

ディグナーガの知識論

服部 正明

一

唯識學派が後代無相唯識派 *Nirākāra-vijñānavādinah* と有相唯識派 *Sākāra-vijñānavādinah* との兩系統に分れたことは、既に屢々指摘されている様に、シャーントラクシタ *Sāntaraksita* の『中觀莊嚴論』⁽¹⁾ *Madhyamaka-saṃhitā* をはじめ、インド大乘佛教の比較的後期に著された諸論書に記述されている。唯識學派は、大乘佛教の根本的立場である空を理解する爲の方法として、本來的には空であるにもかかわらず經驗的には存在が前提されている對象と認識主觀とについて考察をめぐらして、此の兩者の根據としての識の性格を明らかにするのである。現象的事實としてあるのは識のみであつて、對象と主觀と考えられるものは、この識の上に顯れた對象的側面と主觀的側面に外ならないというのが此の學派の定説である。識を離れて外界に實在すると考えられている對象は、想像的思惟の產物に過ぎぬもので、幻の様に本來は空なるものに外ならない。そして對象が空であることを覺るときには、それを認識する主觀もまた單に幻の様に顯れているに過ぎぬものであること、空であることが知られ、かくして對象認識を離れた無分別智の立場が開かれるのである。

無相・有相という場合の相 (ākāra) とは、識の上に顯れた對象的契機と主觀的作用的契機を意味する⁽²⁾。無相唯識派は、無分別智を證得した後に識の上に此の様な二種の契機があるということを認めない。識が作用する限り、即ち識の上に主觀と對象との兩契機が顯れる限り、必ず兩者夫々の實在性が分別されると彼等は考える。識それ自體はこの兩契機を離れたもので、本來的には空であるが、ただ分別の根據という意味に於いて有ると言うのである。空の思想を根底におきながら成立した唯識思想としては、この無相唯識派の説を以て正統となすべきであろう。有相唯識派も對象と主觀との實在性を否定することはいう迄もないが、然し此の兩者を否定した後にも、識が何ものかを把握する相をもつこと、言い換えれば、識が對象的契機と主觀的契機とをもつて顯れる (ābhāti, khyāti) 面を強調しようとする點で、無相派と異なる。論諍を好むインド思想界に於いては、此の點を強調することが、空論に對する有論を構成するものと解せられ批判されるが、有相唯識派の意圖は、無分別智を得た後に成立つ知識が、どの様な構造と性質をもつているかを明らかにしようとする點にあると考えられるのである。

無相唯識派でも有相唯識派でも、無分別智を得た後には直ちに清淨な世間知 (visuddha-jāṇika-jñāna) がはたらくことを認めている。それは世間の凡ゆるものをよく觀察する知 (pratyaveksanaka-jñāna 妙觀察知) であり、また赴くところに従つて所作を完遂する知 (kṛtya-anuṣṭhāna-jñāna 成所作知) であつて、一切の疑惑の網を斷ち、あらゆる衆生を利益するものである⁽³⁾。知が此の様に經驗的世界にはたらく際には、無分別性、平等性を本質としてはいても、具體的には夫々の對境に隨つて變化する差別的な相をもたなければならぬ。即ち夫々の對境を知る五種の感官と統覺である意識の作用が、清淨な世間知を成り立たせるのでなければならぬ。世間をよく觀察する知と、所作を完遂する知とは、五種感官と意識とが、日常的な知識の要素として、即ち業・煩惱の生因としてはたらくのではなく、日常性の所依を轉換することによつて得られた清淨性に基いて作用することに於いてあるのである。

それでは清淨な世間知はどの様にして個々の對境を認識するのか。その知の構造はどの様な點で、本質的には錯亂

に外ならないといわれる日常的な認識と異つてゐるのか。これらの問題は、識の上に於ける對象とそれを把握するものという二契機は本來は無いもので、識は無相であると主張し、分別の否定を強調する無相唯識派によつては充分に明らかにされてゐない。識の顯現によつて認識の成立を説明しようとする有相唯識派の論書に依つて、これらの點が検討されるべきであらう。

有相唯識派の祖といわれるディグナーガ Dignāga (陳那 ca. 400-480 A. D.)⁽⁴⁾ の主著『知識論集成』Pramāṇa-samuccaya は、知識根據 (pramāṇa) を確立するために、彼自身の著作『正理の門』Nyāya-mukha その他の中に散説されている學說を一つに輯めたもので、他の者の知識根據に關する見解を論駁すること、自ら知識根據と考えるものの特質を明らかにすることを述作の目的とする。對象に關する正しい知識を得る爲には、知識手段が錯りの無いものでなければならぬが、此の點に就いて諸學派各々説を異にしているので、それらを吟味して知識根據を確立することが必要と考えられるからである。⁽⁵⁾

周知の様にディグナーガは彼以前に用いられていた五支作法による比論的論證法を改革して、三支作法による演繹的論證法を創設し、インドの論理學史上に新時期を劃した人である。彼は論證式に於ける媒概念 (因 hetu) と論證せられるべき命題 (宗 prajñā, pakṣa 所立 sādhyā) の賓辭 (宗法 pakṣa-dharma 所立法 sādhyā-dharma) 即ち大概念との包攝關係の凡ゆる場合を検討する九句因の圖式を考案し⁽⁶⁾、之に基いて、媒概念が大概念と同延であるか (第二句)、或は大概念の外延内の一部に包攝され (第八句) [同品定有性 sapakṣa eva satvam]、大概念の外延外には存しない [異品遍無性 vipakṣe 'satvam eva] と共にのみ、正しい論證が行われ得ることを明らかにした。媒概念と大概念とが此の様に所遍・能遍の關係 (vyāpya-vyāpaka-bhāva) にあること、即ち遍充 (vyāpti) を命題として表現するものが、三支作法に於ける喩支 (dīṣānta) であつて、五支作法の場合の喩支が媒概念と大概念とを共に具有している實例を表わすのに比して、それは形式論理の大前提に當る性格をもつ。従つて、論證せられるべき命題の主辭を實例に

照合し、兩者に於ける媒概念の共通性という點から、比論的に前者に於ける大概念の存在を結論する過程を示す合支 (upanaya)・結支 (nigamana) は不要となり、論證式に於いては排棄されるのである。媒概念はまた小概念と同延であれば (第五句) 循環論證に陥るので、必ず小概念を自らの範圍内に包攝しなければならぬ (遍是宗法性 *pālā-dharmatvam*) ことも、九句因説に基いて明らかとなる。媒概念の具有する右の三種の特徴は、「因の三相」(*lingasya trairūpyam*) として既にアサンガ *Asaṅga* (無着、四世紀頃) やヴァスバンダウ *Vasubandhu* (世親、四世紀頃) にも自覺されてはいたが、⁽⁸⁾ ディグナーガに至つてその論理學的な基礎づけが完成されたのである。

右の様なディグナーガの論理學説は、『正理の門』や『因輪整置』*Heu-cakra-damaru* にも述べられているが、『知識論集成』に於いては、「[自]のための推理」(*svārtha-anumāna*) 「他者のための推理」(*parārtha-a*) 「喩及び擬似的な喩」(*upamā-upamābhāsa*) を考察する第二・三・四章に詳説されている。主張命題の眞理性を、他の眞なるものと認められる命題からの錯り無き推理を経て立證する過程は、たしかに正しい知識を得る方法 (*pramāṇa*) であり、推理の過程に於いて論理學的原則に悖れば、結果される知識は正知に非ざるもの (*apramā*) となる。ディグナーガは推理上の缺陷を種々の個所に細論しており、推理 (*anumāna*) が知識根據の一種であることを、明らかに認めているのである。然し錯りの無い推理でも、決して絶對的な意味で正しい知識根據なのではない。或る命題を立てることは、知られるべき対象を概念によつて把握することなしにはあり得ないが、概念は対象そのものの知ではないからである。すべて存在するものは不斷の變異をまぬがれず、概念の自己同一性に對應する不變異の自性 (*svabhāva*) は如何なる存在物も之を具えていないということとは、中觀派によつても繰返し強調されている。知識が經驗的世界に於いて効用をもつためには、存在物が概念に置き換えられる必要があるが、概念は存在物そのものの知識としては謬つていのである。この様に先天的に誤謬である概念を要素とする推理は、効用性を基準とする範圍内に於いては正しい知識根據であり得ても、絶對的な意味では誤謬をまぬがれることができない。推理によつて得られた知識の確實

性は、世間的効用性の立場から概念と存在との對應を假に認める限りに於いてある、條件的な性格のものなのである。ディグナーガは『知識論集成』のはじめに、對象そのものの直接知覺 (pratyakṣa) と概念乃至推理 (anumāna) とを峻別し、知識根據はこの二種のみであるという。

直接知覺と概念・推理とが、ただ二種のみ知識根據 (pramāṇa) である。何故ならば、知られる對象 (anumeya) が二相だからである。獨自相 (sva-lakṣaṇa) と一般相 (sāmānya-lakṣaṇa) 以外の知られる對象は無い。獨自相を對象とするものが直接知覺であり、一般相を對象とするものが推理である、ということを示そうとするのである。(PSV, ad. 1, 2).⁽⁶⁾

此の主張は二點に於いて劃期的であつた。先ず知識根據の種類を二種のみとする點である。他學派や佛教内部の彼の先師たちは、いずれも聖言 (āgama) の權威を認めて、之を獨立の知識根據となすが、ディグナーガは類推その他諸種の知識根據と共に、聖言をも右の二種以外のものとは認めず、所謂「正理に隨順する唯識論者」(nyāyānusārīṇi vijñāna-vādī) として、論理主義的立場に徹底したことが此所に示されている。第二には對象の二相が夫々別個の知識根據によつて知られるとなす點である。即ちここには、同一の對象について諸知識根據の並存 (samplava) を認めずに、直接知覺と推理との間に本質的な區別 (vyavasthā) を設けることが主張されているのである。

二種の知識根據の中で、推理は個々の論理學的原則についても、實例との對比による比論が遍充に基く演繹推理かという根本的性格についても、學派間に見解の相異はあるが、それが概念の眞理性を前提している點では變りはない。然し概念の眞理性が條件的な性質のもので、絶對のものではないというのが佛教徒の見解であるとすれば、佛教に於ける知識論の問題點は、推理の個々の原則ではなく、推理の成り立つ以前に、即ち知識と存在との關係そのものにある。此の點について明らかにする爲には、先ず推理と直接知覺とが區別される所以のものである對象の二相に關するディグナーガの見解を知り、そして獨自相を對象とするものである直接知覺の性格を検討しなければならないであろう。

附記

本文及び註に於いて使用した略號は左の通りである。

- BL* Th. Stecherbatsky, *Buddhist Logic*, 2 Vols., Bibliotheca Buddhica XXVI, Leningrad, 1930-32.
- DP* Dharmottara-pradīpa of Duvcekamiśra, Ed. by D. Malvania, Patna, 1955.
- IL* H. N. Randle, *Indian Logic in the Early Schools*, Oxford Univ. Press, 1930.
- NB* Nyāya-bindu of Dharmakīrti, Ed. with *DP*.
- NBh* Nyāya-bhāṣya of Vātsyāyana, Ed. with *NS*.
- NBT* Nyāya-bindu-ṭīkā of Dharmottara, Ed. with *DP*.
- NS* Nyāya-sūtra of Gauṇama, Ed. by G. Jha, Poona Oriental Ser., Poona, 1939.
- NV* Nyāya-vārttika of Uddyotakara, Vārāṇasi Ed.
- NVT* Nyāya-vārttika-tātparya-ṭīkā of Vācaspatiśra, Kāśhī Skt. Ser.
- PS* Pramāṇa-samuccaya of Dignāga, Tibetan Version, Peking Ed., Mdo-hgrel XCV (Ce), fol. 1 ff.
- PSV* Pramāṇa-samuccaya-vṛtti of Dignāga, Tibetan Version, Peking Ed., Mdo-hgrel XCV, (K) Kanakavarma's Version, fol. 93b ff., (V) Vasudhararakṣita's Version, fol. 13a ff.
- PSVT* Viśālamalavai-nāma Pramāṇa-samuccaya-vṛtti-ṭīkā of Jmendraḥuddhi, Tibetan Version, Sde-dge Ed., Tohoku, No. 4268.
- PV* Pramāṇa-vārttika of Dharmakīrti, Ed. with *VA*.
- Tarkasan.* Tarka-saṅgraha of Anambahṭṭa, by V. Athalye, Bombay Skt. Ser., 2nd Ed., 1930.
- TS* Tattva-saṅgraha of Śāntarakṣita, Ed. by E. Krishnamacharya, Gaekwad Oriental Ser., Nos. XXX, XXXI, Baroda, 1926.
- TSP* Tattva-saṅgraha-panjikā of Kamalaśīla, Ed. with *TS*.
- VA* Vārttikālaṅkārah of Prajñākara Gupta, Ed. by R. Sāṅkhyāyana, Patna, 1953.
- VPM* Vibhūticandra's Notes annexed to Dharmakīrti's Pramāṇavārttika with a Commentary by Manorathanandin, Ed. by R. Sāṅkhyāyana, Patna, 1937.

VS Vaiśeṣika-sūtra of Kaṇāda.

PSV は (K) を底本として用い、意味が不明の個處や、明らかに誤譯と思われる個所は (V) に依つた。また諸學者によつて集められた梵文断片はすべて参照した。尚ほ、第一章の中、ディグナーガの自説が述べられ部分に關しては、筆者による英譯 Dignāga's Theory of Direct Knowledge が本稿が印刷に附せられる迄には發表されている筈であるから (大阪府立大學紀要人文・社會科學第七卷)、『併せて参照していただければ幸である。PS, PSV, PSVT』の寫眞版入手の爲に、東北大學羽田野伯猷教授、九州大學伊原照運助教授、高野山大學宮坂宥勝助教授、大谷大學荷葉堅正氏及び京都大學長尾雅人教授の御配慮を得たことを茲に記して、謝意を表する次第である。また Jain Muni Jambuvijaya 氏は現存サンスクリット諸資料の中に散在する PS, PSV の断片を輯めながら、同書の一部のサンスクリット還元を試み、近く出版される Nayacakra-vṛtti の付録として發表される筈であるが、筆者は同氏よりその校正刷を贈られ、多くの點で裨益された。同氏の好意に感謝したい。筆者が註に記したものの以外に、そこには多くのサンスクリット断片の出典を挙げられているが、未だ該書の出版前なので、此處ではそれらに言及しなかつた。

- (1) Bodhibhadra, *Jñāna-sāra-samuccaya-nibandhana*, ad. k. 25-26 (山口益「中觀佛教論攷」三〇八頁)、『*Madhyamaka-pratīpa*, IV (山口益「中觀派に於ける中觀説の綱要書」大谷大學研究年報第二輯 一一九頁以下)』、Advayaśara, *Tattva-ratnāvalī* (*Adhyavajra-saṅgraha*, pp. 17-19, 宇井伯壽「眞理の寶環」名古屋大學研究論集哲學 III) 等参照。
- (2) ākara は ālambana (所緣) に對する語として、對象を把握する側面を意味するが (長尾雅人「所緣行相門の一問題」宗教研究昭和一〇年)、『有相』無相という場合、所取相 (grāhya-ākāra) 能取相 (grāhaka-ā) の兩者を意味すると解せられる。
- (3) *Mahāvāyana-sūtrālaṅkāra*, IX, k. 72-75.
- (4) ディグナーガが有相唯識派の祖であることは、*Jñāna-sāra-samuccaya-nibandhana* に「茲に瑜伽行派には二種ある。有相 (派) と無相 (派) とである。その中、有相 (派) はディグナーガ等の所宗であつて、相 (ākara) が依他起であると語る。……」と述べられている (山口前掲書三〇八頁) ことや、*Madhyamaka-pratīpa* に「有相唯識派の立宗としてディグナーガの説をあげている (山口前掲論文一一頁) などの點から推定される。但しアドヴァヤヴァジラは有相唯識派の立宗を説明するのじ、ダルマキールティの PV III, k. 433 を引用しつつ cp. *Tattva-ratna-āvalī* p. 18, 34 (PV の章は svāntānumāna-pariccheda を第一章とする傳統に従ふ)。
- (5) PSV, (K) 94a, 24 「……此の様な功德を有する者である師に歸命して、知識根據を確立する爲に、自分の著作『正理の

門』等の中から、(散説されている學説を)此所に一つに轉めて、『知識論集成』が製作されるであろう。他の者の知識根據(説)を斥ける爲と、自らの知識根據(説)の特質を述べる爲である。何となれば、対象の認識は知識根據につ依てあるが (Pramāṇādīhno hi pramēyādīhgamah, *V4*, p. 1, 18) 然し此の點〔知識根據〕について多くの異解があるからである。』チベットの譯或は漢譯大藏經中に現存するディグナーガの諸著作の中で、『知識論集成』と關係の深いものとして、『正理の門』(因明正理門論)『因輪整置論』(認識の對象の考察)(觀所緣緣論)などが挙げられる。就中『正理の門』の偈や長行は、『知識論集成』に頻繁に引用されている。cp. G. Tucci, *The Nyāyamañjara of Dignāga*, 知識根據についての異解は *PSVT*, 11b によれば數 (saṃkhyā) 本質 (svatūpa) 対象 (viśaya) 結果 (phala) の四點に關して認められる。cp. *NBT*, p. 35, 1, *TSP*, p. 336, 1. 以下に論ずる様に、ディグナーガの學説は之等の四點に關して極めて獨特である。即ち、(1)數: 直接知覺と推理との二種のみを認め、聖言、類推等を獨立の知識根據と認めない。(2)本質: 直接知覺は「思惟を離れたもの」で、他學派の認める有分別知覺を知覺とは認めない。推理は「因の三相に基いて対象を推知すること」であつて、有前、有餘、平等比量などを斥ける。(3)對象: 本質的に異なる獨自相と一般相とのみを認め、實在する普通や、普通を限定者として有する個物などを否認する。(4)結果: 知識根據と結果とされる知識との區別を認める一般の學説を否認して、兩者の同一を主張する。『知識論集成』の各章には、ヴァスバンドウの『輪軌』(ニャーヤ、ヴァーイシエーシカ、サンクチャ、ニーマーンサー諸學派の學説が批判されている)。

(6) 九句因説は『因輪整置論』『正理の門』*PS (V)*, III に説かれている。

(7) *PS*, IV, k. 6 (9a, 23) = *V4*, p. 487, 33: *sva-niśaya-vad anyeṣāṃ niśayōpādānēcchayā pakṣa-dharmatva-sambandha-sādhayōkter anyava-rtanām* 「自らの決定的認識の如くに、他の者にも決定的認識を生ぜしめようと願うことによつて、(1) 概念念が主張命題の主語に屬するものであることと (2) 理由命題 (hetu) 」、(2) (概念念と大概念との) 結合關係 (3) 譬喩命題 (dīṣānta) 及び (3) 證明するべきもの (4) 主張命題 (pratijñā) を表示する言説 (を述べれば、論證式は完全なので、それ) 以外のものは除去される。』拙稿 *Fragments of Pramāṇasamuccaya* (印度學佛教學研究第七卷第一號) *Frag.* 10. 中村元「因明に及ぼした空觀の影響」(宮本正尊編「佛教の根本真理」所收) 参照。

(8) 宇井伯壽「佛教論理學」一五五頁以下参照。

(9) *VPM*, p. 140: *pratyakṣam anumānaṃ ca pramāṇaḥ, lakṣaṇa-dvayam prameyam (PS, I, k. 2). V4*, p. 213, 6: *uktāṇi c'ācāryena "yasmāṇi lakṣaṇa-dvayam prameyam" iti. Ibid.*, p. 169, 9-10: "na hi *sva-sāmānya-lakṣaṇābhyām* *aparam prameyam* *asti. sva-lakṣaṇa-viśayam pratyakṣaṇi, sāmānya-lakṣaṇa-viśayam anumānam iti prapādayiṣyāmaḥ.*"

(10) *PS, V, k. 1.* 本稿第三章參照。

(11) Obermiller, *The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation*, p. 99.

二

ディグナーガの獨自相と一般相とに關する見解は、ヴァーイシェーシカ及びニヤーヤ學派に於ける特殊(*viśeṣa*)と普遍(*sāmānya*)についての解釋との對比によつて、その特色を明瞭にすることが出来るであらう。

ヴァーイシェーシカは實在を六種の句義(*padārtha*)に分類する。句義とは概念に對應する存在者(*padasyārtha*)で、實體、性質、運動、普遍、特殊、及び和合がヴァーイシェーシカ經に數えられる六種である。之等は我々が存在する物について判斷し言詮するに當つて、必ず依らなければならない普遍的概念、即ち範疇と考えられるが、ヴァーイシェーシカは之等を主觀的なものとはなせずに、客體として存在するものであるという見解をとる。此の句義說に於ける普遍と特殊との性格を、我々はここに考察しなければならない。

ヴァーイシェーシカ經には「普遍と特殊とは觀念による (*buddhy-apeksam*)」(*VS, I, ii, 3*)と述べられている。或る特性が多くの物に共通して在ることを我々が認めるとき、その特性が普遍であり、同じ特性が、それをもつ物を他の物と區別する要素であると認められたとき、それは特殊である。例えば、多くの瓶(*ghaṭa*)に共通に存している認められる瓶性(*ghaṭa-tva*)は普遍であるが、それはまた瓶を布(*pata*)から區別する特性と解されたときは特殊である。この様な普遍と特殊とは、存在する個々の物に和合(*saṃavāya*)している。和合とは、經に「相關關係にある二つの物(甲と乙)について(*kārya-kāraṇayoh*)、これ(甲)が(乙)にあると(不可分離の結合が)知られる所以のものが和合である」(*VS, VI, ii, 26*)と説明されている様に、二つの物の本性的に不可分離な結合關係をあらわす句義である。例えば眼と色との接觸は、本來離れて存在する二つの物の結合關係であつて、それは性質(*guṇa*)の

一種である合 (saṃyoga) と考えられるが、瓶と瓶の色、或は個々の色と色一般の様に、本性的に結合していて如何なる状態に於いても分離させることの出来ない關係が和合である。⁽¹⁾ かくして机の上の瓶は瓶性という普遍と不離の關係を以て存在し、花の色は白性と不離の關係を以て存在していると考えられるのである。

これら瓶性、白性等の普遍は、机上の瓶、花の色の白等、個々の實體や性質を離れてそれ自體として單獨に知覺され得ることも經には暗示されているが、⁽²⁾ 他方、個々の實體、性質、運動は常に普遍と特殊とに限定されたものとして知覺される。⁽³⁾ 机上の物體が瓶であると知られるためには、その物體が多くの瓶に共通する特性——瓶性を有するものとして知らなければならない、またその特性は布の特性と區別されたものでなければならぬ。ヴァーイシェーシカによれば、最高位の普遍 (para-sāmyāya) である有性 (satā) と、⁽⁴⁾ 最低位の特殊 (anta-viśeṣa) である地・水・火・風の原子及び空間・時間・方位・我・意以外は、すべてのものは普遍と特殊とを有している。⁽⁵⁾ そして物が知覺される爲には、單一の原子であつてはならず、また色をもたなければならないという條件があるから、最高位の普遍も最低位の特殊も知覺されず、従つて、知覺されるすべてのものは普遍と特殊とに伴われているのである。

右の様な句義説の立場から言えば、個物の知覺は、その物の悟性的認識、概念化に外ならない。後代のニャーヤ・ヴァーイシェーシカに用いられる術語を以て言えば、瓶は瓶性という限定者 (viśeṣana) に限定されているもの (viśeṣya) で、対象に於ける此の兩要素の關係に對應して、それを知る知の面に於いても、瓶性という限定者 (prakāra) が瓶の知を限定しているのである。⁽⁶⁾ 勿論ヴァーイシェーシカも、対象の悟性的認識に先立つ感性的な直觀のあることは認めている。それは諸註釋家が無分別知覺 (nirvikalpaka-pratyakṣa) として、悟性的認識である有分別知覺 (savikalpaka-pratyakṣa) と區別するものである。⁽⁷⁾ この無分別知覺に於いては、實體とそれに和合する性質、或は實體とその有する普遍・特殊などが、一度び區別された上で綜合されることがないから、ただ不明瞭に対象が或るものとして直觀されているにとどまる。これは対象の明確な認識に移行する過程としてあるに過ぎぬもので、無分別知覺

と有分別知覺との間に、知の實在に對して有する關係の質的な變化があるのではない。句義說に依る限り、すべての實在は概念によつて把握されるのである。そこでは實在と概念の乖離ということは問題にならない。

ニヤーヤ學派もヴァーイシェーシカの説く六句義を認識の對象として認めている。この學派は、正しい知識の對象を「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もの」(NBh, ad. I, i, 9) という我の解脱論の立場から、我、身體、感官、對象、覺、意、活動、過失、再生、果、苦、解脱の十二種とするが、ヴァーツヤーヤナ Vātsyāyana (四—五世紀頃) も之等の外に實體等の六種による對象の區分のあることを認めており、後代になると上記十二種の中の對象の項下に六句義を説いている。またニヤーヤ經に、普遍が常住であり、感官の對象であることが認められていることから、此の學派が六句義說を繼承していることがわかる。然しそれは主題的に説かれてはいない。

普遍と特殊とは、ニヤーヤ經及び釋に於いて、概括的に種 (jati) という文法學派から採用した術語によつて表わされるのが通例である。そして我々の用いる言語によつて意味される對象は、或る時は個物 (vyakti) であり、或る時は種であり、或る時は種の特徴的なものである相貌 (ākṛti) であるというのがニヤーヤ學派の見解であるから、種は個物とは異つたものと考えられていることは明らかである。そして寸前に觸れた様に、この種が常住なる實在性をもつものと、一應は認められているが、その點が明瞭に自覺され學說化されるのはヴァーチャスパティミシラ Vācaspatiṃśra (九世紀) 以後であり、そして個物の知覺が常に種に限定されたものとしてあるということも、彼以前には顯說されていない。却つて種に限定された個物の知覺即ち悟性的認識を、純粹の知覺から區別しようとする見解がヴァーツヤーヤナには見出せるのである。

ニヤーヤ經は知覺 (pratyakṣa) を定義して、「感官と對象との接觸によつて生じた、言詮われなげ (avyapadeśya)」、錯りの無き (avyabhicārin)」、確定性をもつ (vyavasāya-ātmaka) 知が知覺である」(NS, I, i, 4) など、この

最後の「確定性をもつ」という規定辞を、ディグナーガは、対象をその属する普遍に、例えば牛性に結びつけて、これは牛であつて馬ではない、と確定する意味に解して、此の様に普遍を把えるのは感官に依る知覺ではないと、右の定義を批判している。⁽¹¹⁾ヴァーチャスバティミシユラがこの批判に對して、「確定性をもつ」という規定辞は、感官に直接する無分別知覺をではなく、種に限定された個物の知覺である有分別知覺を表わすものと解釋した⁽¹²⁾後は、ヴァーシーシカの句義說に於ける認識論に同ずる此の解釋が、ニャーヤ學派の正統說となつたが、ヴァーツヤナの釋にはその様に説明されていない。⁽¹³⁾彼によれば經の定義の中の「確定性をもつ」という規定辞は、煙か塵埃か不確定な疑惑知を正しい知覺 (pratyakṣa-pramāṇa) から排除する意味をもつものである。そして、疑惑等は單に感官と対象との接觸によつては生ぜず、統覺である意が作用して知覺を我に結びつけるときにはじめて生ずるという見解をヴァーツヤナは斥けて、感官によつて確定されない知が意によつても確定されず、感官による知が確定性をもつ時にのみ、その知は意の作用する時も確定性をもつのであると解している。また、錯つた知の原因をディグナーガは意に歸せしめているが、ウディヨータカラ Uddyotakara (五—六世紀頃) によれば、此の場合も感官の障害が原因なのである。⁽¹⁵⁾經に於ける知覺の定義に對する右の様な解釋には、我々が対象を知覺する場合、必ずそれを種に限定されたものとして、概念に對應する存在として認識するという考えは、示されていないのである。

ヴァーツヤナが知覺と概念とを同一視する見解に對して批判的な立場にあることは、經の「言詮わされない」という規定辞に對する彼の註釋によつて、より明らかに知られる。⁽¹⁶⁾対象がある限り、その名稱(nāma-dheya)である語(sabda 概念)があつて、それによつて対象が理解される——というときには、知覺が言語に伴われたもの(sabda)即ち概念化された認識であるという過失になる。最初の瞬間に、我々が対象を知覺して而も未だその物とそれの名との結合關係を理解していない時も、やがて結合關係を理解して対象をその名稱である語によつて言詮わす時も、対象に關する知の本性は同一である。従つて感官と対象との接觸によつて生じた知は、本來は概念的なものではないので

ある。ただその知が概念とならず、言詮わされぬままであれば實用 (vyavahāra) が成り立たないので、本質的には「言詮わされない」知を、實用的見地から、「色」という知 (rūpam iti jñānam) 「味」という知 (rasa iti jñānam) という様に、対象の名によつて言詮わすのである。

G・ジャー氏は、右のヴァーツヤナーナの釋が、「直接知覺は思惟を離れたものである」(pratyakṣam kalpanā-apodham) というディグナーガの定義と内容を同じくすると理解している。そしてウディョータカラがディグナーガの定義を批判するのは、「言詮わされない」知が「思惟を離れる」という語によつて言詮わされている點に關してのみであるという⁽¹⁸⁾。然しこの見解は支持しがたい。思惟、即ち種に限定されたものとしての対象の認識に關するニャーヤ學派とディグナーガとの本質的な學說の相異を見逃しているからである。対象の悟性的認識を經に於ける知覺の定義の中に明らかにふくませる說を創始したのは前述の様にヴァーチャスパティミシュラであるが、これは彼に先立つ註釋者にとつても、全く異質的な思想なのではない。例えばウディョータカラは、正しい知識根據によつて知られる対象は、普遍と特殊と、その兩者を有するものであると述べ、後にニャーヤ學派の定説となつた感官と対象との六種の接觸論を創説している⁽¹⁹⁾。眼感官が対象である瓶を見る場合、兩者の接觸は合 (samyoga) であるが、瓶に和合している性質である色を見る場合、更にその色に和合している色の普遍即ち色性を見る場合には、接觸は夫々合したものに於ける和合 (samyukta-samavāya) 合したものに和合したものに於ける和合 (samyukta-samavāya) である。耳感官が聲を聞く場合は、中耳に限られた空間である耳感官は虚空を本質とし、聲は虚空の性質であるから、兩者の接觸は實體と性質との結合關係即ち和合である。従つて聲の普遍——聲性が把握されるときは、和合したものに於ける和合 (samaveta-samavāya) が接觸であると考えられる。また和合或いは非存在が知覺される際には、眼と接觸した糸を被限定者 (viśeṣya) とする限定者 (viśeṣana) としての布の和合が、或いは眼と接觸した場所を被限定者とする限定者としての瓶の非存在が知覺されるという様に、限定者・被限定者の關係 (viśeṣana-viśeṣya-bhāva)

が、感官と対象との接觸であると解せられる。⁽²⁰⁾この説明は明らかにヴァーイシェーシカの句義説に依るもので、知覚が個々の實體や性質に和合している普遍——種をも把握するものであること、従つて知覚が分別に伴われたものであることが、此處に明らかにされていると見ることができるのである。

更にヴァーツヤーヤナも概念に對應するものとしての対象の把握を知覚から全く排除してゐるのではないことは、推理の定義を解釋する彼の文によつて明らかである。ニャーヤ經は推理を知覚にもとづくものと述べているが、ヴァーツヤーヤナによれば、推理に先立つものは證相 (linga) と證相を有するもの (lingin) との結合關係の知覚、及び證相の知覚である。⁽²²⁾竈等を見ることによつて、煙のあるところには必ず火があると、煙 (證相) と火 (證相を有するもの) との結合關係を知覚することが先ずあつて、次に、山に火の證相である火を知覚したときに、此の二つの知覚に基いて、知覚されていない山の火が推理されるので、推理は知覚に基くと言われるのである。その場合、煙が概念的に言詮わすことの出来ない個として知覚されてゐるのであるとすれば、それは火の證相ではあり得ず、また竈に於ける煙と火との結合關係の知覚が、ただ偶然的なものと考えられる限り、それは推理の基礎にはなり得ない。知覚が推理の因であり得るためには、個々の知覚の一般化、概念化が行われなければならないのである。知覚は一般化され得ない獨自相を対象とすると考えるディグナーガは、正にこの點について、推理が知覚に基くというニャーヤ學派の説を批判するのであるが、ヴァーツヤーヤナには、概念化された知覚が認められてゐることが明らかであろう。先述した彼の「言詮わされない」という規定辭に對する解釋は、彼が知覚内容そのものを概念から區別したのみで、ディグナーガの様に概念化を否定したのではないと解せられる。彼自身、知が未だ言詮わされない時と、概念化された時と、本質的には同一であると述べているのである。こうしてみると、一見大膽な定説の改變と思われるヴァーチャスパティミシュラの知覚の定義に對する解釋も、彼以前の註釋から導き出し得る説を明瞭化したに外ならないものと見做してよい様に思われる。

かくして、ニヤーヤ學派の知覺説も、ヴァーイシェーシカの句義説と共通の地盤に立つもので、知覺と概念とが把握する對象を質的に異にするという主張はそこに見出すことが出来ない。兩者は無分別知覺と有分別知覺であつて、ただ判明性の度合に於いて異なるに過ぎない。そして推理は有分別知覺に基いて行われるものであるから、その際にも知識の實在に對して有する關係は本質的に變らない。直接的に感官によつて對象を把握するか、或は間接的に感官による知覺を媒介として對象を把握するかの差異はあつても、知覺も推理も共に實在する對象を把握するのである。従つて知覺の對象を推理によつて認識することも可能であり、逆に推理を経て知り得るものを條件が整つていれば知覺することが出来る。目のあたりに知覺した火も、遠方から煙を見て存在を推理した火も同一物であり、我々の「火」という概念に對應する實在なのである。

ニヤーヤ學派は知覺と推理の外に、聖言(śruti)と類推(ūpanāna)とを數えて、知識根據を四種とする。そして之等四種の知識根據は對象を共にする場合もあり、對象を異にする場合もあると言う。⁽²⁴⁾ 例えば我の存在は、「我はある」という聖言によつても知られ、欲乃至は知という屬性を證相として推理され、またヨーガ(yoga)三昧による修行者には我が直接的に知覺される。何れの方法によつて把握された我も、同一の實在する我なのである。然し、「天國を希む者は火祭(agnihotra)を行うべし」という聖言によつてその存在が知られる天國は、その證相を我々は知り得ないから、推理することも出来ず、また直接に知覺することも出来ない。雷鳴によつて存在を推理し得る雷は、目のあたりに見ることも出来ず、またそれに關する聖言もない。現に知覺されている手は、推理又は聖言によつて知られたものではない。この様に同一の對象が、何れの方法によつても把握されることが諸知識根據の並存(pramāṇa-samplava)と言われ、對象によつてそれを把握する方法が異なることが知識根據の區別(pramāṇa-vyavasthā)と言われる。ニヤーヤ學派は並存と區別の何れの場合もあると主張するが、一般的な對象の把握には諸知識根據が並存することゝ認めているのである。

この説はヴァーツヤヤナによつて既に述べられているが、ウディヨータカラは一層明確に之を主張した。ヴァーツヤヤナは『ニヤーヤ經註釋』Nyāya-bhāṣya の冒頭に、「知識根據によつて (pramāṇatas) 對象が理解されるときに、行爲 (pravṛtti) は効果的であるから、知識根據は効果をもつもの (artha-vat 對象を所有するもの) である」と述べているが、ウディヨータカラによれば、此の立言は知識根據が對象を有し、對象の實在しないときには知識根據もないという、知識根據と對象との遍充 (vyāpti) を明らかにしているのである。⁽²⁶⁾ そして此處に、pramāṇatas (知識根據によつて) と、從格接尾辭 -tas が用いられているのは、知識根據の並存と區別とを共に意味する爲であると解せられるべきである。之を、例えば pramāṇena と單數具格で表わせば、ただ一種の知識根據によつて對象を認識することになり、雙數或は復數の具格を用いれば、夫々二種或は三種以上の知識根據によることになるであらうが、-tas が用いられることによつて、pramāṇena, pramāṇābhyām, pramāṇais と、對象を理解する知識根據が單・雙・複數何れの場合もあり得ることが示されているのである。例えば香等、唯一の感官によつて知られる對象の知覺は、pramāṇenaiva であつて、他の知覺からも區別され、並存する知識根據は無いが、地等の様に二種の感官 (視覺・觸覺) によつて把握されるもの、或は實體性等多くの知識根據の綜合によつて認識される對象の場合は並存である。そして、同一の對象について知覺、推理、類推、聖言という四種の知識根據の並存があつても、之等四種は夫々の機能を異にし、對象把握の方法が異なるのであるから、互に混合して差別の無いものとなり、何れか一つによつて對象が把握されれば他は不要という性質のものではない。此のウディヨータカラの説はヴァーチャस्पティミシュラによつて更に詳しく論ぜられるが、⁽²⁶⁾ 何れの知識根據も同じ様に實在する對象との遍充關係に於いてあり、同一の對象が別々の知識根據によつて把握されるという見解は、ディグナーガに於ける知覺と概念との根本的區別と對蹠的である。

(一) 57A には和合の種類は擧げられていないが、後世まとめられたところによれば、和合は次の五種の關係に於いて認められ
ディグナーガの知識論

る。(1)部分 (avayava) と全體 (avayavin) の關係、(2)性質 (guna) と性質を有するもの (gunin) の關係、(3)作用 (kriya) と作用を有するもの (kriyavat) の關係、(4)種 (jāti) と個物 (vyakti) の關係、(5)常住なる實體 (nitya-dravya) とそれに内屬する特殊性 (viśeṣa) の關係。dp. *Tarkasam.* § 79, pp. 96-97.

(2) *It.*, p. 134, note 2. (此の註記に引用されてゐる經の番號が本文中に VS, VII, i, i, 13 と記されてゐるが、IV, i, 13 と記されてゐる。)

(3) 「實體、性質、運動に關する (知) は普遍と特殊とに依存してゐる」(sāmānya-viśeṣapaksān dravya-guṇa-karmasu, VS, VII, i, 6)

(4) para-sāmānya とする語は VS には見出されず、ブラシヤスタバーダによつて用いられた術語である。彼は普遍を para-sāmānya = satā-sāmānya (最高位の普遍) と apara-sāmānya (低次の普遍) とに區別する。前者は「隨伴的な觀念の因のみなるもの」(anuvṛtī-pratyaya-kāraṇam eva) 即ちすべての存在物に關して一樣に「在り」という觀念を生ぜしめる因であるのみで、存在物を相互に異したものととして認識する因とはならぬものである。後者は「隨伴と排除との因」(anuvṛtī-vyāvṛtī-betu) 即ち一類の存在物の共通性を認識せしめる因であると同時に、その類の存在物を他の類の物から異したものととして認識せしめる因となるもの。即ち「普遍であり、且つ特殊でもある」ものである。前者は satā で、後者は dravyatva 等である。cp. *Prasastapāda-bhāṣya*, Chowkhamba Ed., p. 677. Satā 是 VS, I, ii, 7 に「それがあるによつて、實體、性質、運動に關して、在り (sat) とされる」とあるものが satā である」と説明されてゐる。

(5) VS, IV, i, 6-7. 宇井伯壽「印度哲學研究第一」二九七頁參照。

(6) *Tarkasam.*, p. 215

(7) 二種の知覺の區別については、松尾義海「印度論理學の構造」六九頁註(3)參照。ヴァーイシニシカでは VS, VII, i, 9 が二種の知覺を意味するものと解釋される。宇井前掲書三〇〇頁。

(8) *NBh.*, ad. I, i, 9 (p. 23, 7-8): *asty anyad api dravya-guṇa-karma-sāmānya-viśeṣa-samavāyāṅ prameyam tad bheda na cāparisankhyeyam.* 松尾 前掲書四〇頁、同「ヴァーイシニシカ哲學に於ける句義説の立場」(哲學研究第四一八號)一三頁參照。

(9) *NBh.*, ad. II, ii, 14 是「聲は無常である」「感官に屬するものであるから」(aindriyakatvāt) とする主張(II, ii, 13)を反駁して「普遍は感官に屬するものである、而も常住である」(aindriyakan ca sāmānyam nityam ca) から、此の因は異品に於いても有であり、不定である (vyabhicarati) と述べてゐる。

- (10) *NS*, II, ii, 66 : vyakty-ākṛti-jālayas tu padārthah.
- (11) *PSV*, (K) 98a, 23. 北川秀則「正理學派の現量説に對する陳那の批判」(名古屋大學研究論集哲學XXI) 五九頁參照。
- (12) ウーナーヤスニヤティニシヨラは知覺を無分別的のもの(*avikalpaka*)と有分別のもの(*savikalpaka*)の二種に區別し、ニヤヤ經の知覺の定義の中にある *avyapadēśya* の語が前者で、*vyavasthāyāmaka* の語が後者を表わすものと解釋した。前者は *vyapadēśya* = *viśeśya* をため種等の普遍それ自體を把握するもの(*jāty-ādi-svarūpa-avagāhin*)であり、後者は個物を *jāti-viśiṣṭa-vyakti* として把握するものである。cp. *NVTT*, p. 125.
- (13) *NBh*, ad. I, i, 4.
- (14) *PSV*, (K) 98a, 2. 拙稿 *Fragments of PS*, Frag. 2. 北川 前掲論文五九頁參照。
- (15) *NV*, p. 37.
- (16) *NBh*, ad. I, i, 4.
- (17) *NVTT*, p. 126, 17-18 : na śabda-pramāṇakatayā śābdam api tu śabde jātam śābdam, śabdas cāśya viśayatvena janako rtha-tādātmyāt.
- (18) *Gaṇāna's Nyāyasūtras*, Poona Or. Ser. No. 59, p. 22-23 note.
- (19) *NV*, p. 31.
- (20) ニヤヤ學派は、和合と非存在とが限定者・被限定者の關係として知覺されるという見解をとるが、ヴァーイーシェーシカの定説では、和合は感官を超えたもの(*atīndriya*)で知覺されないから、限定者・被限定者の關係として知覺されるのは非存在のみである。
- (21) *NS*, I, i, 5 : atha tat-pūrvakan trivīdham anumānam ……
- (22) *NBh*, ad. I, i, 5 : tat-pūrvakan iṅy anena līnga-līnginoḥ sambandha-darśanani līnga-darśanani cābhisambadhyate.
- (23) *PSV*, II, (K) 115a, 5. 北川秀則「正理學派の三種比量説に對する陳那の批判」(文化第二十一卷第六號) 六二頁。
- (24) *NBh*, ad. I, i, 3 (p. 11, 9 ff)
- (25) *pramāṇatas* の語尾 *-tas* は、ウディョートカラによれば、*vacana-vyāpiti* と *vibhakti-vyāpiti* とを示すものである。 *vacana-vyāpiti* は本文中に説明した通り、知識根據の並存(雙・複數)と區別(單數)の何れの場合にも對象との遍充があることを表わし、*vibhakti-vyāpiti* とは、從格接尾辭 *-tas* により、*pramāṇad arthādhiḡatir bhavati* という様に、知識根據が因(*hetu*)

であること（從格）、及び *pramāṇārthan sādhaयति* という様に、知識根據が作具 (*karana*) であること（具格）が、同時に意味され、何れにしても對象と補充關係にあることをいふのである。cp. *NV*, p. 4, 13 ff.
(26) *NVT*, p. 17, 16 ff.

三

ニヤーヤ學派の知識論及びその基礎となつてゐるヴァーイシェーシカの句義說を検討したのはそれとの對比によつてディグナーガの知識論の特質を明瞭にさせる爲であつた。「知識根據によつて對象を認識する」(*pramāṇato'ṛtha-pratipatīti*) というニヤーヤ學派の立場に對して、佛教徒の側からは、ナーガールジュナ *Nāgārjuna* (龍樹、二世紀頃) が、知識根據と對象とは相互に他を豫想してのみ成立し得るものであるという理由から、知識根據を否認してゐる。⁽¹⁾「對象の理解は知識根據による」(*pramāṇādīno prameyādīgamah*, *PSV* ad I, 1) と主張するディグナーガの立場は、形式的にはニヤーヤ學派に似てゐるが、唯識思想を基調とする彼の知識論は、實在する對象と、それと補充關係にある知識根據とを前提するのではなく、知識作用上の對象的契機と作用的契機として兩者を理解する點で、ニヤーヤ學派と本質的に異り、すべての物が自己同一的實體性をもたず、空であるという基盤の上に、作者 (*kartṛ*)・作用 (*karman*)・作具 (*karana*) の相對關係として現象界を捉えるナーガールジュナの思想と質を異にするものではない。事實、明らかにディグナーガは「すべての法は（瞬間的存在であるから）無作用 (*nirvyāpāra*) であつて、（知識根據・對象として決定した自性をもたず）」「識知の種々相に因つて、その都度、知識根據・對象たることが假說 (*upacāra*) される」⁽²⁾のであると述べてゐる。然しこの點の詳論に先立つて、此處では先ず對象の直接知覺と概念化された認識の峻別という問題、即ち知識根據の區別 (*pramāṇa-vyavasthā*) に關して、ディグナーガの思想が検討されるべきであらう。

ウディヨータカラは知識根據の並存と區別とを、ヴァーツヤヤナの立言の解釋によつて明らかにした後に、直接知覺は個物を對象とし、概念・推理は一般相を對象とするもので、兩知識根據は對象を異にするから並存は不合理である、というディグナーガの主張を引き、之に反駁を加えている。⁽³⁾此の部分に對するヴァーチャスパティミシュラの補註は可成り詳細に批判されるべき佛教徒の説を述べているが、それは次の如き内容をもつ。⁽⁴⁾

佛教徒はニャーヤ學派の認める知識根據と對象との遍充關係を否認する。それは概念によつて意味される對象である一般相 (*sāmānya-lakṣaṇa*) は、彼等の見解によれば、實在しないからである。直接知覺の場合にはたしかに對象は知識根據に遍充する。即ち對象があればその對象の表象が知の上に生じ、表象が生じないときには對象も無いという様に、對象は知の上に於ける自らの表象 (*jñāna-pratibhāsam ātmānah*) を知識根據との相伴 (*anvaya*) ・排除 (*vyatireka*) の關係に於いて有するのである。この直接知覺の對象は獨自相 (*sva-lakṣaṇa*) である。獨自相とは、獨特な、他と共通性をもたぬ相、言い換えれば延長をもたぬ勝義的存在 (*paramārtha-sat*) であり、持續をもたぬ刹那 (*kṣaṇa*) である。それは知の上に自らの表象を生ぜしめる能力 (*samartha*) を意味するのであつて、持續と延長をもつた存在物としての對象ではない。知覺が對象に對して直接的であることを明らかにするためには、ただそれが對象に觸發されて生ずるというのみでは充分ではない。持續と延長をもつ存在物が對象であるならば、その對象は常に感官を刺戟している事になるから、常に知覺されていなければならないであらう。直接知覺の對象たる條件を満たすものは、従つて、知覺表象を生ずる刹那的な能力と考えられなければならないのである。そして此の能力が勝義的存在であり、獨自相なのである。之に對して概念に意味される對象は一般相であるが、一般相は空間的にも時間的にも異つた多くの存在に結合しながら、而も常に不變異な自己同一性を保つていると考えられるものであるから、實在ではあり得ない。机上にある瓶と床の上にある瓶、或は昨日見た花と今日見る花は、個物としては異なるが、之を「瓶」或

は「花」という一般相として、即ち概念的に捉えるときは同一である。この様な一般相は明らかに實在する個物とは別のものである。更に一般相は存在するものばかりではなく、全く非存在である物にも結合している。無形體性(amūrtatva)という一般相は、性質の一種として在る知が之を有すると共に、兎の角の様に非存在のものも之をもつていと考えられる。若し概念的に捉えられた一般相である「瓶」が、對象の存在性を表わしているとすれば、「瓶が在る」という判斷に於ける「在る」という述語は不要のものとなり、反對に、「瓶」が非存在であるとすれば、「瓶が在る」ということは自己矛盾である。「瓶が無い」という判斷に關しても、右とは夫々逆の不合理が結論される。この様にして、概念はそれによつて意味されるものの存在性を表わすことがあり得ないから、概念に對應する對象の一般相とは、存在する個物から個性を抽象することによつて、主觀的に構想されたものに過ぎない。

然し非實在(alika)であり、知覺表象を生ぜしめる能力をもたぬ一般相は、恰も對象そのものの、獨自相であるかの如く(sadīśya)一般には理解される。それは一般相が主觀的に構想される際に「他のものの排除」(anya-vyāvṛtti)によつて明晰化されるからである。個物は相互に全く異つたものであるが、然し一類の個物には、その類に屬さぬ他の個物とは異なるという點で、共通性が考えられる。赤牛と斑牛とは全く別個の存在であるが、之を馬と對比するとき、個々の牛のもつ差別が無視され(bheda-agraha)、「牛」という概念によつて包括され、一般相「牛」が成立するのである。この様に「他のものの排除」即ちアポーハ(apoha)を本質とする概念は、他から區別されている明晰性をもつものであるから、之によつて捉えられる一般相が、非實在であるにも拘らず、外界の實在物であるかの如くに錯られるのである。

こうして非實在の一般相を把握する概念と、諸概念間の分離・結合(nirasta, samasta)の關係によつて成立つ判斷、推理とは、認識者にとつての實用性という點から言えば、換言すれば世俗的には、確かに正しい知識根據であると言ふことが出来るが、然しこの場合には知識根據と對象との補充關係は成立たず、従つて此の知識根據による認識は、

本質的に言えば誤謬である。直接知覚と概念・推理とは、この様に対象を明確に異にするのであるから、峻然と區別されるべきであつて、同一の對象を兩者が共に把握するという知識根據の並存説は不合理である。そして、獨自相と一般相との外に、兩者が融合している如き對象はあり得ないから、知識根據は右の二種のみで、それ以外には無い。

およそ右の様なヴァーチャスパティミシユラの説明は、言う迄もなく、彼が他の個所にも屢々關説する佛教說の場合と同様に、ダルマキールティ *Dharmakīrti* (法稱 A. D. 1634-673) の學說に基いている。周知の様にダルマキールティはディグナーガの思想を繼承しながら、之を發展せしめた。主著『知識論評釋』*Pramāṇa-vārtika* に於いて彼は有相唯識家としての立場を明瞭に示しているが、ディグナーガに對比すると彼には經量部的な傾向のあることは否みがたく、殊に『論理學小篇』*Nyāya-bindu* は經量部の思想に立脚して著されたものとされている⁽⁵⁾。その事は、獨自相を知覚にとつて外的な勝義的存在と考え、知覚の正しさをそれとの相似(*sārupya*)を基準に決定しようとする點について言われるのであつて、ヴァーチャスパティミシユラによつて述べられた佛教說も、此のダルマキールティの經量部的思想に一致する。然しディグナーガによれば、そしてまた『知識論評釋』に見られるダルマキールティの見解に従えば、獨自相は外的な對象ではなく、識上に對象的契機として顯われているもの(*viśaya-ābhāsa*)に外ならない。『認識の對象の考察』*Ālambana-parīkṣā* の中にディグナーガが述べている様に、知覚の對象たる條件を満たすものは、一方に於いて知覚を生ぜしめる作用をもつものでなければならず、他方知覚表象と一致する相を具えているものでなければならぬが、如何なる外的存在物もこの條件を満足し得ず、ただ識上の對象的契機(*antar-jñeya-rūpa=grāhya-ānśa* 所取分)のみが知覚の對象であり得る⁽⁷⁾。此の唯識思想に基く知識論は『知識論集成』に於いても變らぬものであるが、此の點に就いては知識過程と結果との關係を考察する際に言及するであらう。

獨自相の内容に關しては右の様な問題點があるが、それが一般相と根本的に區別されるべきであること、この區別

くむもので、知覺と見做されるべきではなく、推理と同列に、或は推理の一部として取扱われるべきであると考えるのである。「火」の概念は直接知覺された現前の「これ」を、過去に知覺されたものに結びつけて、兩者に共通する相を抽象するという思惟作用によつて成立つ。共通する相の抽象は、言い換えれば、類を異にする他のものの排除 (anya-vyāvṛiti) ということに外ならない。概念が他のものの排除、即ちアポーハ (apoha 離) を本質とすることを、ディグナーガは『知識論集成』の第五章に於いて聖言を批判する際に主題的に考察している。その個所で彼は「語〔聖言〕によつて生じた知 (sābda) は推理と異なる知識根據ではない。何故ならば、それは自らの意味するものを他のものの否定 (anya-apoha) によつて詮わすからである。(例えば)「作られたもの」(kṛtakatva)等の(語が、作られたものでないものの否定によつて、自らの意味内容を詮わす)如くである」(PS, V, k. 1, 9b, 5-6)と述べている。⁽⁸⁾或る語、例えば「赤い」という語は、「花が赤い」「火が赤い」という様に、多くのものに關係して用いられる。然し「花が赤い」という場合と、「火が赤い」という場合とは、「赤い」の内容は同一ではない。従つて、語とそれによつて意味される對象との間には定まつた結合關係があるのではなく、語の意味する對象は不定である。「赤い」という語は無限にある個々の赤いものを詮わすことは出來ず、ただ赤でないものの否定 (apoha, vyāvṛiti) を詮わすのみなのである。⁽⁹⁾現前に知覺されたものと過去に知覺されたものとに共通する相、即ち一般相を捉える概念「語」には、この様に「他の否定」という思惟作用がふくまれているのであるから、概念は本質的に知覺と區別され、推理と同種に見做されるべきであるというのがディグナーガの見解である。かくして、概念によつて意味されるものは、言詮わされない「これ」とは異つた、主觀的自發的に構想されたものであり、概念と實在する對象との遍充關係はないという、ヴァーチャスパティミシュラの言及する説は、ディグナーガに於いても明瞭に認められる。そして、現前に亦く燃えるものを見て、「これは熱い」と推知する様な場合にも、「これ」の直接知覺に基いて熱さを推理するのではなく、右の斷定に先行して、「これは火である」という原始判斷が、即ち現前のものを「火」の概念によつて把握すること

がなければならぬ。この事をディグナーガは、嚮にも關説した様に、推理は知覺を前提とするというニャーヤ學派の定説を批判する際にも述べているのである。

之に對して、例えば「青色を見る」「人聲を聞く」という様に、感覺動詞を用いた言詮があるのは、知覺された對象がそのまま言詮されることを意味する、と主張する者がある。即ち知覺されるものと、概念によつて意味されるものとは、夫々別個のものではなく、眼識によつて知覺された對象そのものを意識によつて分別して、「青」と言詮するのであるという見解である。然しディグナーガはこの見解を斥ける。對象が「青」と認識されるときには、知覺されたその對象の獨自相が青ならざるものの排除を通して類化されている。意識は知覺された對象そのものを分別するのでなく、對象の獨自相を一般相に置き換えるのである。獨自相は全く不可言詮であつて、直接知覺による以外には把握することが出来ない。能詮の概念に對應する所詮である一般相は、識に於ける對象的側面として在る獨自相とは異つた、非存在の上に虚構されたに過ぎぬものである。

直接知覺は思惟を離れたものである (*pratyakṣaṁ kapaṇāpōdham*) とディグナーガが定義するとき、思惟とは語による對象の認識、知覺の概念定を意味している。

直接知覺は思惟を離れたものである。(思惟とは) 名・類等を (知覺された對象に) 結合することである (*PS, I, k. 3c-d*)。その中「直接知覺と推理との中」、直接知覺は思惟 (*kalpanā*) を離れたものである。或る知に思惟がないとき、其(の知)が直接知覺である。それでは一體この思惟とは何かというならば、(語の發効原因となる) 名 (*nama*)・類 (*jāti*) 等を (知覺された對象に) 結びつけることである。偶然的な語 (*yadiccāśabda*、例えば *Dittha*) の場合には、(此の語の發効原因 *Dittha-tva* の歸屬する) 名によつて限定された對象が、*Dittha* と言詮される。類を表わす語 (*jātiśabda*、例えば *go* 「牛」) の場合には、(此の語の發効原因 *go-tva* の歸屬する) 類によつて (限定された對象が) *go* と (言詮される)。性質を表わす語 (*guṇaśabda*、例えば *śukla* 「白」) の場合には、(此の語の發効原因 *śukla-tva* の歸屬する) 性質 (*guṇa*) によつて (限定された對象が) *śukla* と (言詮される)。動作を表わす語 (*kriyāśabda*、例えば *pācata* 「料理する者」) の場合には、(此の語の發効原因 *pācata-tva*

が歸屬する)作用 (kriyā) によつて (限定された對象が) pācaka と (言詮わされる)。實體を表わす語 (dravya-śabda, 例えは dardīn 「杖を持つ者」 viśāṇin 「角を有するもの」) の場合には、(此の語の發効原因 dardī-tva, viśāṇī-tva が歸屬する) 實體 (dravya) によつて (限定された對象が) dardīn, viśāṇin と (言詮わされる)。(PSY, ad, I, 3c-d, 94b, 25)

思惟には語が常に随伴するとなす點で、ディグナーガは文法學派と見解を同じくする。ヴァーチャスパティミシュラはヴァーツヤヤナがニャーヤ經の知覺の定義に於ける「言詮わされない」という規定辭を、知そのものとその知の言詮とを區別する意味に解したのを、觀念と言語との必然的隨伴關係を認める文法學派の説に反對したものであると解釋し、その文法學派の學說を次のバルトリハリ Bhaṭṭhari (ca. 450-500 A. D.) の偈によつて代表せしめている。「語の隨伴することのない觀念は世の中に存在しない。一切の觀念は、あたかも語によつて貫穿されているかの如くに現れる。」⁽¹¹⁾ディグナーガが思惟の内容を説明する文には、ヴァーツヤヤナとは反對に、此の偈に示された文法學派の見解に共通するものを認めることが出来るのである。『眞理綱要』Tattvasaṅgraha 及びその註に於いてシャーンタラクシタ Śāntarakṣita (寂護 ca. 680-740 A. D.)、カペンシーラ Kamalaśīla (蓮華戒 ca. 700-750 A. D.) が、右に引いた『知識論集成』の文中に、思惟が「(……と)言詮わされる」(ucyate)と説明されている點を強調するのも、ディグナーガに於ける思惟の本質を、語との結合ということに認めるからである。⁽¹²⁾

「名・類等を (知覺された對象に) 結合すること」といふ思惟の定義に於いて、「名〔概念〕と (對象と) の結合」(nāma-yojanā) と「類等と (對象と) の結合」(jāty-ādī-yojanā) との兩者は區別されなければならないという解釋が『眞理綱要』には述べられている。此の解釋によれば、前者がディグナーガの自説をあらわすもので、後者は排せられるべき他宗の説であるというのである。⁽¹³⁾ディグナーガに従えば、類等は主觀によつて構想された一般相で、ニャーヤ學派等の考える様に、個物に和合し、個物を限定する類等が存在するのではないから、この様な非存在のものと結合はあり得ない。そして、假に類等のあることを許容しても、それは恰も乳が水に混合している如くに、別々に

は知覺し得ない状態で個物に結合しているとしか考えられないから、知覺された個物から類等を分離して更めて結合するといふことは出来ないのである。⁽¹⁴⁾ また此の思惟の定義がディグナーガの自説のみをあらわすものとすれば、それは類等を知覺された對象に結合する場合に必ず名「概念」が媒介者となるという意味に解されなければならない。⁽¹⁵⁾ 一般に存在が容認されている類等は、對象の知覺を概念化する際にのみ在るものである。例えば牛を見ても、若し個物としての牛と、類としての牛性とが別々に直観されているのであれば、その個物を牛性に限定された個物として、即ち「牛」として認識することはあり得ない。「牛」という名「概念」が類を個物に結びつけるのであつて、この概念の媒介作用が思惟なのである。何れの解釋を採るにしても、『眞理綱要』はディグナーガに於ける思惟の意味を、概念即ち語との必然的隨伴關係という點に認めようとしていたのであつて、それはその限り正しい解釋と思われる。

偶然的な語、類を表わす語、性質を表わす語、動作を表わす語、實體を表わす語、という語の五種の分類は、ディグナーガが文法學派に於ける語の分類を依用し、改變したものであると言われる。⁽¹⁶⁾ 然し、本質的に言えば、之等はすべて類を表わす語であると考えられる。⁽¹⁸⁾ 偶然的な語とは *Ditha* によつて例示される固有名詞であるが、此の名が或る人の幼年期を表わすとすれば、それは全く別個の存在であるその人の老年期を表わすことは出来ない。*Ditha* という名は生から死までの時間の推移の中に刹那毎に異つたものとなつてゐる諸存在を類化して詮わしてゐるのである。⁽¹⁸⁾ 「白い」という語は個々の布や花の白を類化したものであり、「料理する者」「杖をもつ者」等の語も夫々個物を詮わすものではない。換言すれば、主觀的に構想された普遍 (*Ditha-tva, go-tva, śukla-tva* 等) が語の發効原因 (*śabda-pravṛtti-nimitta*) となるのであつて、その限りすべての語は類を表わすものであるが、ただその普遍が偶然的な名に歸屬するか、性質に歸屬するか、或は作用に歸屬するか等の差別によつて、語が五種に分類されるのである。

思惟の内容を説明する文にディグナーガは次の様に附言して、直接知覺の定義に關する註釋を結ぶ。

ここに「作用を表わす語、實體を表わす語に關して」、或る者は次の様に言う。「これらの語の場合には、語の發効原因である（相關關係（*sambandha*）によつて限定された（對象が言詮わされるのである）」と。然しながら他の者は「（いづれの語の場合にも）意味する對象をもたない（*artha-sūnya*）「ただアポーハのみを示す」語によつて限定された對象が言詮わされるのである」と説く。（何れにせよ）此の様な（語による認識、即ち）思惟のないのが直接知覺である（*PSV, ad. I, k. 3c-d, 9th, 56*）。

ディグナーガが語の發効原因を構想された普遍と考えるのに對して、文法學派では、作用を表わす語、實體を表わす語の場合、その發効原因は作用乃至實體を所有するもの（*kriyā-vat, dravya-vat*）が作用乃至實體に對する相關關係にあると主張する。⁽¹⁹⁾即ち *pācaka-tva, dandi-tva* 等を夫々 *pācaka, dandin* 等の語の發効原因と考えるとき、ここに用いられる狀態接尾辭（*bhāva-pratyaya*）-*tva* は、作用がその作用と格關係にあるものに對して有する關係、（*kriyā-kāra-sambandha*）⁽²⁰⁾所有者被所有者の關係（*sva-svāmi-sambandha*）等の相關關係を意味している。合成語（*saṃāsa*）⁽²¹⁾一次的派生語（*krt*）⁽²²⁾二次的派生語（*tad-dhita*）に於いては、添加される狀態接尾辭は相關關係を表わすのが原則であるが、*pācaka*（*v-pac+aka*）*dandin*（*danḍa+in*）は夫々一次的派生語、二次的派生語に外ならないからである。⁽²³⁾そして、「或る事物に或る性質が存在する故に語が措定される。此（の様）な語措定の原因である性質）を詮して、接尾辭 -*tva, -ta* は用いられる」のであるから、すべての狀態接尾辭は語の發効原因を表わすと理解される。従つて、*pācaka-tva, dandi-tva* 等に於いて、添加された狀態接尾辭は相關關係を意味し、且つその相關關係こそが語の發効原因である。というのが文法學派の説である。「然しながら他の者は」以下によつてディグナーガ自身の見解が述べられているのであると註釋者ジネンドラブッディ *Jinendrabuddhi* も『眞理綱要』も理解している。⁽²⁴⁾カマラシーラの説明によれば、「意味する對象をもたない語」というのは、語はただ類を異にする他のものの否定（*anyāpoha*）によつて個物を類化して詮わすのみであるということを示しているのである。直接知覺される個物とは別な勝義的存在と考えられる様な類は決してあるのではなく、語の所詮である類は構想された假現的なものに過

ぎないのである。

知識根據の並存と區別の問題に關連してヴァーチャस्पティミシュラが言及した佛教徒の説を手懸りにしながら、ディグナーガに於ける直接知覺と概念・推理との根源的區別を右に検討して來たのであるが、ニヤーヤ學派等の認める聖言 (āgama)・類推 (upamāna) 等をこの二種の知識根據とは別に認める必要の無いことは、最早や多くの説明を要しないであろう。聖言は「信すべき人の教示」 (āptōpadeśa) であるが、知識根據となるのはただその教示の語を耳感官で知覺すること (pada-jñāna) ではなく、語の意味する對象を憶念すること (padārtha-smaraṇa) であるから、之はアポーハによつて對象を類化して把握する思惟作用であり、概念・推理と本質を異にするものではない。類推は、例えば「ガヴァは牛に似ている」という他人から聞いた語の憶念と、既知の牛と共通性をもつものの知覺とによつて、「これがガヴァである」と名と名づけられるものとの結合關係 (sañjñā-sañjñi-sambandha) を理解することである。此の類推についてディグナーガは、「他人から (語を) 聞くことによつて理解が生ずるのならば聖言 (の場合と同じ) であり、自ら (理解するの) であれば、二つの對象「牛とカヴァ」を別々の知識根據「過去と現在との直接知覺」で把握して、意によつて (兩者の) 相似性を思惟するのであるから、それ「類推」もまた (推理から) 異なる知識根據ではない」⁽²⁵⁾と述べている。諸學派の認めるその他の知識根據について一々吟味する繁をここには避けなければならないが、要するに何れも推理の變化型態と見做されるのである。⁽²⁶⁾

然し聖言については附言の必要があるであろう。聖言を正しい知識の源泉とすることは傳統を重んずるインド哲學諸派に共通する特徴で、就中正統バラモン・ミーマーンサー學派は、聖言ヴェーダを唯一絶対の知識根據とし、ヴェーダ以外の手段によつては正しい知識を得ることが出来ないとなしている。感覺主義的傾向をもつて傳統文化に反抗するチャールヴァーカ派は聖言を否認し、非正統バラモンのヴァーイシェーシカは之を推理にふくめたが、其の他の學派は等しく聖言を知識根據として認めるのである。嚮に言及したことであるが、佛教に於いても聖教、佛語の權

威は否認し得ぬものとして重んぜられ、ディグナーガ以前の佛教學派の論理學書には聖教が知識根據となつてゐる。ディグナーガが之を獨立の知識根據とはなさず、推理の中にふくませたのは、彼の論理主義的な自覺に基くのであつて、佛教の傳統への不信に基くのではなかつた。彼は『知識論集成』の冒頭に、佛陀を「知識根據と爲れるもの」(pramāṇa-bhūta)、知識根據として此の世に出生した者として歸敬してゐる。⁽²⁷⁾ 佛陀が傳統的權威に對してとつた批判的立場を正しく繼ぐのは、傳承された聖教、佛語を無條件に信憑することではなく、正しい知識根據に基いて聖教をも吟味することに外ならないというのが、彼の所信であつた。佛語を單に尊敬心から受入れることなく、恰も金を火中に投じ、試金石に打ちつけてその純度を試す様に、佛語を批判し吟味しなければならぬと、佛陀自身弟子に教誡しているが、ディグナーガはこの教誡を體してゐる。彼の學系が「正理に隨順する唯識學派」として、アサンガやヴァスバンドウ等の「聖教に隨順する唯識學派」(āgamānusrīno vijñānavādinah)と區別される所以のものは、彼の論理主義的な自覺に外ならないのである。

二種の知識根據の本質的區別を明らかにした後に、ディグナーガは、「これは無常である」等の判斷によつて色(yaṇa)等を認識する場合に、二種以外の他の知識根據を想定する必要はないかという問に答へてゐる。⁽²⁸⁾ ジネンドラブッディによれば、「これ」で表わされる個々の色は獨自相であり、無常性は一般相であるから、兩者を把握する知識根據は根源的に區別されてゐて、兩者を關係づける事が出来ないというのが此の問の意味である。⁽²⁹⁾ 之は更に以下の様に敷衍して説明することが出来る。「これ(色)は無常である」という命題は、「色は作られたもの(kṛitakatva)であるから」、「すべて作られたものは無常である、譬へば瓶の様に、」という理由命題、譬喩命題に基いて推理される。然し、いまの場合、命題の主辭「これ」が直接知覺された青等の獨自相であるとすれば、理由命題に於いて媒概念「作られたもの」に包攝される主辭「色」は一般相であるから、右の推理に於ける主張命題と理由命題の主辭は相互に異なるものとなり、正しい推理の條件である因の三相の第一相「理由命題の賓辭は主張命題の主辭に屬するものであること、

pakṣadharmatva 遍是宗法性」を缺いて、推理は四個概念の虚偽に陷るのである。このような難點はニヤーヤ學派には生じない。知覺される「これ」が「色」という概念によつて把握されるからである。この難點は、獨自相と一般相との峻別によつて生じたものであつて、右の様な問が設けられたとしても、いまの認識に相應する別の知識根據を認める學派があつたのではないであらう。ディグナーガは答える。「その様な認識はたしかにあるが、然し（その場合、認識される對象は）彼（の獨自相と一般相と）に關連しているのであるから、（この認識は）他の知識根據ではない。獨自相と一般相、即ち言詮されぬもの (avyapadeśya) と色性 (varṇatva) との二相によつて色等を把握して、一般相である色等は無常である、という様に（色の一般相—色性を）意によつて無常性等と結合するのである。従つて（この様な認識は推理であつて）別の知識根據ではない。」⁽³¹⁾

更に、再認 (pratyabhijñā) についても疑問が生ずる。再認は同一の對象を「此れはまさしく彼のものである」と繰返して (asakti) 知覺することには外ならないが、「此れ」「彼のもの」が概念化されて居らぬ點から言えば之は直接知覺であり、現在の知覺と過去の知覺が類化されるといふ點では推理と見做されなければならない。此の再認の根據についての問に、ディグナーガは次の様に答えるのである。⁽³²⁾ 再認は記憶と同じく、過去の經驗の印象 (saṃskāra) によつて生ずる。ただ記憶は印象のみによつて生ずるが、再認は同一對象の現在に於ける知覺が助成因となる點が相異なる。然し知覺根據は未だ理解されていない對象を理解するもの (anadhigatārtha-gaṇiti) であるから、⁽³³⁾ 再認は、記憶と同じく、獨立の知識根據とは認められない。それをも獨立の知識根據となすならば、同一の對象を把握する幾つもの知識根據が重なることになり、知識根據は無餘限 (anśiṇā) になるであらうとディグナーガは述べるのである。

(未完)

(1) Cp. *Vijñāna-vyākṛtāni*, lk. 31-33, *Vaiśiṣṭhya-prakaraṇa*, ad. sūtra 1-2.

(2) *PSV*, ad. 1, 9, (K) 96a, 3-4.

- (3) *NY*, p. 4, 21 ft.
- (4) *NVT7*, p. 17, 17 ft. cp. *BL*, Vol. II, p. 303 ft.
- (5) *PV*, III, k. 321 (*VP* に於れば k. 320) 以下に於てダルマキールティは、認識の對象を外界の實在となす説を論駁して唯識説を確立し、「故に〔外的對象は知覺されないから〕一（なる識）が、（青等なる對象の相とそれを知覺する主觀の相との）二相（として顯れるの）である。其（の識）が、その様に（二相あるものとして）知覺され、また記憶される。此の二相の（相關關係に於てある）認識が結果である」（k. 337）と述べている。マノーラタナンディンは之に註して「對象は（識に於ける）所取の相であり、知識根拠は能取の相であり、結果は自己認識である、」と唯識思想を一層明確にしている。
- DP*, Introduction, p. xxi, 宮坂宥勝「量評釋の論理と著作的立場」（印度學佛教學研究第五卷第二號）七七—七八頁参照。
- (6) 『論理學小篇』に於て、「直接知覺は「思惟を離れたものであり、錯りがないものである」と定義されるが、此の「錯りがある」（*abhrānta*）という語は「外界の對象のもつ効用の能力（*artha-kriyā*）」と矛盾しないことを意味すると、ダルモッタラによつて解せられてゐる。cp. *NBT*, ad. I, 4. そして此の解釋が「外界の對象を認めない唯識派の學說に悖る」といふ懸念を拂つてマールヴァーカーミナラ（*DP*, p. 44）・*NBT*-*īppanī*の著者（マールヴァーディといふ説は否認されている。*DP*, introd., p. xxxi）等は、右の定義は經量部の立場から下されたものであると註釋している。本稿第四章参照。
- (7) *Ālambana-parīkṣā*, k. 6. 山口益「觀所緣論の原典解釋」（『世親唯識の原典解明』所收）四六二頁以下参照。
- (8) Cp. *TSP*, ad. k. 1515, *BL*, Vol. I, p. 459. 伊原照蓮「陳那に於ける言語と存在の問題」（哲學年報第十四輯）一〇三頁以下参照。
- (9) 伊原 前掲論文一〇五—一〇六頁参照。
- (10) Cp. *TSP*, ad. k. 1224 (p. 369, 22 ft), *NVT7*, p. 153, 23 ft.
- (11) *NVT7*, p. 126, 21-22 = *Vākyapadīya*, I, 124: na so 'sti pratyayo loka yaḥ śabdānugamād-rite, anuviddham iva jñānam sarvaṁ śabdena gamyate. 中村元「ことばの形而上學」六四・六六・七一・七八・八八・三四六頁参照。尚、此の偈は *NBT*-*īppanī*, p. 20（中村右掲書六四頁）*Mokṣākaragupta, Tārā-bhāṣā*, ed. by H. R. Iyengar, p. 13 に於て「斥けられるべき見解を示すものとして引用されてゐる。後者によれば「眼前にある瓶（は、その傍の地等と共に觀念上に表象されているが、瓶）が語で言説される場合に、その傍の地等の知は言説を離れている」のであるから、すべての觀念が語に隨伴されるとは言えないのである。

- (12) TS, k. 1233, TSP, p. 372, 7-9. 思惟が必ず言語を伴うという説に對しては、嬰兒や嘔の様に言語表現に習熟せぬ者にもまた思惟があるではないか、という反駁が向けられる。ダルマキールティが思惟を定義して、「言詮と結合する可能性のある表象をもつた知」(abhiñpa-samśarga-yogya-pratibhāṣā prātibh, MB, I, 5)であると言うのは、此の反駁を考慮に入れてゐるのである。嬰兒や嘔の思惟は、實際の言語表現はもたないが、それはただ發聲機官がはたらかないからであつて、可能性としては言語との結合を有するものと言える。ジネンドラブッディはディグナガの思惟に關する定義を註釋する際に、「ここに、(名・類等が)既に結合された知のみが思惟と言われる、と考えるべきではない。それではどうかと言え、未だ結合されていなくとも、そうする可能性のあるものとして現れるもの(思惟と言われる)のである」(PSVT, 18a, 7-18b, 1)とダルマキールティの定義を考慮に入れた解釋をしている。シャインタラクシタは、「言詮を伴う知」(abhiñpini prātibh, TS, k. 1214)という彼の思惟の定義の中に、可能態としての言語表現をふくませ、生れたばかりの嬰兒にも、過去に於ける語とその意味するものとの結合關係の習熟によつて、言詮を伴う知があると なしてゐる (TS, k. 1216)。注意すべきはカマラシーラがそれを釋するに當つて、バルトリハリの偈を引用していることで、これは觀念と言語との隨伴という點に於ける、佛教論理學派と文法學派との學說の近似性を示すものであらう。引用されている偈は次の通りである。「世間に於ける一切の必要行為は語に依存している。前世に(語による)印象を興えられてゐるので、嬰兒でもそれ(必要行為)を體得してゐる」(vikṛtavyatā loka sarvā śabda-vyapāśrayā / yām pūrvañhitā-samśkāro bālo pi pratipadyate // TSP, p. 367, 24-25 = Vākya-pādīya, I, 122) 嬰兒が笑ひ、泣き、喜び、乳房を吸う等の必要行為をするのは、前世の、言語による對象の理解を、印象(潛勢力)として持つてゐるからである。(中村元前掲書三五二頁に、右のバルトリハリの偈が譯されているが、同教授は bala を愚人と解され、「あらかじめことばにもとづいて教えを授けておけば、愚人といへども、その方法を體得する」という考え方を技術のことばによる反省を通して合理化する思想を此の偈に見出そうとされる。然し、カマラシーラの引用した意圖から解すれば、bala は嬰兒である。また筆者の如く解するとき、此の偈に續く Vākya-p, I, 123 「生れた直後の嬰兒にも」最初に機關のうごめきがあり、のちに呼吸の振動あり、また諸發聲機官の結合あるも、それらは語の先天的印象(潛勢力)なくして起ることなし」に内容が連關し、萬有の語よりの開展 Vākya-p, I, 121—潛勢態に於ける語 122—發聲 123—言語と觀念の隨伴 124 という順序が自然である様に思える。ヴァーチャスパティミシュラは前註の偈(124)を引いた後に、「嬰兒、嘔等の知も、無始時來の語の習熟によつて、語によつて貫穿されてゐるかの如くである」と述べ、右に掲げた123を引用してゐる。NVT, p. 127, 1-2)

(13) *TS, TSP, k. 1221*. 若しディグナーガが自説のみを述べたのであれば、單に *nāma-ādi-vojānā* と *ādi* に他のすべてを含ませて述べればよい筈であるが、*nāma-jāty-ādi-* と *ādi* の前に二語を挙げているのは、二種の説をあらわす爲である、『眞理綱要』には解釋される。

(14) *ibid., k. 1220*.

(15) *ibid., k. 1224 ff.* 此の場合 *nāma-jāty-ādi-vojānā* と *ādi* の複合詞は *nāmo jāty-ādhibhir vojānā* (種等による概念の〔対象との〕結合) と解釋される。そしてディグナーガが、*jātyā viśiṣṭo 'rtha ucyate* (種によつて限定された対象が言詮される) という様に、*jāti* 等を具格で表わしているのは、名〔概念〕が *jāti* 等を作具として、知覺された対象に結合されることを理解させる効果をもつと説明される。これは勿論『眞理綱要』の發展的解釋で、ディグナーガの文に於いては、名 (*nāma*) は概念 II 語を表わすのではなく、固有名詞一例えば *Dīpta* という名前を意味するのである。然し、思维の本質を概念 II 語との結合となす限りに於いて、『眞理綱要』はディグナーガの思想を認めている。

(16) *Cp. Mahā-bhāṣya, ad. Śiva-sūtra 2, Vārt, 1: caustavyi śābdānām pravṛtīḥ, jāti-śābdāḥ, guṇa-śābdāḥ, kriyā-śābdāḥ, yadicchā-śābdāś ca caturthāḥ, dravya-śābda* の起源は明瞭でないが、ブラミヤスタバータも此の範疇を用いている。II, p. 107 ff. 伊原 前掲論文一八九頁参照。

(17) *TS, k. 1227-1228*.

(18) *TSP, ad. k. 1226*.

(19) 以下は *PSV*, 18b, s. 19a, 1 に示された解釋である。此の文法學派の説を理解するのに、筆者は大地原豊學兄の懇切なる助言を受けた。ここに記して謝意を表する次第である。

(20) 例えば *pācakatvam* という状態接尾辭 *-tva* を附した語は、*pac* (料理する) という作用と *kartṛ* (主格) との關係を表わし、*pacymānatvam* と言へば、作用と *karma* (業格) との關係を表わす。その他、作用と *karana* (具格) *saṃpradāna* (爲格) 等の關係を總じて *kriyā-kāraka-sambandha* と言へ。また、例えば *daṇḍitvam* という語は、*daṇḍa* (杖) とそれを所有する者 *daṇḍin* との關係を表わす。此の關係が *sva-svāmi-sambandha* である。此の外、*apatya-apatyavat-sambandha, jānya-jānaka-sambandha* 等が、状態接尾辭にちがつて意味される。

(21) *Tattva-bodhinī ad. Siddhānta-kauṇḍi 1781 (= Mahā-bhāṣya, V, i, 119): …… Hari-ṭikāyām yad uktaṃ "samāsa-kiṭ-taddhiṣṭu sambandhabhīdhānam bhāva-pratyayena"* iti.

- (22) *Aśtidhyāyi* III, i, 133, V, ii, 115.
- (23) *Mahā-bhāṣya*, V, i, 119, Vr. 5 : *yasya guṇasya bhāvad dravye śabda-niṣeṣaḥ tad-abhidhāne iva-talo*.
- (24) *PSVT*, 19a, 1 : *gṣan nams ni don gys ston pa nams kyis* (= *anye tu artha-sūnyair [śabdaiḥ] śes pa ran gi lugs bzai po ston te / TS, TSP, k. 1229*).
- (25) *PSV*, V, (K) 169b, 4-5.
- (26) *PSV*, V の最後にディグナーガは、聖言が推理から獨立の知識根據でないことを結論した後に、「一體餘他の類推等はどうして別の知識根據でないのか」という問に對して、「此の(上述の、聖言の獨立性を否認した)主張によつて、餘他(の知識根據もまた推理から獨立のものでないこと)を説いたのである」と答えている。(K) 169b, 3-4 尚、*NS*, II, ii, 1 ff. には、傳承 (*aithya*)、義準 (*artha-āpatti*)、隨生 (*sambhava*)、無體 (*abhāva*) を獨立の知識根據と認める説が批判され、それらは何れも推理の中にふくまれる事が述べられている。
- (27) 「知識根據となり (*pramāṇa-bhūta*)、世人を利益せんと願ひ給う、師、善逝、救護者に歸命して、知識根據を確立する爲に、散説した自説の中から、茲に一つの轉めることによつて、集成が製作されるであらう」(*PS*, I, 1)「ついに、論の最初に、因と果との完成によつて知識根據となられたものとして、世尊の讃頌を述べるのは、(人々の心に)信を生ぜしめる爲である。その中因とは、意樂 (*āśaya*) と加行 (*prayoga*) との完成である。意樂とは、世人を利益せんと願う者たること (*jagad-dhītaśīta*) である。加行とは、世人を教えることによつて師たること (*śāstriva*) である。果とは、自利と利他との完成である。自利の完成とは *sugata* (善逝) たることによつて、(その *sugata* の語にふくまれる) 三種の意味に基いていのである。(1) 稱讚の意味 (*prāśasta-artha*) — (*sugata* は) 美丈夫 (*su-rūpa*) の如く (稱讚に値する)。(2) 不退轉の意味 (*a-punar-āvṛty-artha*) — (*sugata* は) 熱病の根治 (*su-naṣṭa-jvara*) の如く (再び苦惱の状態にもひらなう)。(3) 無餘と云う意味 (*niṣeṣa-artha*) — (*sugata* は) 盈滿せる瓶の如く (餘すところなく福徳を滿たしている)。*[su-gata* と云う語を、接頭辭 *su-* の附された三つの語によつて説明する *dogmatical etymology* を、*DP*, p. 3, 11 等にも見出され。] (*sugata* と云う語にふくまれた) 此の三種の意味は、外道の離貪者、有學、無學から、自利の完成という點で (*sugata* が) 殊れている (ことを示す) からである。利他の完成とは、他人の救護 (*trāṇa*) という意味なのであつて、救護者たること (*āyiva*) である。此の様な功徳のある師に歸命して……」(*PSV*, 93b, 5—94a, 2) cp. *V4A*, p. 3. シェンドラバンチャイによれば *pramāṇa-bhūta* とは、知識根據であり、且つ此の世に生じた者で、自在天の如く人間にとつて全く超越的なところにあるものではないことを意味する。cp. *PSVT*, 2a, 5—2b, 2.

ダルマキールティは *PV* のはじめに正しい知識を定義し、世尊が *pramāṇa* であることを右のディグナーガの文に基いて論證しているが、彼の弟子の所謂宗教學派に属する人々は、此の *pramāṇa-siddhi* の章を最重要視し、認識論と宗教との結合をそこに見出そうとしてゐる。*DP*, Introduction, pp. 18-19. 宮坂有勝「量評釋における *pramāṇa-siddhi* に就いて」(印度學佛教學研究第七卷第二號) 一三二頁以下参照。

- (28) Cp. *Anguttara Nibāya*, III, 65, 3, *Majjhima N*, sutta 38, *TSP*, p. 12 etc.
- (29) *PSV*, (K) 94a, 6.
- (30) *PSVT*, 14b, 5-7.
- (31) *PSV*, (K) 94a, 6-8 = *VA*, p. 236, 13-14.
- (32) *ibid.*, (K) 94a, 8 - 94b, 2.
- (33) *anadhigata-artha-gaṇi pramāṇam* はブーローマンサー學派の定義であるが、佛教論理學派によつてもそのまま採用されてゐる。cp. *NBT*, p. 19, 2: *ata eva cānadhigata-vīśayam pramāṇam*.

(筆者 大阪府立大學教養部〔宗教學〕講師)