

# 哲學研究

第四百六十八號

第四十卷  
第十册

## インド論理學の基本的性格

### 一 序——一般的性格

梶 山 雄 一

普通には論理學と譯せられる nyaya, nyayavidya などというサンスクリト語は西洋哲學の一分科としての論理學とは、歴史的にも内容的にも異つたものを意味している。正理學派 (Nyayika) によつて代表せられるインド論理學は、たとえ推理の研究を主内容とするとは云え、本來インド正統派思想に屬する一哲學體系として成立したものであり、我の眞實を知つて解脱に至ることを窮極の目的としていた。正理經 (Nyayasutra) の冒頭の二經は次の如き趣意を説いている——我の存在や業報輪廻を否定したり、苦なる生存を樂と考えたり、無常なるものを常恒であるとしたり、等々の誤知によつて過失・行爲・生・苦という生死の繼列が起つている。かかる繼列の原因である認識の對象 (prameya) に對する誤知を滅することによつて次々に繼列の各項の滅があり、至善の獲得もあり得る。従つて正理學の目的は認識の方法 (pramāṇa) と對象 (prameya) 以下の十六句義の眞實を知ることによつて至善を得ることである。

ある、と。

しかし正理派は論理學派であるから、他の學派と自らを區別し、論理學を主要な研究對象とすることはいうまでもない。十六句義といわれるものは認識方法・對象の他に論證の動機・資料、論證形式・過程、誤謬論等に互る諸項目を含んでいる。それらの十四項目は嚴密に言えば最初の二項目即ち認識の方法と對象の中に含まれるものであるが、正理經の最初の註釋者ヴァーツァヤナはその重複分類を明らかに意識している。それら十四項目をことさらに別立して論ずるところに論理學としての正理學がウパニシャッドその他の「我の形而上學 (adhyātmanavidyā)」と區別せられる理由が存する、と彼はいう。けれども、そのことはただちに、正理學が純粹な論理學を主題とすることを意味しはしない。ヴィーツァヤナはたしかに、正理學を形而上學・農學(經濟學)・政治學から區別された獨立の學問とすることに努力したけれども、最初に觸れた正理學の目的論的・神學的性格はついに拂拭されなかつた。それはただ外部から正理學を規定しただけでなしに、正理派の論理學そのものに、西洋の論理學とは基本的に異つたいくつかの性格を與えることになつた。總括的にいつて、インドの論理學が他律的であり、心理學的であること、そしてその結果として形式論理學と異質的な論證學となつたことを、いくつかの主要な概念を手がかりに指摘しようとするのがこの小論の目的である。

ニヤーヤ及びニヤーヤ・ヴィディヤーという語はヴァーツァヤナによつて anvikṣā 及び anvikṣikī と言ひ換えられて、我の形而上學 adhyātmanavidyā と區別せられている。しかしヴァーツァヤナはそのニヤーヤを説明して「プラマーナによつて對象を考察することがニヤーヤである。知覺と聖言に依據した推理のことであり、それがアンヴィークシャーである。即ち、知覺と聖言によつて知られたことを再び考察する (anvīkṣā) から anvikṣā といふ。……しかし知覺と聖言と矛盾した推理は似而非正理 (nyāyābhāsa) に他ならぬ」といつている。<sup>(2)</sup>だからニヤーヤという語は論理學一般であると共に、特に推理を意味し、その推理は知覺と聖言に依據し、それと脊戻してはならないこと

になる。プラマーナは確實な知識の手段乃至その知識そのものを意味するが、正理派では知覚 (pratyakṣa)・推理 (anumāna)・譬喩 (upamāna)・證言 (śabda) の四種のプラマーナを認めている。證言は信頼すべき人の證言で、世間的・科學的な證言と出世間的な仙人の證言とに分けられるが、先の聖言 (śruti) は後者に相當する。従つて、ニヤーヤは聖言に依據した推理であると言われ、また、「我」等の對象の論理學的考察であるという意味から考へると、ニヤーヤは思惟の法則のみを主題とする純粹な論理學ではなくてインドの正統派思想に奉仕する、いわば一種の應用論理學であるという基本的性格を持つてゐることが分る。

正理派の推論式は論證的性格を主眼としてゐるが、それは窮極的には正統派思想の武器であることを自任する正理學の基本的性格にもとづいてゐる。五支作法による論證式の第一支・宗はヴァーツヤヤナによつて聖言に配當されてゐるが、それは論證式 (pañcāvayavī) は聖言を第一の支分とし、それを論證する過程に他ならないことを示してゐる。もし單純な推論式であつたならば、結論と全く同じである宗は支分としての價値を持たないはずであるからである。

ニヤーヤが知覺と聖言に依據した推理である、という説明を、近代人はある種の抵抗を感ずることなしには受けとれない。その抵抗感は、正理派がすべての推理を知覺によつて根據づけようとする實證的・經驗的な態度を一方で採りながらしかも他方、聖典といういわば信仰の對象によつて同じ推理を基礎づけようとしてゐることに對して起るのである。正理經の上では二・二・五八から六九經に互つて、ヴェーダ聖典の正知の根據としての權威を否定する反論者の意見とそれに對する正理派の辯護とが展開されている。例えば聖典には、息子を欲するものはブトレーシテイの犠牲祭を行うべきことが記されているが、その犠牲祭が終つても子供の生れないことがあるというように聖典には誤りがある。その他、反論者は聖典の中の矛盾や重言の過失をも指摘する。それに對して正理派は、先きの例に對して、それは聖典の誤りではなくて、犠牲を行う兩親の人格や行爲・犠牲の方法等に過失があるから息子が得られない

のであるという如き辯護を行なっている。その議論の内容は別として、ここで問題になるのは、正理派が知覺という認識の事實と宗教的な信仰や儀禮とを同一視して、ひとしく推理の依據すべき根據であるとする思惟方法である。この種の混同は證言 (Sāhita) というプラマーナ自體にも含まれている。證言は經驗的事實に關する信賴すべき人の言葉、例えば地理的な存在や藥學その他の科學的證言であつてもよいし、また天界とか天女等の宗教的觀念についての聖者の證言であつてもよい。だから證言がプラマーナであるという時には、そこに經驗的事實と超經驗的世界との混同乃至同一視が存するわけである。その場合、異つた世界に屬するものを論理的認識として同一視する原理は、それらが同じく信賴すべき人の教説であるということ、即ち、同じことが信賴すべからざる一般人によつて語られた場合にはその知識は生じないが、信賴しうる科學者や聖者によつて告げられた時には我々はそれを信じうること、いわば心理的効力に存していた。それが述べられている二・一・五三の經は證言は推理と同じではないかという反論者に對して、そのような證言の有している心理的効力は推理には存しないから、推理とは別に證言がプラマーナとして認められねばならない、という趣意のもとに語られたものである。

このような證言の解釋が指示することは、正理派のプラマーナという觀念には論理的に確實な認識手段だけでなく、心理的効力をもつ認識手段も含まれているということである。もつとも證言の論理的確實性はその言葉を告げる信賴すべき人自身はその内容である事實を直接に知覺しているという點に存している。證言を聞くものにとつては證言の確實性は、だから、信賴すべき人の言葉であるから事實であるという形の推理を通して知られる。そしてその事實そのものは語り手の知覺であるから、畢竟證言は、論理的には、知覺に歸するものと言わねばならない。ヴァーツヤヤナは證言を、知覺しうるもの (dīśīārtha) に關するものと、知覺し得ざるもの (adīśīārtha) に關するものと二種にわけ、後者にあたる聖典の言葉などの内容はたとえ世間人には知覺せられなくても、推理によつてその確實性が知られるから證言たるを失わなまいと云い、ウッディヨータカラ及びヴァーチャスパティは別種の解釋をも提示して、こ

の二種は語り手に依存する區別であつて、聖典の言葉も、我々にとつては推理的であつても聖者自身にとつては直接に知覺せられたもの (*disiridha*) である<sup>(4)</sup> という。だからこの二つの證言の確實性は終局的には知覺に歸する。たゞ、證言による知識の直接的有効因 (*karana*) は言葉や文章の理解である點で、感官と對象との接觸をカラナとする知覺・類似性と相違性の知覺をカラナとする譬喩・遍充 (能證・所證の必然的關係) の知識をカラナとする推理などと別に立てられるだけである。

直前に述べたことと、先に、推理が聖言と知覺に依據したものであると言われたことから、我々は、正理派は四つの認識作具を認めながら、究極的には、即ち論理的には、それらをたゞ一つの知覺に依存せしめてゐることを知りうる。この知覺への高度の依存性が正理派の論理學の重要な特色をなすものであるから、その點を推理について論じて見たい。<sup>(5)</sup> 正理經一・一・五は推理を定義する際に、推理は知覺に基づくものである、と言ひ、ヴァーツヤヤナはそれを説明して、證相 (*linga* 媒名辭にあたるしるし) と證相を有するもの (*lingin* 大名辭にあたるもの) の關係 (*sambandha*) の知覺と、推理の對象たるものに於ける證相の存在の知覺とを指すといつてゐる。正理派の觀念では、推理が抽象的な關係に基づいて起るといふことを否定し、推理は (大前提の二項を構成する) 二つのものの關係の知覺と (小前提に相當する) 因の推理の對象に於ける存在の知覺とを基礎としなければならぬといふのである。推理がこのように知覺に依存することは、インドの論理學者が人間の思考の自立性を信賴してゐなかつたことを示している。例えば西洋哲學に於て論理學が人間の思考の法則を研究する學問である、と言われる時には、その思考とは外部の世界と一應切り離された、人間悟性の自律的な思考を意味している。そこでは決して、我々の思考の法則が外の世界に依存し、後者によつて檢證されなければならぬとは考えられてゐない。いわゞ西洋の哲學は常に外界を、從つて直觀の確實性を疑ふことから出發し、人間の自覺、自律的な精神にのみ眞理の根據を見出だして來たと言へる。直觀が思考の作用を支配し、眞理の根據となるのではなくて、我々の理性が眞理を決定し、直觀の誤りを正すものと

考えられている。だから形式論理學も直観をあまり問題とすることなく、概念・判斷・推理の研究を主内容とし、その推理論も抽象的な前提から歸結を形式的に導き出す演繹法を中心としていた。正理派の推理論は、人間悟性の自律的な思考を信頼せずに、それを直観と聖言といういわゞ外的な要素によつて基礎づけようとしているのである。

推理の根據を知覺に求めるインド論理學の考え方は、推論式の大前提が抽象的な命題としてでなく、具體的に經驗される喩例によつて表示されねばならぬとする考え方によくあらわれている。例えば山に於ける煙を見て火の存在を推理する場合に、その大前提にあたるものは、煙あれば火あり、という一般的命題としてあらわされるのでなく、その關係を肯定的に例證する「かまど」などの積極的な喩例（同喩）と、湖という、火のない所には煙はない、という否定的關係をあらわす喩例（異喩）とを以てあらわされた。この喩例を必要缺くべからざるものとするインド論理學は喩例が求められない場合の推理の可能性を否定しなければならなかつた。推理は小名辭にあたる推理の對象が大名辭にあたるものに包攝される一群か、それと矛盾するものの一群のいずれに屬するかを媒名辭にあたるものを媒介として決定するものであるから、同喩は小名辭以外で媒名辭と大名辭とを含むもの、異喩も小名辭以外で媒名辭と大名辭との離反を例證するものでなくてはならない。従つて、媒名辭となるものが小名辭たるもののみ存在する場合、例えば聲の常任性を所聞性を理由にして推理しようとする時には、同喩も異喩もあり得ないから推理はなり立たない（これを不共不定 *asādharaṇānikantika* の誤謬という）。同喩・異喩並舉を嚴密に固執すれば、小前提の主辭と賓辭が同延である場合には推理は不可能であることになる。例えば、存在するものを歸結の主辭とする場合には、いかなるものを媒名辭としても、それは小名辭にのみ内屬することになつて、推理は不可能である。だから知覺せられぬ原理や、ものの定義に類する命題は、喩例に依據するインド論理學の論證法では證明し得ない。<sup>(6)</sup> 換言すれば、初期のインド論理學では、推理は我々が具體的に經驗しうるものについてののみ可能になるわけで、それでは推理は事實上、知覺を超えた機能はなんら持ち得ないことになる。

そのような知覚偏重の立場は、やゝ後代になつて、大前提（能證と所證の必然的關係を遍充 *vyāpti* と呼ぶ）の確實性は繰り返された知覺（*bhūyodarśana*）によつて決定されるという外遍充論（*bahivyāpti*）に結晶する。此の時代には既に、喩は單なる例證ではなくて、媒名辭と大名辭の必然的關係（遍充）をあらわす命題であるという觀念が成立しているのである。しかしその命題の抽象的・形式的確實性だけに満足し得ないで、インドの論理學者は命題の眞實性は命題自身によつて決定されず、それ以外の喩例・經驗によつてのみ決定されると考えた。このことはインドの推論式が純粹な演繹法に満足しないで、常に、大前提はいかにして歸納されるか、という問題を顧慮していたことを示している。インド論理は知識の形式的確實性よりも實質的眞理性により關心を持つていたのである。しかし、同時に、一つの命題の眞理性は、いかに數多くとも結局は有限な經驗のみからは、歸納的飛躍なしには決定され得ないという困難な問題に直面せざるを得なかつた。もとより時代の進展と共に、そしてまた、佛教やジャイナの論理學の影響の下に、正理派の論理學も次第に演繹的理論を完成した。先の喩例の問題についても、喩を遍充をあらわす命題即ち大前提として考えると共に、同喩のみを持つ推論式、異喩のみを持つ推論式も是認されて來る。しかし外遍充論については正理派は最後までその立場を固執する。喩例を棄てさり、また不共不定の誤謬の存在理由を否定し、大前提の命題の確實性を概念間の形式的關係のみから證明する立場、即ち純粹な演繹法の理論はジャイナ教及び佛教の内遍充論（*antaryāptivāda*）によつて、かなり後代に於て始めて完成するのである。

正理派の推理論に於ける外遍充論は眞理一般の問題に於ける他律的眞理論に相應するものである。我々の知識の確實性はそれ自らによつて決定され（*svataḥ pramānyam*）誤謬は單なる認識の不完全さという消極的な理由に基づいて起るといふ、知識の自立的眞理性論はインドではミーマンサー派によつて唱えられた。それに對して正理派は知識の確實性はその知識以外のものによつて檢證される（*parataḥ pramānyam*）という他律的眞理性論を強調する。この問題は後代になつてインド認識論の中心課題になり、各學派の代表する立場も明確に規定せられて論争が行なわれ

たのであるが、正理派の他律的眞理性論に發展する議論は早くヴァーツヤナの正理經註釋にあらわれている。彼の正理經註釋の冒頭の一文は云う。「正しい認識の方法 (pramana) によつて對象が知られた時にのみ効果的な行爲 (pravriti) が可能になるのであるから、正しい認識の方法は有効である (arthavati)」。行爲とは主體が對象を認識してそれを得んとし、或いは捨てんとする意欲と結合した努力の謂である。知識の確實性はだから、それに引き續く行爲の有効性によつて、或いはその可能性によつて檢證されることになる。もとより知識論としては實際に行爲を行うことを要求するわけではなく、知識と外部の實在との一致が知らればよいわけである。だから眞理とはヴァーツヤナによれば、あるものをありとし、ないものをないとする知識であると規定される<sup>(8)</sup>。いずれにしても知識は外界の實在との一致によつて確實であると認められる。正理派のいわば極めて常識的な實在論では、主觀と客觀は全く獨立した實在であり、その間の一致が眞理に他ならない。すべての實在論的認識論がそうであるように、正理派も眞理性を素朴に、實用主義的に説明し得ても、誤謬の説明に弱點を有する。もし我々が實在する對象を認識するならば、いかにして誤知が可能であるか。後代正理派は實在するものと誤つて表象されたものとの間の相似性が誤知の根據であるとす理論 anyathakhyati を展開するが、他の多くの學派、特に觀念論的立場から一切の判断の本質的な眞理性を否定する佛教と鋭く對立した。

本稿に於てインド論理學と稱するものは、主としてゴータマ・ヴァーツヤナ・ウッディヨータカラ等の初期正理派の論理學を意味する。けだし、この時代の論理學は西洋の形式論理學と同一の取扱いを許さない點で最もインド的な性格を持つてゐるからである。佛教やジャイナの論理學は初期正理派の論證學とは別系統に屬する合理主義的な論理學であつて、比較のためにこれらにも屢々關説したが、この論文の主題ではない。ヴァーチャスパティ以後の正理派や正理勝論綜合學派 (Nyaya-vaiseshika) の論理學には合理主義的理論も取り入れられ、初期正理派と同一視し得ない一面もあるが、原則的にはその古い傳統を固守している。本稿で勝論・正理派という時はこの姉妹學派の二つを指し、正理勝論派または綜合學派と云う時には Nyaya-vaiseshika を意味している。サンスクリト術語に對しては自由に筆者自身の譯語を用いたが、原語を必ず附記した。西洋哲學に用いられる言



- 漢や佛用する場合のみならず、(例を挙げ、實體・屬性・質存・大前説・小前説等)それらはあくまでサンスクリット語の釋語として用いられたものではない。西洋哲學の概念として用いられる。語に於て用いられた略號は次の如くである。
- BPJF S. Mookerjee : *The Buddhist Philosophy of Universal Flux.*  
 FD H. N. Randle : *Fragments From Dinnāga.*  
 ILES H. N. Randle : *Indian Logic in the Early Schools.*  
 KA Visvanātha Nyāyaparānāna Bhaṭṭācārya : *Kārikāvali (Bhāṣāparicheḍa)*, ed. with SM. Shree Swaminārāyan Granthamala's Flower No.15, Benares.  
 KKK Śrīharṣa : *Khaṇḍanakhandaśāhāya*, with Com. 'Śāradā', pub. Swami Śrī Balānanda.  
 KTBh Keśavamītra : *Tarkabhāṣā*, *Bomday Sanskrit and Prakrit Series No LXXXIV.*  
 MIR 婆羅婆羅婆羅婆羅 『巨微細無常の釋論』  
 NIBh Vātsyāyana : *Nyāyabhāṣya*, in "Nyāyadarśanam", *Calcutta Sanskrit Series no. XVIII.*  
 NBHP Sudarśana : *Prasannapadā*, a com. on Nyāyabhāṣya, *Bombay.*  
 NK Śrīdhara : *Nyāyakandali* (cf. PBh)  
 NKs Uḍayana : *Nyāyakusumāñjali*, with Com. "Kūsumāñjalīvatīrāra," *Tirupatti.*  
 NS Nyāyasūtra. in "Nyāyadarśanam."  
 NV Uddyotakara : *Nyāyavārtika*, in "Nyāyadarśanam."  
 NVT Vācaspatimītra : *Nyāyavārtikakāṇḍīyaparyāyikā*, in "Nyāyadarśanam."  
 NTK S. Chatterjee : *Nyāya Theory of Knowledge.*  
 PBh Prasastiapādabhāṣya, ed. with "Nyāyakandali," *Vizianagram Sanskrit Series, Benares.*  
 PIL S. Kuppaswamīśāstri : *A Primer of Indian Logic.*  
 PV Dharmakīrti : *Pramāṇavārtika*, with a com. by Manorahānandi.  
 RKNA A. Thakur : *Ratnakīrtinibandhāvali*, *Patna.*  
 SM Visvanātha : *Nyāyasiddhāntamuktāvali* (cf. KA).  
 SNVM S. Bhaduri : *Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics.*

TS Annambhatta : *Tarkasamgraha*, Bombay Sanskrit Series no. LV.

- (1) NBh ad NS III. p.34—35. ヲマノミヤナヲ、四種の學問の第四は *anvikṣiki* 即ち *nyāyavidyā* 正理學に對するなり。四種の學問は NV によれば、*śāstra* 學 (trayī)・農業學 (*vartā*)・法律 (*daṇḍamūlī*)・論理學 (*anvikṣiki*) である。
- (2) NBh p.38—39. *kāḥ punar ayaṁ nyāyāḥ ? pramāṇair arthaparīkṣaṇaṁ nyāyāḥ. pratyakṣāgamāśritam anumānam, sāvīkṣiki. pratyakṣāgamābhyaṁ ikṣiāsyaṁvīkṣaṇam anvīkṣā, tayā vartata ity anvīkṣīkṣiki nyāyavidyā nyāyāsāstram. yat punar anumānaṁ pratyakṣāgamaviruddhaṁ nyāyābhāṣaḥ sa iti.*

(3) NBh p. 48.

- (4) NV p. 179 : *vaktṛbhedaṇa vā dvaividhyaṁ dīṣādiṣārtaparapravakṛtikatvāt. NVT p. 179 : dīṣārtḥo yena sa dīṣārtbhāḥ pravakā, evam adīṣo 'numito' rtho yena sa tathā, iṣayo 'smadādayas' ca. anumārtbhā smadādaya evēti.*

(5) なお正理派の推理論の特色は、本稿第四、五、六節で詳述する。

- (6) 後代このような證明を可能にする道は純粹否定的補充による推理に求められたが、それは正理派の喩例による論證といふ基本的立場を犠牲にして始めて行われた。この點は本稿第五節で論ずる。

(7) *pramāṇato 'rthaprātipattau pravṛtīsamarthyād arthavat pramāṇam.*

- (8) NBh p.24 : *kiṁ punas tattvam ? sataśca sadbhāvo 'satas' cāsadbhāvāḥ. sat sad itī gṛhyamānaṁ yathābhūtam avīpariṁ tattvaṁ bhavati, asac cāsad itī gṛhyamānaṁ yathābhūtam avīpariṁ tattvaṁ bhavati.*

## 二 知 覺 論

判断論が知覺・推理と別に一つの項目としてとりあげられることが嘗てなかつた、ということがインド論理學の一つの特色となつてゐる。そのことが注目すべき意味を持つてくるのは、しかし、單に判断論が特別の一章を形成しなかつたという形式に於てではない。むしろ、西洋論理に於て概念の展開に他ならない判断が、正理派の論理學に於て知覺に吸収されてしまつたということに於てである。換言すれば、概念の世界が知覺表象の世界と同一視され、概念が我々の感官によつてとらえられるものと考えられたことが重要なのである。この立場では、判断の複合に他ならな

い推理すらも實は知覺と本質的な相違を持ち得なくなっているのである。インドに於て發生した哲學の中でも、例えれば佛教論理學は、判斷を直接推理の一形態として取り扱い、概念の世界と、概念化をまじえない純粹な直覺の世界とを峻別しているから、正理派とは全く異質的な立場をとつてゐる。

後代の正理派の分類に従えば、知覺(現量 Pratyakṣa)は通常の知覺たる世間的現量(alaukika-pratyakṣa)と、對象が直接に感官と接觸しないで特殊な媒介を必要とする出世間的現量(nirvikalpaka-pratyakṣa)に分けられる。世間的現量は感官の種類に應じて六種に分けられるが、同時に、直接感覺たる無分別現量(mirvikalpaka-pratyakṣa)と知覺判斷たる有分別現量(savikalpaka-pratyakṣa)とに分ける分類もある。無分別現量は正理派の初期に於ては明らかに説かれなかつたが、トリローチャナ乃至ヴァーチャスパティ以後に定説化されたものである。佛教に於ては現量は分別を離れたものである、と定義して、純粹な感覺或いは直觀のみを眞實の知識として認め、對象そのものに含まれてはいない概念的構成をまじえた知識は、實用的な即ち論理的な確實性はもちえても、本質的には誤りであると考へる。佛教のこのような考え方に對してインドの多くの學派が様々な見解を表明するに至つたが、佛教やヴェーダーンタのように無分別な直觀の眞實性を強調するもの、それと全く反對に、文法學派(Sabdika)やジャイナ派のようにすべての知覺は有分別でなくてはならぬとして無分別現量を否定するものがあり、またその中間にサンキヤ派・ミーマンサー派・正理勝論派などが無分別、有分別の二つの現量を共に是認している。正理派は中間的な立場に於て無分別現量を論理的な要請として是認はするけれども、此の學派本來の知識論からすれば無分別現量は二次的な意義を與えられてにすぎず、またその説く所の無分別現量も佛教のそれとは全く性質を異にしている。

前節で觸れたように正理派は眞知と誤知との區別の基準を、それが意欲、行動に導くか否かに置いている。だからすべての眞知は行動に導き得るものとしては概念的決定を経たもの、即ち間接的知識であるべきなのである。佛教やヴェーダーンタのように、一元論の立場に於て成り立つ、純粹な、無分別の直觀というものは、實在に對する多元的

な觀念を有する正理派に於ては絶對的な意味に於ては成立しない。正理派の見解では、主觀と客觀は夫々獨立した實在であり、知覺は對象と感官との接觸が、意を媒介として我（靈魂）に傳えられることによつて起る。その過程はあくまで段階的な、間接的なものであつて、直觀を容れ得ないものである。知識は我の屬性と考えられているから、意を媒介として我の屬性となつていない、單なる感官と對象の接觸である無分別現量は、本質的には知識としての資格を持たないものと言わなくてはならない。ヴィシバナータはこのことを、無分別現量は意によつて知覺せられないもの（*atindriyam*）である、と表現している。<sup>(1)</sup>意によつて知覺せられていないことは、その感官と對象の接觸が自覺（*anuvyavasāya*）されていないこと、言いかえれば、その接觸について明確な判斷が成立していないことである。眞知としての知覺は、種概念によつて個物が限定せられた關係として、即ち明確な命題としての知識を含んでいるが、そのことは對象と感官の接觸が意によつて自覺されることによつて成される。だから、自覺されていない無分別現量は、限定せられていない知識（*nisprakarakaṁ jñānam*）限定者と被限定者の關係を含まない知識（*vaiśiṣṭyanāvagajñāna*）に他ならず、即ち知識でない知識である。正理派の立場では、佛教の無分別現量のような純粹な直觀は成り立たないし、その眞實性もとよりは認されなければならないはずである。だから正理派では、無分別現量に於ても、種概念は含まれていると考えている。たゞ、主辭（*viśeṣya*）と賓辭（*viśeṣana*）とが明確な關係（*Dhāva, saṁsarga*）によつて統一されていないで、それらの要素が無關係に、個別的に認識されているに過ぎない<sup>(2)</sup>という。しかし、命題を伴わないとしても、個物とそれを限定する種とを把握している正理派の無分別現量は、佛教論理學の無分別現量とは遠くへだたつているものである。後に詳説するように、正理派にとつてはすべてのものは複合した形に於てのみ存在する。個物は、たとえば瓶なら瓶という種概念と複合してのみ存在するのであるから、觀念と離れた純粹な實在というものはあり得ないし、また認識されることはない。たゞし、この場合觀念も客觀的な存在性をもつものとされている。もし種が個物と和合していないならば、われわれの知覺判斷は一體どこから成立してくるのであるか。知覺判斷がある

のは、その前段階に於て、限定するものと限定されるものとを無關係な形で把握する無分別現量があるからである、という。だからこの學派では、無分別現量はそれに引き續いて起る有分別現量からその存在を推理されるものであり、即ち、論理的に要請されるものに過ぎない。<sup>(4)</sup>

正理派にとつては、このように、知覺判斷にのみ第一次的な意味での知覺性が認められるのであるが、その有分別現量の形態はその對象が實體であるか、屬性乃至運動であるか、概念であるか、更に論理的な關係であるかによつて、細分される。ウッディヨータカラは知覺に於ける感官と對象との接觸（關係 *sanikarsa*）の仕方に次の六種を認めた。<sup>(5)</sup>

(一) 眼という感官と瓶という對象との關係は二つの實體の間になる一時的結合 (*sanyoga*) である。(二) 瓶という實體に本來的に和合する青と眼との間に起る如きは、一時的に結合したものに於ける本來的な和合 (*sanyukta-samavāya*) の關係である。(三) 眼と結合した瓶に和合した色に更に和合した色性が知覺される時は、結合したものに和合したところのものに於ける和合 (*sanyukta-samaveta-samavāya*) の關係である。以上視覺について説明された關係は、嗅・觸覺についても同様であるが、<sup>(6)</sup> 聽覺については、勝論・正理派が耳感官は耳孔中の空<sup>ニヤカ</sup>そのものであり、聲は空の屬性であるとする説を有するために、特殊な關係が説かれる。即ち、(四) 耳感官と聲との關係は實體と屬性との和合關係 (*samavāya*) である。(五) 聲に和合する聲性と耳感官との接觸關係は、和合したものに於ける和合 (*samaveta-samavāya*) である。更に、上記の五種のいづれにも關係しうる第六の關係として、非存在 (*abhāva*) と和合 (*samavāya*) に於ける限定者と被限定者との關係 (*viśaṅga-viśeṣa-bhāva*) がある。「この場所に瓶がない」という知覺判斷に於て、瓶の非存在はその場所を限定するものであり、「糸に於て布がある」という、部分と全體の關係は、後者が前者を限定する關係に他ならない。

正理派は、勝論派と共に、二つのものの關係を二種類に分つ。一つは二つの實體の間のみ起る一時的な、結合・接觸で、*sanyoga* と呼ばれる。二つのボールが接觸した場合とか、眼球から出た光と對象とが接觸した場合など、

夫々獨立しても存在しうる二つの實體が結合する。それに對して、全體と部分・屬性乃至運動と實體・種と個物・特殊と原子としての實體などとの關係は、和合(samavyaya)であつて、その兩項の一つが他に内在するもの、離れては成立し得ないものである (ayutastidha) から、その關係は本質的なものである。感官と對象との接觸という時の sanikarṣa は、別體をなしている二物の一時的な接觸を意味する點では結合と意義を同じくする概念であるが、正理派はこの語をむしろ、感官と對象との關係の起り得る領域・知覺範圍という意味に用いている。種概念とか論理的な關係というような抽象的なものも知覺の範圍に入り得る、その意味で感官との接觸關係を持ち得るといふ如くにである<sup>(8)</sup>。六種の接觸のうち、第一は實體の知覺、第二と第四は實體に和合している屬性乃至運動の知覺、第三と第五はその屬性乃至運動についての普遍及び特殊の知覺、第六は非存在及び和合という關係の知覺に當るわけである。

佛教論理學では純粹な直観は實在にのみかゝるとする。この場合の實在とは人間の構成する概念を一切離れたものである。ある對象の全體性をのみ直観して、それを實體と屬性とに分割しないことが感覺の基本的な性格であると考えられる。それを分割し、「これは瓶である」とか、「この瓶は青い」とか、「この木は揺れている」とかの判断が成立した場合にはそれはもはや現量知ではなくして比量知(推理知)であるというのである。しかし正理派の考えでは、ある對象は單一な實在として存在しているのではなくて、屬性乃至運動、更には一般者、特殊者などと不離に和合した實體として、即ち複合的な存在としてある。だから一つの對象を知覺することは、その對象を限定する一般者などをも共に知覺することに他ならないから、その對象は瓶という實體として把握され(第一)、またその種はその實體に和合した瓶性として知覺される。個々の瓶は壞れ滅しても瓶という種は決して滅しない。そのような常住な種が個物に依據し和合していることが、現實の存在のあり方に他ならない。だからかゝる種もまた主観とは獨立な客観的存在として知覺の對象になるわけである。このような抽象的な概念に實在性を附與しそれを客観化することは、學者によつて概念實在論(Begriffsrealismus)と呼ばれる。しかし、正理・勝論派の句義説では、一般者などは人間が具體

的な事物から抽象し構成した概念であるとは始めから考えていないで、それは人間の思惟の外に實在するものであるとしているのである。屬性や運動は實體と離れて存在することは出来ないから、その対象は青い瓶・揺れる木として知覚されるわけであるが、正理派は屬性・運動は實體のあらわれかたとして、夫々獨立な存在性を持つとするから、瓶に和合した青、木に和合した動搖が獨立に知覚されうると考える（第二・第四）。またそれらの屬性や運動にかゝる種は第三・第五の接觸によつて知覚されるとするわけである。

第六の接觸については種々の問題がある。ウッディョータカラはこの接觸の下に和合と非存在を含めては、勝論派では和合は推理の対象であつて知覚せられないものとしている。また非存在は正理派でも初期のヴァーツヤヤナなどはこれを知覚せらるべきものとは考えていなかった。句義説の面からも非存在が他の六句義と共に第七の句義として認められるのは正理勝論綜合學派によつてであつて、それ以前ではないし、またそれが句義とせられた場合にも存在である他の六句義と本質的に異つてゐる。第六の接觸は限定者と被限定者の關係（*visaṅgaviśeṣyabhava*）或は單に限定者性（*visaṅgata*）と呼ばれる。全體と部分・屬性や運動と實體・種と屬性や運動や實體・特殊と原子としての實體などの間の關係は和合であつて、その前項は後項を限定するものとしてのみ知覚され、獨立には存在しない。その際たとえば屬性は實體に和合することを以て始めて知覚せられるのであるが、今はその屬性の和合という關係が眼と接觸した實體を限定し規定することを以て、關係そのものの知覚と考へてゐるのである。然し、實際に知覚されるものは屬性と實體であつて關係ではないし、過去・現在・未來の一切の關係の兩項が知覚されなければ唯一・常住な關係は把握されたことにならないわけで、この點から勝論派では和合は知覚の対象ではないとする。だから勝論派では限定者と被限定者の關係は非存在にのみ限られてゐる。他のものを限定するものとしてのみ認識されることは非存在についても同様に考へられる。非存在は他の六句義の如く肯定的な存在ではないから、それ自體は認識されないで、なんらかの積極的な存在にかゝるることによつてのみ、即ち他の存在を限定するものとしてのみ知覚さ

れるのである。その場合に非存在は實體ではないから他のものと結合によつて關係することは出来ないし、屬性・運動・種でもないから他のものに和合によつて關係することも出来ない。だから非存在は、特殊な時に特殊な場所に於て特殊な肯定的存在の限定者となると考えられる。

勝論・正理派によつて代表されるインドの實在論の考え方は、すべてのものは單一には存在しないで必ず複合體として存在する。しかし一方で存在の複合性を主張しながら、彼等は同時に、その複合體を實體・屬性・運動・普遍・特殊に分析し、それらの個々の要素の存在性をも主張するわけである。従つて、それらの要素が一つの全體を構成するために和合という關係が別個な要素として設定されてくる。<sup>(9)</sup> プラシャスタパーダによれば、和合は有性 (satva) と同じように、その原因の知られないものであり、その意味で常住である。<sup>(10)</sup> 二つの實體の結合の場合には、二實體の存在性が結合という現象に先立つており、結合はその果である。だから結合という關係そのものは屬性の一種と見做される。しかし和合に於ては、その和合なくしては屬性をもつた實體が理解されない、即ち和合がその關係の兩項に先行している。<sup>(11)</sup> 一元論ヴェーダンタ派では和合は詮ずる所同一性或は自體性 (tadanya) に他ならないという。しかし同一性は夫々の個物に應じて量的に無限である。だから思惟經濟の上からも、唯一の和合という關係を設定する方が便利である、と正理派は考へる。<sup>(12)</sup>

出世間的現象 (alaukika-pratyakṣa) はかなり特殊な解釋の上に成立している。その一つは一般者を對象とする知覺 (samyaklakṣaṇa-pratyakṣa) で、例えばかまどに於て火と共存する煙を見る時、その特定の煙を通して過去・現在・未來及びあらゆる場合に於ける一切の煙を知覺するものである。これは煙と火の遍充という普遍的關係が特定の煙ではなくて一切の煙を豫想するために考えられた知覺である。その際には、その目下知覺せられている煙に内在する煙性 (dharmatva) とどう一般者を媒介として一切の煙が意感官と接觸すると考えられているのである。第二は知覺を對象とする知覺 (jñānalakṣaṇa-pratyakṣa) で、例えば遠方から旃檀を見て、嗅覺はその際働いていないにも拘らず、



あの罈櫃はよい香りがする、という判断の形をとつた知覚がある場合である。梅干しを見ただけで酸味を覺えたりするものこの知覚である。第三は瑜伽行者が普通人には知覺せられないものを知覺する如き、瑜伽より生じたもの (Yogajñāpratyakṣa) である。このような特殊な知覺はインド哲學が意を五感官と共に内的感官と考え、意と對象との接觸を知覺であるとするために考え出されたものであるが、正理派の出世間的現量は、佛教に於ける同種類の知覺である。意現量・自證分現量・修定者の現量がどこまでも、概念化を離れた純粹直観であるのと比して、知覺判断である點に特色がある。事實他學派は正理派の出世間的現量の第一は推理に他ならず、第二は心理的な連想に他ならず、第三は意感官による知覺 (意現量) と區別がないか或いは特殊な訓練を経た修定者の強力な記憶乃至想像力に他ならないと批判している<sup>(13)</sup>。第一の一般者を對象とする知覺は、遍充という能證 (sādhana, probans) と所證 (sādhya, probandum) との普遍的關係が、先驗的な原理によるのではなく、具體的な知覺經驗から歸納されるとする正理派の立場から要請されたものである。この問題は推論式の大前提の確實性がいかにして知られるかということであり、また、歸納ということがなんらかの普遍的要請 (universal postulate) なしに成立し得るかということであり、いずれにしても、西洋でもインドの佛教論理學でも、推理論に於て取扱われたことである。その問題を、種概念を媒介とする一切の個別的事實の知覺という要請に於て解決しようとするところに、正理派の知覺尊重の態度がよくうかがわれるのである。第二の知を對象とする知覺は全く心理的連想に他ならず、それを連想としてでなく、習慣性に基づく直接的經驗であるから知覺であると考えているのである。第三の瑜伽行者の知覺は、聖言に於ける聖者の知覺と同じように、純粹な論理學の領域を逸脱する。正理派がこれらを知覺であると考える基準は、實は、それらの經驗が、推理その他の認識のよう間に間接性を特性とするものでなく、なんら他の知識を直接的有効因 (kāraṇa) として介在せしめない、直接的知識である (jñānakaraṇakam jñānam pratyakṣam) ということにあつた<sup>(14)</sup>。ところで、この所謂直接性は、過去の繰り返された同種の經驗に基づく習慣的印象による、心理的直接性なのであつて、論理的な直接性でないことは、先きに無

分別現象について説明した如くである。

- (1) KA 58 : jānani yan nirvikalpābhyañ tad atindriyam iṣyate. SM ad Loc. (p.195) tac ca na pratyakṣam. tathā hi vaiśiṣṭyānavagāhijñānasya pratyakṣam na bhavati ghaṭam ahañ jānāñi pratyayāt.
- (2) TS p.29 : tatra nisprakarākam jānani nirvikalpakam.
- (3) NVT p.108 : tatra vyapadeśo viśeṣaṇam upalaksanāñ vā nāmajātyādi, tattarṇa vyapadeśyañ viśeṣyañ iti yāvāt ...avidyamānañ vyapadeśyañ yasminñś tadavyapadeśyañ jātyādisvarūpavagāhī, na tu jātyālmāñ mihño viśeṣaṇavīśeṣya-bhāvavagāhī yāvāt.
- (4) Bhāṣāpariccheda with Siddhāntamukāvalī, Eng. tr. by Swami Mādhavānanda 2卷 p. 9. S. Mookerjee & Introduction p. xv-xvii 參照。
- (5) NV p. 94—p. 95.
- (6) 綜合學派では實體の知覺は視覺と觸覺及び我を知覺する意とのみにあつて、嗅・味・聽覺は屬性を知覺するのみで、その實體を把握しないといふ cf. NTK p. 156. しかし、ウッディョータカラでは、そのような區別はつけていなかった。第三の接觸を述べた後で、彼は、evañ ghrāñādiṣv gandhavādādiravyeṇa sañhyogaḥ ……と云つてゐるから、嗅覺・味覺も視覺・觸覺と同様に扱われていたことが分る (NV p. 95. 1. 4—5)。ただ、聽覺は實體との sañhyoga のないことはウッディョータカラも認めてゐる。S・チャッテルヂーは、この區別を設ける正理派の理論に批判的である。cf. NTK p. 158—159.
- (7) 實體 (dravya) は地・水・火・風・空・時・方位・我・意である。そのうち、地・水・火・風の極微 (原子) は常住なる實體であるが、その合成の結果としての無常なるものも實體と呼ぶ。今の箇所は實體も後者の意である。空・時・方は唯一常住遍在、我は常住・遍在、意は原子大で我と結合する内感官である。このうち知覺の對象となりうるものは、地・水・火・風と我じゑ。
- (8) cf. PIL p. 176.
- (9) この和合を多元的存在の綜合者と考えることは、一元論の立場—例えばヴェーダーンタ派から酷しく批判せられてゐる。cf. NTK p.172—173.
- (10) Pbh. p. 328 : yathā pramāṇataḥ kāraṇanupalabdher nityo bhāva ity uktiañ tathā samavāyo 'piti, na hy asya kincit kāraṇaṇ pramāṇata upalabhyate.

- (11) 松尾義海博士「ヴァイシェーシカ哲學に於ける和合の意味」(山口博士還曆記念印度學佛教學論叢) 三八頁參照。
- (12) cf. SM ad KA II (p.55ff.)
- (13) cf. PIL p. 186.
- (14) cf. SM ad KA 52a—b (p. 183, 1. 3.) 知覺が、正理經の定義に於ける如く感官と對象との接觸によつて生ずるものとする時には、神の常住な知覺 (Isvara-pratyaksa) は含まれない。これに對し、知覺が他の知識を直接的有効因として介在せしめないと言われる時には、神の知覺をも含めた定義となる。推理は遍充の知に基づき、譬喩は相似性の知に、證言は言葉の知に、再認 (pratyabhijñā) は經驗に基づくようには、知覺は他の知識に依存しない。

### 三 判斷論と實在の觀念

上述の如く正理派の知覺は本質的に知覺判斷であり、判斷の主辭・賓辭・兩項の關係という三要素は共に實在性 (vasutva) を附與されている。それは我々が個物を知覺する時に種が認識され、種は個物を限定するものとして對象的に顯現することである。そこには、西洋論理や佛教論理に於けるような知覺、或いは嚴密には、直接感覺と概念的知識との間の本質的な相違は見失われている。正理派でも知覺の直接性 (aparokṣatva) と推理・言語知の間接性 (parokṣatva) を説きはするが、それは程度の問題であつて本質的な相違を形成しない。それ故に、知覺に於て個物と共に種が認識せられるのに對應して、言葉や命題の認識に於ては種と共に個物も意味せられることとなる。正理經及びヴァーツヤーナ註釋では、言葉の意味するものは、個物 (vyakti) と種の形態 (akriti) と種とであると云うが、<sup>(1)</sup> ヴァーチヤスパティミシラ以後は言葉の意味・對象は種によつて限定せられた個物 (jātinādyakti, jātivisiṣṭavyakti) であるとする説が一般的となる。言葉の意味は種による限定によつて他との殊別即ち外延の決定を得ているわけである。その種が表象として顯現する時には個物化されてくる。一つの言葉を聞くことによつてそのような種から個々の表象が起り得なかつたとするならば、牛をつなげ、と言われた牧童は馬小舎へかけてゆくであらうし、水を求めて石を探

すことにもなりかねない。即ち言葉に基づく我々の行爲の撰擇性が理解出来なくなると正理派は云う。佛教のアポーハ論によれば、言葉はならん實在には直接關與しない。言葉の意味は、例えば非牛の否定によつて牛が意味せられるように、他の否定を通して表わされるもので、それ自體積極的内容を持つものでないし、また我々が構成している牛という觀念はその對象たる實在とは似ても似つかぬものである。佛教論理に従えば、概念と實在との間には超えることの出来ない斷絶がある。直觀に於ては、現にある實在を見ている時にそれは明瞭に顯現しているのであるから、それがあつて、と言ふ必要もないし、またそれが無いといふことはもとより不可能である。しかるに我々の言葉は外部の實在の有無にかゝらず用いられ得るのである<sup>(2)</sup> (śabdāpīṭhīhasya bhārtaḥāvahāvāsādhāryam) から、言葉は外界の實在に關與するものでないといふ。ヴァーチャスパティはこれに對して云う。言葉の意味が常住な種であるからと云つて、肯定的、否定的判斷が不可能になるわけではない。種は自性としては常住であるけれども時間・空間を異にする無限の個物に依據することによつて、あり、なしといふいずれの資辭をもとりうるのである。即ち現在の個物に依據する種は存在性を得るし、過去・未來の個物に依據する種は非存在性を得ることになる。だから、牛といふ種は常住であつても、牛がいる、牛がいない、といふ兩様の判斷が可能になるのである。「こゝに瓶がない」といふ否定判斷に於て常住なる種は現在の瓶の個物と關係してはいないが、過去及び未來の個物と關係している。もしそれがなければ、非存在自體は直接には知覺されないから、凡そ否定判斷がなりた、ない。佛教家にとつては判斷は全く主觀的な觀念分割であるから、判斷が可能になるということは我々の概念が實在と無關係であることである。しかし正理派の立場では、我々の觀念が實在であつてこそ判斷は成立しうることになる。實在論の立場では、判斷とは一つの實在に對してその本質的屬性乃至偶然的性質の一つを結合すること、即ち内屬判斷として考えられていて、包攝判斷としてではない。一元論といふ基本的立場は違ふが、同じように實在論を主張するミーマーンサーのクマールリヤ派によれば、肯定的判斷と共に否定的判斷が成立するのは實在には多くの部分があり、存在性・非存在に關與しない

樹木性が一つの言葉によつて理解され、存在性乃至非存在性の一つがそれに結合せしめられることによつて、「木がある」・「木がない」という判断が成り立つ。我々の認識には機能の區別があつて、知覚の場合には言葉に依存しなくても、あるものの存在性は限定者 (prakāra) の知覚によつて知られるが、言葉の知識にはそれはない。だから、實在の一部分 (amśā) である樹木性と他の部分である存在性を結合させることが判断・命題の機能となる。判断の主辭も、賓辭たる種なども相互に異つてゐるから、あるものが、枝を有するものという一つの種である屬性によつて理解されたとしてもその他の多くの言葉に依存する他の屬性、青性・風に搖れる性質・脊の高い性質等々は理解されたことにならない。存在性もまたそのような屬性の一つに他ならない、という。<sup>(6)</sup> ヴァーチャスパティも同様の趣意を語つてゐる。<sup>(6)</sup> ある實在が一つの性質である存在性によつて限定されたものとして理解されても、その理解は、他の性質によつて限定されてゐるのではない。だから、木は存在する、という判断もあれば、木は存在しない、という判断もあるのであつて、佛敎家の云うように、判断は實在しない觀念にのみかゝわるもので、實在に關することは出来ないということはないと反論する。正理派にとつては、言葉は實在である種及び個物を意味し、判断はそれらの言葉の結合、換言すれば實在たる主辭に實在たる屬性を結合させることによつて成立する。このような考え方は、勝論派及び正理派の依據する六句義説に基礎づけられてゐるのである。

先に擧げた六種の知覺の對象である諸要素即ち、實體 (dravya) ・屬性 (guṇa) ・運動 (karma) ・普遍 (sāmānya) ・特殊 (viśeṣa) ・和合 (samavāya) ・非存在 (abhāva) の七つは句義 (padārtha) と呼ばれる。原始勝論派は非存在を除いた六句義を説いたが、後代正理勝論綜合學派では非存在を加えた七句義説を説く。この他に正理派には十六句義説があるが、これは綜合學派では屬性の一つである覺 (buddhi) の項下に含められることになつてゐる。正理派は勝論派と終始親縁關係を有し、後者の哲學體系をも原則的にはすべて承認してゐる。だから正理派の十六句義は解脱達成のための應用論理學に必要な限りの諸要素を列擧したものであつて、論理學を超えた形而上學的體系としては勝論

派の六（乃至七）句義を依用する。換言すれば、十六句義は勝論派の六（乃至七）句義に含まれるのであり、また勝論派の句義のうちから論理學的要素を抽出別立したものが正理派の十六句義であるということになる。句義は普通には範疇と譯せられる。範疇という語で自然哲學に於ける存在の根本規定を意味するならば、それは勝論派の句義の第一たる實體（地・水・火・風・空・方位・時間・我・意）に當るわけで六句義說全體ではない。また範疇が經驗的概念と對比された純粹概念を意味するならば、句義を客觀的な實在とする六句義說は範疇論ではないし、むしろ異つた範疇に屬すべきものを一句義の中に包括しているというような混同が見られることになる。句義はだから範疇ではなくて、インド的な實在論哲學に於ける實在の基本的類型なのである。類型ではあつてもそれは思惟の形式ではなくて、客觀的な實在性を持つものと考えられている。屬性や運動はそれ自身獨立に存在し得ないから實體のあらわれ方に他ならないが、そのあらわれ方としての實在性を附與される。普遍・特殊・和合・非存在などは我々にとつて概念や論理的關係に他ならないが、しかもそれらは個別的な要素としての客觀的な實在性を持つ。我々の思惟の中にあるものは外界に於て對應する實在を持つているというのが勝論・正理派の基本的觀念であり、句義はかゝる實在の基本的類型なのである。

句義という語は文字通りには言葉 (pada) の意味・對象 (artha) を意味する。しかしインド人はこの語をある特定の目的に必要な多種類の諸要素を一括するのに用いている。その場合には一つの目的論的な分類を意味するから、異つた範疇、異つた次元に屬するものを、同一の目標の實現に必要なものとして、その意味で心理的・實踐的には同一性質のものとして一括する時に句義の語を用いるのである。例えばある特定の精神訓練 (sadhana) の場合には冥想の坐・禮拜の場所・神像・珠數・呼吸の調整・マントラ・印契・ギーなどの食物などのあらゆる必要物が、具體的なもの抽象的なものに拘らず同一目的によつて一括される諸要素として句義と呼ばれる。<sup>(1)</sup> 句義という語を用いると用いないにかゝらず、異つた世界、異つた範疇に屬する多くのことがらを同一視する傾向は、既に屢々指摘せられて

いるように、インドの文化現象一般に於てきわめて顯著に認められる。抽象觀念が具體的事物と併稱されたり、時間的觀念が空間的觀念と同一次元に屬するものとして取扱われたりする。そのようなことはインドの祭式や神話に於て一般的に認められるが、哲學もまたその傾向を免れてはいない。佛教のアビダルマ哲學が一切法の實有を主張するとき、その一切法なるものは物質と共に主として心理作用である。正理勝論學派で萬有の構成要素としての實體を列擧する時、地・水・火・風・エーテルと並んで、時間・空間・靈魂・意が同一の秩序の中に存在せしめられる。その他の學派でも、物質的要素と共に靈魂・苦・樂・得・失・生・死・運動・靜止など、精神的・心理的・物理的諸要素が齊しく實體化されることが一般に認められる。多くの例が多くの學者によつて指摘せられ、そのような思维傾向に對して概念實在論 (Begriffsrealismus) という名が與えられることもある。正理經の十六句義 (認識の作具・認識の對象・疑惑・動機・標準・定説・論式・思擇・決定・論議・論諍・論詰・似因・詭辯・誤難・負處) などともその例であつて、純粹な論理學の領域には屬しがたいような要素 (例えば認識の對象は靈魂・身體・感官・對象・覺・意・行爲・過失・再生・結果・苦・解脱のことである) を解脱のための應用論理學という目的によつて分類一括するものである。勝論の句義説も例外ではないのであつて、句義の眞知を得て無知を滅し解脱に至ることが勝論の哲學の目的なのである。だからそのような眞知によつて執えられるもの、眞知の對象が句義であり、實在 (vastu) であると云うのである。句義が實在であるということも一種の目的論的觀念であると云つてよい。だから勝論・正理派の實在は我々の意味する實在の觀念と著しく異つてくる。この論稿に於て實在 (vastu) というものは、存在 (bhava)・實存 (sat-tāsamavāyin)・非實存 (svātmasat)・非存在 (abhava) をすべて含む概念である。そのような多種類のもの、物理的な存在や觀念的存在・實體としての存在や様態としての存在などが勝論・正理派の目的論的實在觀によつて實在と呼ばれるのである。

プラシヤスタバードによれば六句義のすべては「あること」(astiva)・「名付けられるもの」(abhidheyatva)・「知

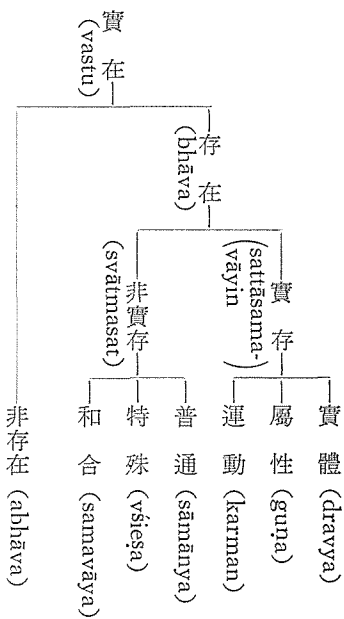
られうること」(heyavata)の三性格を持つている。<sup>(9)</sup>「あること」とは個性をもつていて、實在するものの獨自性に他ならない。<sup>(10)</sup>その獨自性は多元的な個物が夫々他と區別せられた獨自のものとして經驗せられることを意味し、ものの本質となる。第二・第三の性格「名付けられること」と「知られうること」の二つは、實質的には第一の定義に加ふる所はない。「あるもの」は我々によつて經驗せられ、知られるものであり、明確に知られたものは言葉によつて表現せられうる。三つの定義はだから外延を同じくするということが出来る。そして名付けられること (abhidyayata) とは言葉の對象となることであるから、句義 (padartha) に他ならない。句義はかくして存在を意味することになる。勝論派では六句義・七句義・或いは十句義などをあげる。十句義論はとにかくとして、最も古く主張された六句義に後世になつて第七句義「非存在 (abhava)」が加えられたことは、この派の實在 (vastu) の觀念が大きく存在と非存在とに二分せられたことになる。その存在 (bhava) のもとに六句義が含まれるわけである。しかしその六句義の中でも實體・屬性・運動という三つの存在論的概念と普遍・特殊・和合という三つの論理的概念とは性質を異にしている。前三者は、あるという知の對象となるもの (sadbudhivivaya) であり、いわば、積極的に實存するものとして經驗せられる。その、ある、ということとは有性 (satva) という普遍的な存在であるから、この三者は和合という關係によつて有性と直接に結びつくもの (sattasamavayin) である。<sup>(11)</sup>それに對して普遍・特殊・和合という三句義は有性という普遍者と直接に關係し得ないもの、有性とは獨立にそれ自身存在するもの (svāmasatva) であるといわれる。それら性質を異にした二群を同じ存在性の下に包括せしめるのは、我々の認識が屢々その區別を無視するために後三者に對しても間接的な、或いは假設された (aropita) 存在性が許されるからである。<sup>(12)</sup> いわば、これらの六句義は非存在という否定的概念に對すれば共に肯定的であるから存在性の下に包括されることになる。

非存在句義が導入されたのは十一世紀以後の正理勝論綜合學派によつてであつて、原始勝論は是を句義としては説かなかつた。また、ヴァーツヤヤーナに於ては非存在は推理論の下に於て取り扱われていたのが、綜合學派ではこれ



を知覺の對象としても扱つてゐる。いずれにしても、知識・言語の對象となる限りのものは存在するというこの學派の立場からは非存在もまた實在の一つの基本的類型として考えられるのが首尾一貫するものである。このようなわけで、實在という概念は、勝論・正理派に於ては必ずしも齊一的でない。實體・屬性・運動は有性を内在せしめることによつて最も具體的な存在即ち實存である。普遍・特殊・和合の三つはいずれも常住であり、具體的な存在性は持たない非實存であるが心理的にも實用的にも前三者に類比せしめられる。存在と非存在とは、例えばシリールハルシャが關説するように、存在は非存在の否定であり、非存在は存在の否定である、というような論理的關係を視點とすれば、比較的容易に一括されうるのであるが、正理派はそれら二つのかゝる論理的同一化には反對する<sup>(13)</sup>。存在とは他(即ち非存在)の否定ではないものである<sup>(14)</sup>。即ち、非存在は存在者のないものとして我々に知識されるが、そのようには存在は非存在者の否定として理解せられ認識せられはしない<sup>(15)</sup>。非存在は非存在自體としては經驗せられないが、存在はその獨自性 (svatīpasattva) によつて知られ、存在するといふ知識の對象 (asūprativīśaya) である。たとえ、論理的關係としては存在と非存在とが共に他の否定であろうとも心理的な差別は無視すべきでないと考える。それでは何故に存在と非存在とが同一の實在性を與えられるのか、それは必ずしも明らかでない。ウダヤナによれば非存在は存在と同じように因果的効力を持つてゐる。たとえば特定の障害の非存在は我々の自由な行爲の原因となりうるのである<sup>(16)</sup>。また、正理派によつて最高の理想である解脱は苦一般の非存在に他ならないし、しかもそれは我々の一切の知識や行爲の最高の動機である。このような實用的効力が正理派をして非存在に實在性を與えしめたものであつたかもしれない。いずれにしても實在性は我々の最高位の觀念の對象として七句義全體を蔽うものであつた。正理派にとつて客觀的世界の體系は人間の觀念の體系と完全に一致し、その一致が眞知であり、句義の眞知は我の眞知として解脱に導くものであつた。究極的にはこの派の知識論は形而上學に結びつくのである。

(未完)



- (1) NS 2, 2, 66.
- (2) RKNA p. 56, l. 10 (Apoḥasiddhi).
- (3) cf. NVT p. 684, l. 6 ff.; RKNA p. 56, l. 11—15.
- (4) RKNA p. 57, l. 11. kalpanīkabhedāśrayas tu dharmadharmivyavahārah. 拙稿「トーナキールチの「キールチ」(印度學佛教學研究第八卷第一號) 參照。
- (5) cf. RKNA p. 56—57. sabhāgatvād eva vastuṇa (śābdādīpratibhāsasya bahyārthabhāvābhāva) śādhārayadoṣaḥ. vṛkṣatvaṁ hy amirḍhāriabhāvābhāvāvaṁ śābdādī avagamyate. kayor anyatarēna śābdāntarāvāgataena sambādhyata itī ; nann vṛkṣābdena vṛkṣatvaṁśe codite sattvādyaṁśūnīścaṇārthan amītyādīpadaprayogaḥ. nann bhinnā jātyādayo dharmāḥ paraśparāṁ dharmīṇāś cēti jātilakṣṇāṅkaḥ dharmadvareṇa pratīcē 'pi śāklīnī dharmāntaravattayā na pratīcē itī kiṁ na bhinnābhīdānādīno dharmāntarasya nīlacalocanīśaravāder avabodhah.
- (6) cf. RKNA p. 57, l. 16. na caikopādīhāṁ sattvena viśiṣṭe tasmin gṛhīte upādīhyanītaraviśiṣṭas tadgrahaḥ.
- (7) アゲーハーナンダ「西洋哲學と印度思想」拙譯哲學研究第四五三號五四頁參照。
- (8) 中村元博士「東洋人の思惟方法」第一部八二頁以下參照。

- (9) Pbh p.16: *saṃjñān api padārthanām asitvābhidhīyevajñeyatvāni.*
- (10) NK p.16: *asitvān svarūpasattvam……yasya vastuno yat svarūpan tad eva tasyāsattvam.*
- (11) Pbh p. 17: *dravyādhānān trayāṅgān sattāsambandhaḥ.*
- (12) Pbh p. 19: *sāmānyādhānān trayāṅgān svāmasattvam.* NK ad loc. *sāmānyādhīṣu sat sad hiy anuṅgamaḥ svarūpasattva-sādharṇyena sattādhīyāropatī.*
- (13) シローハニヤシ *Khaṇḍanakahandakadhya* の第四章の冒頭に於て、正理派の存在の定義を擧げて之を一々批判して居る。 *vidhīta* (肯定せらるるもの) は單にシローハトすものなり。 *svarūpasattva* は非存在にも適用しうる定義であり、また、個々の獨自性として他のものと異つて居る個別的な存在はかかる一般的な表現によつて包括され得なう (*pratisvān vyāvṛtīte-nānanuṅgatāvāpatīśca*)。 *asitūpratiśvāya* と云へば、瓶の非存在がある、とも判断出来るから、この定義は非存在にもあつてはならず。存在と非存在とは相互否定的なものにならなうから、 (*bhāvābhāvayoh parasparapratīśedhātmatasvīkāraḥ*) 存在の定義はなりたたなう云々。この議論では正理派の反論があげられ、それが一〇一七批判をせしむ。 KKK p. 535 f. 5.
- (14) KKK p. 536, l. 2: *aparapratīśedhātmatkātvān bhāvātvam.*
- (15) KKK p. 536, l. 3—4: *tathāpi bhāvo nāsīty abhāvapratīpativād abhāvo nāsīti bhāvāsyāpratītiḥ.*
- (16) NKs 1, 10 a-b (p. 27): *bhāvo yathā tathā 'bhāvān kāraṇān kāryavaṇ matān.*

(筆者 京都大學文學部〔佛教學〕非常勤講師)