともいふことができる。論證學が聖言量から始まるといふことが、この學をして自らを超えて廣義の論證學に轉せしめたのである。しかしこれ等の二つの學は、どのやうに結びついて廣義の「正理學」或は廣義の論證學になるか。廣義の「正理學」の構造が更に検討されねばならない。

- (2) Vīṣṇanātha, Nyāyasūtra-vṛtti, Ānanda. S. S., p. 10.
- (3) Vāsvāyana, Nbh., pp. 24-5; 145-6.
- (4) Kāṇḍiyan Arthaśāstram, Triv. S. S., pp. 26-7. 中野義照譯「カウティルヤ實利論」八頁參照。
- (5) O. Srausa, Indische Philosophie S. 12-3.
- (6) Uddyotakara, NV. pp. 12, 22.

四

「我に關する學」に於て、パーシヤは次のやうに説いてゐる。即ち、この學においては、眞性知は我などのそれであり、至善 (nīhreyasa) に達することは解脱を得ることである、と (Nbh. p. 10)。我などといふのは、この學派が所量として我などの十二を擧げてゐるものを指す。だから我の學は、所量の眞性知或は眞知による解脱を目的とした學であるといふことができよう。所量は前にいつた十六論項に含まれるもので、量と疑惑以下の論項とが論證の活きに屬するのに對して、量によつて量られる對象として擧げられた一つの論項である。經は、我・身體・感官・對境・覺(認識)・意・活動・過失・再生・果・苦・解脱の十二を所量に數へる (NS. I. 1. 9)。所量は量の對象を意味するから、四つの量によつて量られる對象でなければならぬ。このことは、四つの量を説く正理經 (NS. I. 1. 4-8) の次にパーシヤが「此〔上述の量〕によつて量られるべき對象群は何であるか」(Nbh. p. 26) といつて、我などの十二を擧げる經を引出してゐる點からも明かである。しかし「正理學」では四つの量が和合して活く論證比量が中心であるから、所量もこの比量の對象といふべきであらう。しかしながら、論證比量の對象としては、實在的にも觀念的にもあらゆるものが可能であるから、特に十二に限定する要はないともいへる。論證學では一定の對象を論ずることは不要だともいふことができよう。この派の論理學の源泉となつた「チャラカ本集」や「方便心論」などの論理説において、特に「所量」の論項が詳述されなかつた所以であらう。論證學としての正理學に所量の論項がある

ことは、従来の論理説から見れば新しいことからである。しかし所量が説かれるのは、正理學に我の學が含まれてゐるからで、單なる論證比量の對象としてではない。言ひかへれば、直接には我の學の對象である十二所量が、廣い意味の正理學の對象となるのである。

廣義の正理學に含まれる「我に關する學」は、以上述べるやうに十二所量を對象とするものである。所量が十二に限定されたことについて、パーシヤは次のやうに述べてゐる。即ち、十二所量の他にもまた、實(實體)・徳(性質)・業(運動)・同(共通性)・異(差別性)・和合(密着性)といふ所量があり、これ等の差別によつて所量は無數となるが、そのものの眞知によつて解脱があり、そのものの邪知によつて輪廻があるやうなものを特別に致示したのである。(NBh. p. 27.) 「實」などは勝論經にいふ六「句義」であるが、これ等も思考の對象となり得るから、所量として認められることはいふまでもない。後代の論理學書が勝論の句義をそのまま所量の論項中に攝する説きかたをしてゐるのもそのためである。しかしここでは、輪廻解脱に關係あるものを特に十二所量と限定したので、「實」等の句義は輪廻解脱に關係しないものと見られてゐる。句義の世界は、いはば純客觀的に見られた事實で、輪廻解脱に縁のないものともいへよう。この句義説がパーシヤに繼承されてゐることは、疑ひないところであるが、句義と所量とでは見る立場が全く異つてゐる。所量ほどのやうにして輪廻解脱に關係するのであらうか。先づ所量の後半から考へよう。活動は身・口・意の三業で (NS. I. i. 7.)、法・非法ともいはれ、また業ともいはれる (NBh. pp. 312, 327.) が、それは身體・感官・對境・覺及び樂苦の享受を生ずる因である。要するに活動は生の因に外ならぬ。過失は動作を起すことを特徴とするもの、言ひかへれば活動の因で、貪・瞋・痴を指す (NS. I. i. 18; IV. i. 3; NBh. p. 35)。再生は、我が以前の身體・感官・意・覺・感受との結合を捨てて再び他の身體等と結びつくこと、即ち再び生れることをいふ。果は活動と過失とによつて生じた果で、樂苦の經驗を指す。この經驗は身體等と共になければならぬから、果は再生中の一つの生においていはれることである。このやうな生を苦と見るのがこの派の立場であり

(NS. NBh. I. i. 21)、「苦からの畢竟的な離脱が解脱」とされる(NS. I. i. 22)。以上が所量の後半であるが、互に關連させると次のやうになるであらう。貪瞋痴の過失は活動を生じ、活動即ち業は再生をもたらす。生は樂苦の經驗を伴ふがこのことは活動過失からいへば、果であり、このやうな生が苦であつて、苦からの離脱が解脱である。だから所量の後半は輪廻の様相と解脱を含むものといへよう。では所量の前半はこれとどのやうな關連にあるか。正理經は邪知によつて輪廻界が生ずると説く(NS. I. i. 2)。邪知はパーシヤによれば、非我なるものにおいて、それを「我である」として我を捉へるところの我慢(ahankāra)であり、痴である(NBh. p. 326)。「非我なるもの」といふのは、身體・感官・意・受・覺で、これ等を我と執するものは、これ等の破滅を我の破滅と考へるから、これ等を破滅しないとする渴愛にとらはれ、再三身體等をとる(NBh. pp. 26-27)。これが即ち再生であり輪廻である。ここにいふ「非我なるもの」が所量の前半に數へられてゐると見ることができよう。對境は、正理經によれば、香味色觸聲である(NS. I. i. 14)が、これ等を我と執するときは、「受」と詮はすことが可能である。そして我は、非我を我と執することによつて輪廻の當體となる意味で、輪廻の因となるわけであるから、ウダヤナ(Udayana)の言葉に従つて、所量の前半を輪廻の因態といふことができよう。以上述べた輪廻解脱に關係のある所量を我の學はその對象とする。それはこの學が解脱を窮極の目的としてゐるからである。しかし所量の眞知によつて解脱を得るといふ行きかたと、論證比量を本質とする正理學とは、どのやうに結びつくのであらうか。

論證さるべき提案としての「宗」が聖言量であり、聖言量は解脱者である آپトタの教示であることは前に述べた。また آپトタは法の現證者・我の現證者・眞性の現證者ともいはれた。パーシヤは آپトタについて更に次の如く説いてゐる。即ち、 آپトタとは、このものは「捨てるべきもの」であり、これはその「捨てるべきもの因」であり、これは「到達さるべきもの」であり、これは「到達の因」であるといつて、法を現證したものである、と(NBh. p. 145)。また他のところでは、パーシヤは次のやうにも述べてゐる。即ち、再生・果・苦は「知らるべき

もの」であり、業と過失とは「斷ぜらるべきもの」であり、解脱は「到達さるべきもの」であり、眞知はそれに「到達すべき方便」である、といふやうに四種に分類された「所量」に専心し、數習し、修習するときは、正しい知見、如實の覺悟即ち眞性知が生ずる、と。⁴⁾先の「捨てらるべきもの」はウディョータカラによれば苦である (AN, p. 10) が、次の「知らるべきもの」としての再生果苦は、前にもいつたやうに、結局は苦に歸するものである。だから「捨てらるべきもの」と「知らるべきもの」とを同一に見ることもできよう。先に「捨てらるべきもの因」といはれたものと、次の「斷ぜらるべきもの」としての業過失とを比較すれば、業過失は當然捨てらるべきもの即ち苦の因となるものであるから、これ等兩者もまた同じものとなるであらう。「到達さるべきもの」が解脱であり、「到達の因」或は「到達すべき方便」が眞知であることはいふまでもない。だからこの四種の分類は兩方とも同じ趣旨のものとすることができよう。従つて法の現證・如實の覺悟或は眞性知といふのも、すべて同じものと見られる。この分類しかたは、佛教の苦集滅道の四聖諦に類似したもので、この派の獨創とは思はれないが、パーシヤとしては、四種に分類された所量といつてゐるから、これ等の四種を「所量」の分類と見る意趣であらう。この分類には所量の後半が含まれるのみで、四種を直接に所量と對應させることは困難であるが、しかしパーシヤの意向に従へば、眞性知や法の現證は所量に關連していはれ、それがまたアーブタに關係するわけである。だから結局アーブタは所量の眞性知を得たものといふことになる。前に「我に關する學」における眞性知は我などの所量についての眞性知であることが説かれたが、これも結局は我の眞性知或は眞性知そのものに歸着する。所量中の身體乃至意である「非我」を我とする邪知によつて活動乃至苦といふ輪廻の様相が現はれることは前に述べた。しかし非我を我とする邪知は、身體などの非我の眞相を解しないと同時に、我についても無知だといふべきであらう。我の眞性を知らないからこそ、身體などの非我を我と執するわけである。非我を我とすることが、實は非我からはいはれ得ぬことで、邪知によつて輪廻の様相が現はれること自體が、我の眞性においていはれたことではなければならぬ。だから所量の各項について、それ等の眞性

を解することは、終局において我の眞性知に歸着するわけである。我の學に屬する十二所量の眞性を解することは、終局において我の現證になるもので、アープタとはこのやうな覺證者でなければならぬ。正理學における「宗」はこのやうなアープタの教示であるから、所量の眞知によつて解脱を得る「我の學」と、論證比量を本質とする「正理學」とは、我の現證者であるアープタにおいて結びついてゐるわけである。我の學の窮極は我の現證體得であり、聖言量で始まる正理學も、比量を経て現證體得へ進まねばならない。だから我の學の對象である十二所量はそのまま正理學の對象として「所量」の項にはいることができる。以上述べるところによつて、廣い意味の正理學としての論證學は、所量を對象とするものであつて、「聞」に始まり比量を経て現證體得にいたる構造過程をとることが知られる。

- (1) 例へばヴァラダラーギャ (Vandaraṅga) の Tarkikaraksā. ターシャラマニナラ (Kogyanigra) の Tarka-dhāra など。
- (2) Nyāyasūtra, I. i. 19; NBh. pp. 13, 35-6, 286.
- (3) Udayana, Tātparyaparīquddhi IV. i. 1; Indian Thought, IV. i. 1.
- (4) NBh. p. 327. ベーニヤは NS. I. i. 2. の注釋でも、四種の分類を説いてゐる。しかし NV. のこれに對する解釋は少し異なる。

五

論證學である正理學の窮極の境地は、法の現證、眞性の現證或は我の現證といはれた。これは現證であるから、法・眞性・我そのものであつて、對象的な知といふ性格を脱したところがある。それは量者と所量の間でいはれる量知ではない。さうすれば、我などの十二が諸の量によつて探究すべき對象即ち所量とされてゐるのは、如何なるわけであるか。現證體得の前にこれ等の所量を探究するものとして、聖言量に始まる論證比量が説かれるのは、この派としてどのやうな意義をもつものであらうか。「聞」に始まる論證比量が行はれるのは、アープタそのものの性格か

ら來てゐるともいへよう。パーシャによれば、アープタは生類を哀愍し、如實の義を傳へようと希ふものであつて、單なる我の現證ではない。彼は次のやうに生類を哀愍する。即ち生命あるものは自らでは覺悟しないものであるから、教示の外に覺悟の因はない。しかも覺悟がないときは、欲求や拒斥はなく、これ等がなければ福樂の状態もない。この助力者は我れの外にはない。我れはかれ等生類のために知見の如く如實を教示しよう。かれ等生類はこの教示を聞いて理解し、捨てらるべきものを捨て、到達さるべきものに到るであらう、(NBh. pp. 156.)と。論證比量の「宗」は、かかる慈悲をもつたアープタの「教示」として聖言量であるから、教示は單なる言葉ではなく、主題である陳述の對象を覺知させようとする希求をもつた陳述でなければならぬこと、註釋者のいふ通りである。教示は生類にとつては覺悟の因であるから、宗より結へ更に現證體得へ進む論證比量の活きが説かれるのは、生類を解脱せしめんとするアープタの意志によるものともいふことができる。

しかしながら正理經も「特殊な三味の數習から」眞性知即ち眞知が生ずることを説いてゐる(NS. IV. ii. 38.)で、單なる比量知のみで覺悟が成就され、到達さるべき解脱に達するわけではない。パーシャによればこの三味は、眞性を覺らんとする希求に特徴づけられた三味でなければならぬ。この三味の繼續的な資修によつて眞知は生ずる。眞知は解脱をもたらずかぎり、我の眞性知でなければならぬが、しかし三味の所生だから、所量としての我に對する量知ではあり得ない。このことは、次のやうな註釋家の言葉からも知ることができよう。三味所生の眞知を説いてゐる經の前で、グーチヤスバテイミシヌラはいふ「ともかく、聖教或は推論による眞知は、我慢を滅することができない」と(NVT. p. 665.)。またギシヌヴァナータは「しかしながら論による眞知は刹那であるから、それが滅したときは邪知があるであらう。實にこのやうな知は、決して堅固な餘力をもつ邪知を滅するに適しいものではない。それ故に、眞知の増長の項目を始めるのである」といつてゐる。だから三味から生ずる眞知は對象的な量知ではなく、それは我或は眞性そのものになることで、ギシヌヴァナータの言葉を用ふれば、我の現證(ahmāśakti)と

いふべきであらう。しかしこの學派では、かかる眞知のみによつて解脱があるといふのではない。三昧を説く經の後には、瑜加的な實踐修行法によつて、我を解脱に適合するやうに訓練することの必要が説かれると共に、更に續いて經は、解脱を得るためには「我に關する學」の研究と數習と、この學を學んだものとの議論が爲さるべきであることとを述べてゐる (NS. IV. ii. 47)。ここで我に關する學といふのは、經では單に知 (Jñāna) といふ言葉であるが、バーシヤはこれを ātmavidyāśāstra と解釋し、グーチヤスパテイミシュラはこれをアーギークシキードといひ、またこの知を單に論といふ註釋家もある。論は學としての vidyā と同じ意味に用ひられ、また前にもいつた如く ātmavidyā (我の學) はアーギークシキードと同一に扱はれ得るものであるから、經に知といふのは、我に關する學或は正理學を意味するものと解することができよう。研究は讀誦し心になもつことであり、數習は讀誦と聞と熟考とをたえず爲すことを意味する。議論するのは、疑惑を斷ち、未知の義を覺知し、決定された結論を認知するためである。しかも議論は、惡意のない弟子・同學の者・至善の希求者と共に實行すべきものといはれる (NS. IV. ii. 48)。だから解脱を得るためには、我に關する學或は正理學の聞・讀誦・熟考及び議論が必要であつて、經の所説は要するに對象的な量知に歸するわけで、グーチヤスパテイミシュラの解釋もさうなつてゐる。以上述べるやうに、解脱をもたらず眞知は三昧から生ずる我の眞知であると共に、解脱のためには、所量としての我に對する眞知がなければならぬといふのが、經の意趣であらうと思はれる。三昧から生ずる我的現證は、すでに解脱といふべきであつて、この外に我についての量知としての眞知は不要の如くであり、量知によつては現證はあり得ないともいへよう。しかし量知としての眞知が解脱のためにとして、やはり解脱に資するものと見られてゐる。ここに量知がアープタの理言量から出てゐる所以がある。

しかしながら、單なる量知では所量の眞相は捉へられないところがある。解脱が目的とされるには、そこに輪廻の苦界が豫想されねばならない。所量の苦にいたるまでは、要するに苦の因を追求したもので、苦である生を解脱する

ためには、その眞相が知られねばならないところの所量（對象）である。身體乃至苦の所量は邪知の對象だから過失の因だとされる（NBh, p. 327）やうに、所量は邪知されるならば過失となつて苦をもたらず。だから苦を脱するには、苦の眞相が知られなくてはならない。苦の眞相を知ることが、それが邪知に基くと知ること以外ならぬが、非我を我とする邪知には、經やパーシヤのいふ如く、我と非我との完全な差別がなければならぬ（Ms. IV. ii. 35; NBh, p. 345）。だから前にもうた如く、邪知に由來する苦も、終局においては我の眞性に基くことになる。従つて苦の眞相も、眞實には我の眞性によつてしか理解されぬともいへよう。所量の眞相は我の眞性によつてあることになり、單なる量知では捉へられない。しかし量知も右にいふ如く、解脱のために説かれてゐる。解脱のためといふことは、如何なる意味であらうか。ウディヨータカラは、邪知は支持者がないから滅せられるが、正知（眞知）には對象といふ支持者がある、何故なれば眞性知は如性（*tathatva*）として安立するから、即ち對象はそれについて眞性知があるやうな「斯の如きもの」である、といつてゐる。所量の眞相も實には、「斯の如きもの」でなければならぬ。だから眞性知は、對象そのままの如實知であつて、前に法の現證、眞性の現證或は我の現證といはれたものに當る。これは全く直觀的のもので、對象的な量知といへない。彼はまた續いて、眞性知には量の支持者があるといひ、比量と聖言量とが結びついてゐるといひ、比量と聖言量とが結びついてゐるとき對象（所量 NVII, p. 14.）を修習し、統一し分離しない心をもつて思議するならば、彼に禪定が熟し、禪定の修習が純粹になつたとき、その對象において、眞性を顯はす知であるところの現量が生ずる、ここに聖言量比量現量の對象を理解しつゝある彼は、それが眞性であると理解する（NV, p. 26.）と述べてゐる。この眞性を顯はす現量は、禪定において生ずるから、三味の所生といふことができよう。しかし所量に對して、和合して活くところの量知がなければ、三味所生といつても、それが眞性であるといふ、眞性或は我の現證があり得ない。グーチャस्पティミヌラも、この現量を眞性の現證といつてゐる（NVII, p. 14.）。眞性が現證となるには、即ち解脱のためには、量の支持者がなければならぬわけである。量知

がなければ眞性の力が現はれて現證となることがない。現證は斯の如きものとしての對象の支持を得てゐるから邪知は滅する。所量に對する量知もまた、他立的量性からして、この眞性の現證において、最も效果的といふべきであらう。しかし量知は對象的な知で、眞性或は如性ではないから、量知によつて眞性を得ないところに、三昧所生の眞性知が説かれた所以がある、

以上述べるやうに、廣義の論證學は、我の學と論證比量としての正理學を含み、十二所量を對象とした學で、 آپタの教示である聖言量から始まり、比量現量譬喩量を経て、結に更に眞性の現證體得に進む構造をもつ。他立的量性の立場からして、現證體得によつて聖言量の眞理性は確立されるが、確立されたところは初めの آپタの境地即ち眞性の現證に外ならない。論證學は、このやうな眞性を根源とし、眞性の現證者であり生類を解脱せしめんと希ふ آپタの教へとして、正理の活きとして成立つものである。

(了)

- (1) Rādhāmōhaṇa, Nyāyasūtra-vivaraṇa (Paṇḍitī), pp. 17-8.
- (2) NBh., p. 347; NVT., pp. 665-6.
- (3) Viçvanātha, Nyāyasūtra-vivaraṇa, p. 347.
- (4) *ibid.* p. 350.
- (5) NBh., p. 350; NVT., p. 667.
- (6) NV., p. 527; NS. Vivaraṇa, p. 350; NS. Vivaraṇa, p. 297.

ENGLISH OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

Characteristics of the Science of Reasoning in India

By Gikai Matsuo

The science of reasoning (Nyāya-vidyā or Nyāyaçāstra) in India is a syllogism which is composed of five parts or members (avayava) : Proposition (pratijñā), Reason (hetu), Exemplification (udāharaṇa), Application (upanaya) and Conclusion (nigamana) ; and in this syllogism should be employed together, so asserts Nyāya-bhāṣya, the four means of Knowledge : Perception (pratyakṣa), Inference (anumāna), Comparison (upamāna) and Verbal Testimony (ṣabda). The Proposition is verbal testimony, the Reason is inference, the Exemplification is perception, the Application is comparison, while the Conclusion indicates the competency of the four means cohering to one another for the attainment of knowledge. Accordingly the present writer explains that the Indian science of reasoning starting with Verbal Testimony is not a pure logical process as understood in the West.

Next comes the writer to the point that the science of reasoning should comprise the intuitive perception of the soul (ātmasākṣātkāra). On the one hand, it is to be remembered that, in the Nyāya-sūtra, Verbal Testimony is defined as “ a Trustworthy Person's statements ”. This Trustworthy Person (āpta) is, according to the Nyāya-bhāṣya, a liberated person who has realized Dharma (=ātman or the soul=tattva or the truth) and has mercy to help living beings to get their final liberation. In view of these characteristics of the Trustworthy Person, one has to recognize that the science of reasoning starting with Verbal Testimony has to end in the intuitive perception of the soul. On the

other hand, the Nyāya school bases itself on the doctrine that the validity of knowledge should be proved from something else than the knowledge itself (parataḥprāmānya). Thus the science of reasoning, in order that its validity may be proved, should not remain a mere syllogism. These characteristics of a Trustworthy Person as well as the doctrine of parataḥprāmānya demand the science of reasoning which starts with Verbal Testimony to develop into the intuitive perception of the soul.

That the science of reasoning develops into the intuitive perception of the soul points to the fact that this reasoning enlarges its own contents. This corresponds to the statement in the Nyāya-bhāṣya that in the Nyāya-vidyā should be contained the Science of the Soul (ātma-vidyā). This Science of the Soul aims at the attainment of emancipation by means of the true knowledge of the twelve objects that fall under the category of the 'objects of knowledge (prameya)', and the true knowledge finds its final state in the intuitive perception of the soul. Therefore, Ānvikṣiki (philosophy), the science of reasoning in the widest sense of the term, which contains the Science of the Soul, is a science that makes the Twelve Objects of Knowledge items of its investigation, and has a structure in which one may start with the Verbal Testimony and by means of a syllogism end in the intuitive perception of the soul.

Genesis of the Concept of 'Sittlichkeit' in Hegel *

By Yutaka Kishihata

G. Lasson's remarks seem to be straight to the point, that Hegel's philosophy has been originally developed from his insight into history, his system being the culmination of this process. In such considerations, the article aims at some fundamental observations concerning the concrete basis, as well as the principle, of his view of history, especially as regards the state and society, the discussions for that purpose being confined to the process of the development of Hegel's mind during his youthful days in Frankfurt and in Jena.