

インド知識論における真・偽の問題

——正理・勝論学派を中心として——

宇野 惇

インドの知識論は、それぞれの諸哲学体系における重要な一部門を構成しているが、いわゆる認識論としての純粋な形態をとらず、その体系固有の存在論および心理学的色彩を離れて考えることはできない。インドの知識論は、(1)知識の本質、種類、(2)知識発生の過程乃至認識手段、および(3)知識の有する属性〈真〉あるいは〈偽〉がいかにかに決定されるか、等を一般的課題とする。また各体系あるいは学派は殆んど不変の存在論を固執するから、それに依存する知識論も各学派の名のもとに対比し且つそれぞれ類型化することができる。たとえ偉大な思想家が出て異論をとんでも、本質的には僅かな思弁の変様あるいは発展と認められるのみで、すでに指定された学派的教説の埒外に殆んど出るを得ないのがインドの思弁の特色ともいえよう。

本稿において論究しようとする問題点は、次のごとく二大別される。その一は真知および偽知の本質に関するもの、その二は知識の本質的属性である〈真〉または〈偽〉が主観的にあるいは客観的にいかにして決定されるかを取り扱う。後者は比較的後期に至って、初めて各学派間に激しい論争をひき起こした問題である。

ここでは特に正理学派 (Nyāya) および勝論学派 (Vaiśeṣika) の奉ずる見解を紹介し、併せて同じく實在論的立場

をこるミーマーンサー学派 (Mīmāṃsā) と対比考究することにした。正理および勝論学派はそれぞれ独自の発生の理由を有するであろうが、正理経の時代からすでに相互影響の跡がうかがわれ、素材としての存在論を提供する勝論学派と、論争の実際的必要性より発達した論理学を取り扱う正理学派とは、姉妹学派としてそれぞれの体系を發展させたのが実状である。しかし、西紀十一世紀頃より両学派を折衷統合しようとするきざしが見え、従来の勝論学説に拠って「覚」のもとに知識論乃至論理学を叙べるか、あるいは正理学説に拠りその対象論としての勝論学説を説く等の方法によって、諸種の綱要書が編纂された。さらに十四世紀頃ガングーシャ (Gaṅgāśa) が新正理学派 (Nyāya-nyāya) を一応確立した後は、これら折衷的作品は単に表現形式のみならず存在論と知識論の解釈にすら、この新学派の見解を採用するようになった。知識の問題に関しては、勝論、正理両学派間にも元来若干の異論が見うけられるが、直接重要問題を提起せぬかぎり両者の些細な相違点は割愛することとし、つぎに述べるような折衷的作品の數種を中心として論をすすめて見たい。もちろん、かかる折衷統合は、嚴密な意味で独立した学派とは称し難いが、伝統的解釈にしたがって便宜上「正理・勝論学派」Nyāya-Vaiśeṣika と呼ぶことにする。本稿ではとくに、ニヤーヤ・シッターンタ・ムクタープリー (Nyāyasiddhāntamuktāvalī) タルカ・チャープーカー (Tarkadpikā) に拠る。

略号

- NSM Nyāyasiddhāntamuktāvalī (with Dinakari & Ramarudrī), ed. by Harirāma Sūktā, Chowkh. S. S., Varanasi 1951.
 TD Tarkadpikā (ad Tarkasāṅgraha, with Nīlakaṅṭhi & Bhāskaraḍaya), ed. by Mukunda Jhā, Nirmayasagar ed., Poona 1933.
 TS Tarkasāṅgraha of Annambhaṭṭa, ed. by Bodas & Athalye, Bombay 1930.
 NK Nyāyakośa, 3rd ed., Poona 1928.
 TBh Tarkabhāṣā (with Tarkabhāṣāprakāśikā), ed. by Bhandarkar & Kedarnath, B. S. P. S. 84, Poona 1937.
 NY Nyāyavārttika, Chowkh. S. S., Varanasi 1915.

「jñāna (認識)」とは(1)認識能力か、(2)認識作具あるいはその操作を含めた認識過程一般か、または(3)最終的に得られた結果としての意識内容を指すか、等によって観点もおのずから異なってくる。正理および勝論学派によれば jñāna は結果として得られた知識乃至思考内容と同一視される。すなわち、知識は認識主観である「我」ātman の特殊な属性 (guṇa 徳) の一つに数えられ、「覚」buddhi とも呼ばれる。認識の作具として知識一般の生起に要請されるものは「意」manas であり、それみずからは物質的・非感性的であるが、主観者である「我」によって認識能力を付与され、且つ統覚器官としての機能を果たす。認識を考察するに際して、つねに四つの要素が考えられる。すなわち、(1)認識者 (pramātr 我)、(2)認識対象 (prameya)、(3)認識手段 (Pramāna 認識作具を含めて広く認識過程を示す) および(4)結果としての知識 (pramiti) である。

「我」に帰属する知識はすべて意を通して顕現するが、対象の把握以前に知識が存在するわけはなく、またかかる意識内容が対象を規定するものでもない。むしろ対象が意を通じ意識内容として顕現するとき、言いかえれば、意識内容である覚が私の属性として自己を限定するとき、初めてそこに知識は成立する。覚とは我が素材として有する意識内容であるから、観念 (pratyaya) と定義され、窮極的にはその基体である我に帰せられるべきものである。知識はつねに統覚として「SはPなりと吾は知る」、あるいは「SはPなりとの知識を吾は有す」の形をとって意識されねばならない。知識は当初において必ずしも我に帰属するものとして意識されず、知識の再知覚である統覚において初めてかような反省的最終的知識が成立する。主観者である我が自己に属する性質すなわち意欲、快・不快の感情等を自己の属性として意識するのは、外的感覚器官に依らないものであるから、「意に基づく知覚」manasa-pratyakṣa と

称し、したがって意は統覚器官ということが出来る。次に同学派において、知識はどのように理解されているか。

「すべての世間の行為 (vyavahāra) の根柢となるが」とき意識あるいは觀念が知識である。」と後期の論書に定義されている。つまり宗教的究竟地たる解脱をもたらす「真知」*tattva-jñāna*、あるいは「神の有する知識」*īśvara-jñāna* にまで不当に適用されるのを防ぐために、かような曖昧な表現をとったものである。ウダヤナ (Udayana 十一世紀) は、すべての知識に適用するものとして「対象より生ずるものが知識である」との定義を挙げている。ここで当面問題となる知識は、日常経験的な局面にのみ限定される。

知識は直接経験 (*anubhava*) と記憶 (*smṛti*) に分類される。前者は現存在の対象に関する知識であり、後者は印象のみに基づいて生ずる知識である。両者はそれぞれ、対象に関して「如実なる」*yathārtha* と「不如実なる」*ayathārtha* 知識とに二分されるが、厳密な意味で記憶が対象の如実なる把握と見做し得るかどうかに就いては異論がある。一般的には、如実なる認識は直接経験のみに就いていわれる。如実なると不如実なるとの直接経験は、それぞれ真知 (*pramā*)、偽知 (*apramā*) とよばれる。

真知は「疑いなき、如実なる直接経験」と定義される。したがって、一つの主辞に対して二つ以上の未決定な賓辞を附する選言的判断「疑惑」*samsāya* は除外される。また一つの仮定に基づいて主張される仮言的判断「思択」*tarka* は否定される。けっきょく、右の定義は如実なる定言的判断のみを意図している。すなわち、選言的あるいは仮言的判断のもつ性格は、主観的に未確定なる点でその真・偽を問い得ないものである。右の定義を構成する三要素は、同学派の説く広義の偽知 (*apramā*) すなわち顛倒 (*viparyāya*)、疑惑 (*samsāya*)、思択 (*tarka*) の三者にそれぞれ該当する。「疑いなき」か「直接経験」であるかは、純粹に主観者各個人の心理的態度にかかわる事柄であり、一方「如実なる」ことは主観的な面をもつと同時に、さらに対象に基づく客観的裏づけによって外的に決定されるべき性格をもっている。したがって、知識の真・偽を考察する場合、錯った知識 (*ohṛama*) たえば「貝殻を銀なりと認

識する」狭義の偽知 (apramā) は顛倒知 (viparyaya) を以て代表されるのが普通である。つぎに知識の真・偽は同学派ではどのように理解されているのであろうか。

後述するように、知識は必ず命題の形式に還元して考察され得るが、かかる命題の真・偽決定の客観的要素は「対象との一致」*yathārtha* および「対象との不一致」*ayathārtha* である。さらに言いかえれば、「非錯乱の知識」*avyabhicārin* (後の経験 [「に基づく知識」と矛盾せざるもの]) が真知であり、「錯乱の知識」*vyabhicārin* (後の経験 [「に基づく知識」と矛盾するもの]) が偽知である。後期になればなる程、すべての学派を通じてこの真・偽の問題は各論書に採りあげられ、精緻な考察対象となった。とりわけ、新正理学派においては最も難解な課題を提供している。〈真〉および〈偽〉はそれぞれ真知と偽知に帰せられる真理値であり、また両知識に内属する性質である。サンスクリットではそれぞれ *pramāṭva* (*prāmāṇya*, *pramāṇatva*)、*apramāṭva* (*apramāṇya*, *apramāṇatva*) と表現される。

西洋の伝統的論理学によれば、事実との一致または不一致によって意識内容は〈真〉*true* あるいは〈偽〉*false* として実質的に決定される。一方、前提の真・偽如何に拘らず、ある結論が論理的必然性を以てそれより導出される場合、その思考過程は〈正〉*valid* であり、しからざるときは〈不正〉*invalid* であると思ふのが一般的解釈である。ここに注意すべきことは、*pramāṇya* は真知の属性〈真〉をあらわすと同時に、「正しい認識手段」*pramāṇa* の有する属性とも見做されることである。⁽¹⁾ 〈正〉なる知識が必ず〈真〉をも含むか否かは、認識手段が真知に対する充分条件と認められるか否かにかかっている。⁽²⁾ インド論理学に共通した事柄であるが、真知をもたらずからこそ「[正しい]認識手段」と呼ばれるのであり、したがって〈正〉なる認識過程は必然的に真知をもたらずものと解せられる。思扱は〈偽〉なる前提に基づく仮言的判断であるが、正理・勝論学派によれば〈正〉なる論理的整合性は認め得るとして、得られる結論は〈偽〉であるから「正しい」認識手段とは考えられていない。つまり前提はつねに実在であることが要請されるが、認識手段が必要条件を指すのか又は全過程を含む充分条件を意味するかに就いては、明確な記

述は見当たらない。すなわち前提の真・偽如何に拘らず結論を得るに至る論理的整合性を、別個に〈正〉の問題としては採りあげていないようである。同学派によれば、知識の真・偽の客観的構成は他律的であるから、知識一般を生ぜしめる諸原因 (uṣpādaka-sāmagri 発生的要素もしくは原因の総体を指す) のみによって、結果としての知識が形成されるとは考えない。したがって、「正しい」認識手段」を真知に至るまでの充分条件と考えるならば、外的な障得的要因を含まず、且つ右の諸原因に加えてさらに十全な全過程を意味する外なからう。しかし、右にのべた中記の知識一般を生ずる諸原因と、次にその知識を真・偽何れかに決定する附加的原因の中で、一体どの範囲までを「正しい認識手段」(プラマーナ) と見ることができるか。「プラマーナ」の指示する適用範囲が歴史的に多様な変遷をとげたことは事実であり、またインド知識論に共通して認められる厳密な一義的見解を見出すことも困難のようである。

以上のような事情を考慮して、知識の属性である *pramāṇya* および *apramāṇya* にそれぞれ便宜上〈真〉〈偽〉の訳語を当てることにする。

(1) cf. *Tarkahāṣaṣṭrakasikā ad TBh.*, pp. 194-195.

(2) 認識手段(プラマーナ)の語義に関しては次のような変遷の跡がうかがえる。元来「知識の源泉」を意味し、知覚認識やヴェーダのごとき權威や伝承等を指していた。さらに後には得られた知識の当否を検証する手段を意味するようになる。検証手段として知覚認識や權威も考えられるが、それらは却って補助因とされ、主として推論(とくに五支を具備した)が重要視された。これら二つのプラマーナは知識の源泉として、また検証手段として、二つの機能を果たすが、真知のみに係わるのではなく、全く主観的な価値をもつものである。

これに対して、「知識の源泉」の知識を真知の意味にとつて理解するのが正理経であり、「真知の作具」として強く論理性を要求される第三のプラマーナが考えられる。すなわち、結果として得られた知覚を、ヴァーチャスパティは真知として理解し、ヴィシヌヴァナータは「感官に基づく知識」としてその真・偽を問わず、またその註釈者ラーマルドラはそれを真知と理解する。かように、このプラマーナにも、純主観的と見るかまたは純論理的と見るかによって、意見が異なってくる。しかし正理・勝論学派がプラマーナに基づく知識の発生を他律的と見做すならば、真・偽未定の意識を知識として設定する外なく、これとプラマー

ナとの関係はどうなるかが問題である。つまり、ブラマリーナは真知發生の充分条件ではなく、単に必要条件ということになって、この点多くの問題を宿している。cf. Hiriyama, *Indian Philosophical Studies* I, pp. 184-185. TS, Notes, pp. 184-185.

二

知識の「真」は主観が対象をあるがままに顕照することを意味するが、主観者たる我の外部に存在する対象と、我に内属する性質―知識―との間に、質料的にも空間的にも一致ということがどのようにして可能であろうか。

ある対象に関してその認識手段がいかなる種類であろうとも、得られる真知は同一の形式をとる筈である。同学派では四種の認識手段を認め、結果である知識も認識手段の種類に応じて名称を異にする。すなわち(1)知覚 (Pratyakṣa-jñāna)、(2)推論知 (anumiti)、(3)相似に基づく知識 (upamiti)、(4)権威に基づく知識 (śabda-jñāna) がこれである。これらの知識の中で最も根本的なものは知覚であり、「知覚は他の知覚認識に基づかざる知識である」と定義されるように、他の知識はすべてその認識過程に知覚を含むものである。したがって、知識の真・偽およびその主観的、客観的決定を論ずるにあたって、知識を先ずこの「知覚」に限定して究明するのが順当であろう。なぜなら、他の知識の真・偽も知覚のそれに準じて理解されるからである。⁽¹⁾

吾々がある対象に関して得た意識内容は、それに内在する属性(普遍者)の認識をも必ず含むものである。単なる特殊相(これ、それなる主辞が示す)だけではなく、あるクラスに属する一メンバーとしての知識を前提とするから、知られた内容は単なる表象や直観ではなく概念としての性格を有する。正理・勝論学派では、この概念はすべて言語的に表わされ得るから名辞としても理解される。一般にインド諸学派においては、概念、推理がそれぞれ部門を形成して考究されることは知られているが、判断論としての別個の分野は見当たらない。判断作用は、概念の形成の中

に自動的に考察されるべき問題であると見做すのが妥当であろう。すなわち「瓶」なる概念は、単に發生的に判断を通さざるを得ないという意味だけでなく、形式的にも判断より構成されている。つまり、「瓶〔なり〕」は必ず「〔眼前にある〕これは瓶性をもつ」の形式に還元できるからである。この学派の見解によれば、たとえば「馬」のごとき知覚も「SはPをもつ」の判断形式をとり、「馬性」(horse-ness、馬一般に共通する限定的属性(すなわち普遍)を有するこれ)あるいは「これは馬性を有する〔もののである〕」として知覚される。すなわち、「馬」のごとき単一的存在(2)に関する見做される知覚ですら、(1)対象そのもの (dharmin 基体であるこれ)、(2)その規定 (dharma 属性) および(3)両者の結合関係に関する複合的知覚表象を、主辞、賓辞、繫辞として内に包含するものである。かような複合的知覚を有分別知覚と称し、これに対して現存在 (puro-varin) であるこれ、それなる対象と規定 (prakara) とが知覚されながら、両者が特殊な関係において統一綜合されない場合を無分別知覚と称する。無分別知覚とは感性的表象であり、抽象・分析等の心的作用を経ない直観である。言語的表現をもたないから、しいて表わせば、これ又はそれ以外に指示の方法がない知覚である。かような知覚の存在は推論によってのみ臆測されるにすぎない。また有分別知覚と無分別知覚は、それぞれ有規定知覚 (saprakāra-pratyakṣa)、無規定知覚 (nīprakāra-pratyakṣa) とも呼ばれる。規定とはさきへのべた賓辞 (dharma) を指し、対象の客観的「限定者」viśeṣaṇa が主観に反映した側面を意味している。

ここに筆者が使用する「賓辞」は西洋論理で意味するものとは性格を異にしている。「SはPなり」の表現はもちろんインド諸学派にも一般に見られるところであるが、論理的厳密性がとくに要求される場合(とくに推論式の結論において)「SはP₁を有する〔もののである〕」と一般に表現される(小文字「1」はPの abstraction を示すものとする)(3)。判断形式において、主辞は「含むもの」dharmin であり、賓辞は「含まれるもの」dharma である。西洋論理学で説く繫辞としての be (sein) に対して、この判断形式における繫辞はサンスクリットの「～を有する」を意味する -vat,

mat なる接尾辞を以て示されると見て差支えない。かように解釈すれば、P₁は普通のいわゆる賓辞ではなく右の接尾辞に先行的に結合する名辞に該当し、これが法であり、規定であり、また存在論的な限定者を指示するものである。主観的に構成される意識内容を、他より區別して自己限定するものが規定のもつ役割である。要するに、対象存在に關するかかる意識内容の根本的性格は、単一的な概念としてではなく、ある規定を所有するもの、つまりその規定の基体(依所)として理解するところに在る。判断形式はさらに抽象化の傾向をたどり、元来 dharma は基体に存在する具体的な実体をも指していたが、後には主として対象存在に内在する屬性概念を指すようになった。たとえば推論式の因である「煙の故に」*dhūmat* が、「煙をもつとごう性質の故に」*dhūmavatyat* のごとき形で表現される場合も見受けられる⁽⁵⁾。もちろん、推論式における結論(*pratiṭṭha* 宗)は必ず「くはくを有す」の形に還元して考察されねばならないから、証せられるべき主題すなわち所立(*sādhyā; probandum*)は *-vat, -mat* の前位置に結合される規定として示される。

かように同学派においては、知識はつねに有分別的・有規定的なものとして把握され、判断の形を潜在的に包含する。知識の有分別・無分別二種の區別がはっきりと確立したのはヴァーチャスパティ(*Vacaspati* 十世紀)の時代であり、文法学派、ヴェーダーンタ学派のマドヴァ(*Madhva* 十三世紀)、ヴァッラバ(*Vallabha* 十五—十六世紀)も無分別知覚を正当な知識とは認めない。なお初期正理学派では、兩種の知覚には本質的な差異はないが、無分別知覚の場合対象の名称を知覚しないとす。すなわち、「これ」なる表現を以て対象の特殊相のみが把握され、賓辞に示される普遍は認識されないと考える。ジャヤンタ(*Jayanta Bhatta* 十世紀)は無分別知覚の型態を次のごとく四種に分類し、けっきょく最後はそれらを否定する⁽⁶⁾。無分別知覚の対象は(1)他のすべての同質・異質(*sañjāya-vijāya*)と異なった特殊相なりとする説(仏教)。(2)勝義の存在たる梵のみであるとする説(シャンカラ派)。(3)存在の本質をなす、対象指示の語なりとする説(文法学派)。(4)種々の性質、作用、屬性、普遍等を有する多様の存在なりとする説。

彼によれば、無分別知覚は実体、屬性、作用を認識する点では有分別知覚と同然であるが、前者が名称の認知に關せず、したがって言語的イメージをもたない点では相違すると見做す。折衷派においては、対象の特殊性および共通性は個別的に知覚されているが、兩者間の關係は知覚されないと考へる。つまり、瓶の知覚においてこれおよび瓶性が知られても、後者がなんらかの關係で前者を限定するという關係が知られなければ、兩者は全く無關係な個別的意識として終る外はない。また勝論学派においても同様の見解がうかがえる。知識としての意識内容を最終的に決定するものは、判断形式に示される賓辭の側に在り、且つ賓辭を主辭に結合する關係の選定は主觀の責任に問われる。無規定なる眼前の対象そのものは言語的表現を越えたものであり、しいて表わせばこれ、それとしか言えないものである。またその存在論的真・偽を問う必要のないものと考へられる。「これは瓶なり」の知識が偽なりとして後に訂正され「これは布なり」の知識が生ずるとしても、主辭であるこれにはなんら変更訂正が見られないからであると説明される。すなわち、これは単に代名詞として示されるのみで、それぞれのこれとそれに呼應する客觀的存在との対応性は全く無視される。規定が主辭に対する關係は、限定者がこれなる基体に所屬する關係と一致対応すべきものであり、その關係が具体的にいかなる關係概念であるかは判断形式の上では直接に示されていない。規定(「法」)は主辭(「有法」)の規定要素であり、前者は後者に対して同格もしくは外延的な關係にあるのではなく、あくまで歸屬關係として理解されねばならない。存在論的に限定者が対象存在に対して実体(drayva 実)であるか、屬性(性質 gunā、運動 karmān、普遍 jati)であるか、または不可分的添性(akhandopādhi)であるかに従つて、それぞれ結合關係、和合關係または特殊關係等の相違を生ずる。⁽⁹⁾

しかし、かような客觀と主觀との間に見られる一致關係は、兩者の質料的・空間的差異に拘らず、いかなる根拠に基づいて主張されるのであろうか。この問題に關して初期の正理、勝論兩学派では、一種の素朴な實在論的一致説が奉ぜられていた。一般的にいつて、知覚の因は「感官と対象との接触」と見做され、感官は主觀の側に屬する最前線

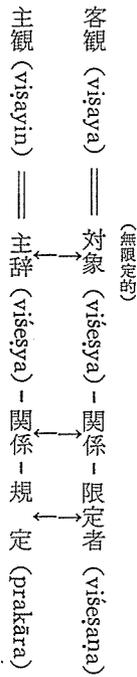
の作具である。対象である地・水・火・風・空はそれぞれ香・味・色・触・声を本質的屬性として所有する。これらの性質を知覚する嗅覚等の感官は、またそれぞれ地・水・火……等の極小の実体より構成され、鼻・舌・眼・皮膚・耳に位置する。感官自身のもつ屬性は非顕現であるから、感官は自己を直接認識し得ないが、他の顕現的屬性(香・味・色……)をそれぞれ認識することができる。つまり、対象であるそれらの屬性は、感官をそれぞれ等質的に構成する実体の屬性であり、また実体はその屬性に対応する基体として認識される。このように実体と屬性は、それぞれ同質的に対応し且つ構成される感官によって把握されるという点で、主客の対応一致関係が素朴に考えられていると見て差支えないであろう。しかし後期のテキストに見られるように、高度の抽象概念や複雑な知覚においては、かような解釈は適用されず、要するに幼稚な原始的見解と見る外はない。

絶対不二を説くヴェーダーンタ学派やサンキヤ・ヨーガ学派では、主客の一致対応性は比較的容易に解明されている。サンキヤ説によれば、対象の認識主体は認識能力を具備する純粹意識「神我」*purusa*であるが、直接には認識に関与しない。対象は感官を通してその印象を与え、意によって分析綜合されて後、覚はその対象の形相に変様する。覚は根本原質より生じた本来非感性的なものであるが、形式上は認識者としてその能力を神我より付与される。神我と覚との交渉にあたっては、反映説を以て説明される。すなわち、外界の対象がその影像乃至形相を覚の中に移入させるのではなく、覚は自己の空間を占めたままで対象の形相に転変する。しかし、覚が純質(サットヴァ)に富むとき、透明な鏡のように神我の識をその中に反映させる。非感性的な覚の、対象へのかかる形相的変様は、自己の中に映じた神我の光によって顕照される。知識は神我のもつ光であり、対象は覚の転変(=変様) *buddhi-vriti* に外ならない。このように、この学派においては、主客の対応は覚と対象との形相的同一性に求められている。

これに対して主観主義的観念論の立場をとるシャンカラのヴェーダーンタ説においては、その同一性に関する解釈はさらに徹底したものである。本質的な認識主体は純粹意識としての窮極原理「梵」であり、対象である現象界は吾

吾の無知に起因する所産、つまり梵の仮現である。経験界の認識に際して、形式的な認識主体は内官に限定された意識であり、また同時に対象も意識によって質料的に形成される。感官と対象とが接触するとき、内官は感官を通して外部に移出し、対象と同一の形相をとり且つ対象と同一空間を占める。⁽¹¹⁾対象へのかかる「内官の変様」*antahkaranavrtti*を媒介として、対象と純粹意識との空間・形相・質料の面での合致によって、問題点の解決が求められている。

正理・勝論学派は右にのべた覚や内官の変様を認めず、感官を通して入り来る受動的印象をさらに意(≡内官)を通して我に伝達する。この印象は意識内容として我に内属すべき知識(*vyavasāya*)に転換する。次いで、意が本有的に有する「吾は……」なる自己意識と結合して、さらに我において「吾は……」なる知識を有する」という最終的知識(*anuvyavasāya* 統覚)が確立する。当今の問題である主客一致の論理的根柢を何に求めるかに就いては、明確な叙述はどこにも見当たらないようである。一致関係をしいて図示すれば次のようなものと考えられる。⁽¹²⁾



この場合、主客の一致は一種の併行関係、もしくは対応関係に基づくものと考えざるを得ないが、主観は「内容として」客観を有するもの」*viśayin*と表現される。後期のテキストによれば、主客の対応はそれぞれ三つの構成要素の一致対応に還元して理解され、それを可能ならしめるものとして一種の自性的な「特殊関係」*svatūpa-sambandha*を七句義以外の概念として設定する。しかし、必ずしもこれによって問題の核心に触れたものとは言えないであらう。

(1) cf. *Nyāyanatīrti*, Chowkh. S. S., Varanasi 1936, pp. 146-147.

(2) これに対して、複合的知覚「この山に煙あり」のこの判断は presentational であると同時に representational である。外部よりの受動的表象以上に、時間的に後続する名称や特殊相の回想はそれ自体最早や感性的ではなく、「山」および「煙」

に就いてもそれぞれの判断形式に還元することが可能であらう。したがって、単一的知覚の結合等に基づいた更に高次の知覚判断と見て差支えない。ここでは、「これ」又は「それ」を主辞とする判断形式のみを取り扱うことにする。

- (3) もろろん「SはP₁を有す」の表現に対して「SにはP₁がある」の表現も考えられる。この場合、Sは於格をとり繫辞は be (sein) として理解される。ウインシュヴァナータは推論式において考えられる二種の形式を挙げている。すなわち、宗 (= 結論) 命題として「あの山は火を有す」(ayam parvato vahnimān) と「あの山には火がある」(asmin parvate vahnih) が一応可能と考えられる。それに対応して証相の反省 (hinga-parāmarś) にも「あの山は煙に遍充された火を有す」と「あの山には煙に遍充された火がある」の二種類が可能として認められる。しかし彼の見解によれば、正しい推論式においては結論として「あの山は火を有す」の形式をとるのみであると考え、二つの表現形式中「 \sim を有す (-vat)」に優位性を認めよう。(NSM § 67, pp. 212-213.) cf. A. Uno, *The Conception of Vyāpti in the Nyāya School*, Acta Asiatica No. 3, pp. 18-20.
- (4) P₁なる表記法はインコルズ教授の方法を踏襲した。cf. D. H. H. Ingalls, *Materials for the Study of Navya-nyāya Logic*, Harvard Or. S. vol. 40, Cambridge 1951, p. 45.
- (5) cf. TP, p. 40.

この場合、因と所立との遍充関係より理解すると、必然的に「あの山は火を有す」(ayam parvato vahnimān) ではなく「あの山は、火をもつ」という性質を有す」(ayam parvato vahnimātvayān) の形を宗として想定する外はない。ナーシヤン・ニシユラは一方では前者の形式を挙げているから、彼のかかる見解は伝統的なインドの推論形式を逸脱した極端な誤解と見てよからう。

- (6) cf. J. Sinha, *Indian Psychology, Cognition*, vol. 1, Calcutta 1958, pp. 42-43.
- (7) NSM § 58, pp. 186-187: ghaṭa-ghaṭavayor vaiśiṣṭyānavagāhī-jñānaḥ jāyate tad eva nirvikalpakam...
 ニーラカントによれば、無分別知覚においても主辞・賓辞・関係(和合)はそれぞれ別個の表象として成立する。但しそれら三要素が相互に関連することが認識を伴う。cf. J. Sinha, op. cit., p. 47. *Nīlakanṭhi ad TD*, pp. 42, 66-67.
- (8) cf. *Nyāyakanṭhah*, Viz. S. S., Varanasi 1895, p. 189.
- (9) 拙稿「インド論理学に於ける限定詞の用法」関西学術研究所論叢三十八。拙稿前掲論文 (Acta Asiatica, op. cit.) 参照。
- (10) 古典サーンキヤにおいては、知識のかかる問題に関して十分な資料は見あたらず、後期の註釈によっても見解の相違がうかがえる。反映説にも二種あり、ここでは便宜上ウアーチャスパティの見解に拠った。ウイジュニャーナ・ビンシマ (Viśiṅṅāna-

bhikṣu 十六世紀)によると、鏡が光を反映してみずから輝くと共に他をも顯照することく、神我の光が中に反映して覚はあたかも識のごとく考えられる。しかし単にそれだけではなく、対象の形相をとる覚の姿様 (buddhi-vṛtti) を媒介として、対象は神我の中に再び反映をせられる。すなわち、覚と神我との間には交互的な反映が成立せる。cf. Chatterjee & Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta 1954 pp. 278-281. Hiriyanna, op. cit., p. 25 ff. NK, pp. 301-302.

(11) *Vedāntaparibhāṣā*, Trivandrum Skt. S., Chap. I, pp. 10-49.

(12) 主観と客観は *visaya-visayitā* の関係を以て対応すると見做されるが、それぞれの構成要素についても同じ関係が成立する。(本文では \rightarrow で示されている。)客観(対象)の側が \rightarrow *visayata* には三種があり、「これは瓶である」の知覚の場合、「これ」における *visesyatā* 「瓶性」における *visesaṅgatā* 双方の「関係」における *samsargatā* がかぞえられる。これに対して主観を構成する三要素はそれぞれ *visesyitā*, *prakāritā*, *samsargatā* を以て対応している。つまり *visesya-visesyitā* 等各要素の関係は *visaya-visayitā* に外ならず、かかる対応関係はすべて *svarūpa-sambandha* に包括される。これは同一、結合、和合等以外に広く適用される関係である。cf. NK, pp. 791-793: *iyam visesyatā tri-vidhā visesyatā prakāratā samsargatā cēti. visayata padārthanāram eva. visayitāpi visesaṅgā-nirūpitā prakāritā samsargargatā-nirūpitā samsargatā visesyatā-nirūpitā visesyitā cēti.*

三

真知はいかなる構造をもつものであろうか。「SはPなり」の表現によるとき、真知は「SをSなりと知ること」(tasminis tad itī jñānam)であり、初めのSは対象の客観的側面を、後のSは客観に就いて語られる主観的側面をそれぞれ指示している。また「SはPを有す」の表現によるとき、主辞は「客観的」限定者を有する基体」を意味し、賓辞すなわち規定は客観的限定者に関して認識者が構成すべき主観的側面である。したがって真知の構造は、「それを有するものを主辞とし、それを賓辞(=規定)とする知識」(tadvad-visesyakam tat-prakārakam jñānam)である。言いかえれば、或る対象をそれなる限定者の所有者として認識することである。ヴィシュブナータによれば、基

体が限定者を有する客観的關係 (tadyatā) は、認識において主辞が賓辞に限定される主観的關係と同一であるとして意識されねばならない。たとえば「これ(地面)は瓶を有す」の知覚において、瓶が地面に対する存在論的關係は「結合」であるにかかわらず、瓶が地面に「和合」關係をもって帰属すると見做すならば、このような知識は偽知である。⁽⁶⁾これに対して偽知は、SをSとしてではなく非Sとして認識することである。正理・勝論学派では、判断内容の主辞の真・偽は問われず、賓辞の面においてのみ真・偽の差別が生ずる。このように賓辞の立場を強調するから、形式的には賓辞の肯定的主張のみに基づいて「非SをSなりと知ること」(atasmins tad iti jñanam)、『あれ』は「それならざるもの」を有する基体を主辞とし、それ(規定)を賓辞とする知識「(tad-abhāvavad-viśeṣyakam tat-prakāra-kam jñanam)と定義される。⁽³⁾真・偽の客観的決定規準は対象の客観性に在り、知識である判断内容の構成に際しては、その真・偽は主辞によってではなく規定に何を選ぶかによって初めて問題となる。⁽⁴⁾したがって、正理・勝論学派の偽知の性格は「[賓辞を]別様に(異なつて)認識する」[anyatha-khyati]であると理解される。

インドの知識論が窮極的な課題として追求するのは、知識の真・偽の決定は自律的か他律的かという問題である。この問題は正理経劈頭に挙げられた「認識手段によって対象の獲得があるが故に、それを得んとする効果的行為が生ずる。したがって、「正しい」認識手段は対象「の認識」をもたらず。」という文の中に、その萌芽をすでに蔵している。と伝統的に理解されている。しかし、同学派を含めすべての哲学体系がこの問題を知識論の必須的課題として取り上げたのは比較的後期のことであるが、なかでも特にこの問題を重要視して最初に追求したのは、ミーマーンサー学派のクマールラ・バッタである。ヴェーダの権威を擁護する必要上、その中に説かれる言説 (śabda) が本有的に普遍妥当的なものか、あるいは別の権証に依存するものか否かが論争の出発点である。ヴェーダの言説の権威はさらに広義に理解されるようになり、先達者の言説あるいは権威に基づく知識 (śabda-bodha) の真・偽の決定を討究課題とするようになった。正理・勝論学派においても、「権威に基づく知識」の真・偽が当面の問題となる筈である。しか

し、真・偽は他の認識手段に基づく知識すべてに共通する事柄であるから、ジャンタ・バッタの言うように、⁽⁵⁾ 知識等の知識についてその真・偽を取り扱うのは何ら不合理とはならない。

真・偽の決定に際して第一の問題点は、知識の発生と同時にその〈真〉または〈偽〉も決定されるか、あるいは知識の客観的構成 (upatti, 発生) をもたらず要素とは別に他の異なった要素がその知識を〈真〉または〈偽〉なりと決定するか、という事柄である。つまり、知識の真・偽はその客観的発生乃至構成において、自律的に (svatah) か又は他律的に (paratah) 決まるかの問題に帰着する。〈真〉と〈偽〉の客観的構成には自律的決定と他律的決定が想定されるから、したがって四種の組合せが可能となる。

さらに次の事柄が問題として残される。このようにして生じた知識を真知である、または偽知であると主観的に決定するものは何か。知識が客観的に真知または偽知なりと決定されることと、主観的にその知識を真知あるいは偽知なりと確証することは別の事柄である。一般的に、真・偽の主観的決定は客観的決定乃至構成以後に残された問題である。そして、真・偽の主観的決定 (= 確証) に先行するものとして、真理値の基体である「知識」たることの意味または自覚がなければならぬ筈である。この場合、「 \sim なる知識」と意識することは同時に「 \sim なる知識は真(偽)知である」との確証を含むものであるか。または知識「の存在」を知らしめる要素とは別に、他の附加的要素が随伴してその〈真〉または〈偽〉なることを吾々に知らしめるのであろうか。これが知識の真・偽の主観的な自律的確認、他律的確認という問題に外ならない。さきにも述べた四種の組合せはこの場合にも適用されるから、併せて八種の組合せが可能となる道理である。しかし、インド諸哲学派を通じて共通に言えることは、客観的構成における真・偽と自律性・他律性との対応関係は、主観的決定すなわち確認の場合にもほぼ同様に認められることである。⁽⁶⁾

真・偽の決定に関してこのような客観的、主観的な二側面が、初期の諸学派に明瞭に意識されていたかは疑わしい。この二つがはっきりと別個の考察対象となったのは比較的後期のことであると思われる。ここでは混乱をさけるため

に、両者を区別して順次に考察することにする。

ミーマンサー学派によれば、発生および確証に際して、知識の〈真〉は自律的に、〈偽〉は他律的に決定される。正理・勝論学派は、知識の真・偽は共に他律的に構成され確証されると考える。自律性 (svataṣṭya)、他律性 (para-taṣṭya) なる表現において、「自」および「他」は一体なことを基準として言われるのか、という問題点より出発すべきであろう。マードヴァ (Mādhava 十四世紀) は、〈真〉の自律的決定性 (prāmāṇya-svataṣṭya) に関する五種類の可能的形式を、正理・勝論学派よりミーマンサー学派への論駁として挙げ、つぎつぎにその矛盾を指摘して否定している。⁷⁾ すなわち、〈真〉の自律性とは (1) それみずからより生ずる。(2) その基体である真知より生ずる。(3) その基体たる真知を生ぜしめる諸原因 (samāhāri) より生ずる。(4) 知識を生ぜしめる一般的諸原因より生じた特殊な (或る) 知識に内在する。(5) 知識を生ぜしめる諸原因のみより生じた特殊な知識に内在する。

知識の真・偽の決定をすべて他律的と見做す正理・勝論学派によれば、真・偽は知識発生の一般的要因以外に、特殊な原因が積極的要素として結合することがつねに必要である。一般的要因だから生ずる知識の中では、いまだ真・偽は決定されず、「障碍因の欠如」のごとき消極的要素によってではなく、積極的要素と見做される優位因 (gūṇa-viśeṣa) および障碍因 (doṣa-viśeṣa) の存在がさらに附加されて初めて知識の真・偽が確定する。このような優位因として、感官の健全、近距離、明るさ等、障碍因としては、感官の故障、遠距離、運動等が挙げられる。積極的要素を伴わない一般的要因からは、真・偽未定の知識が生ずる外ないが、果してそのようなものを正理・勝論学派が知識として容認するか、はなはだ疑わしいといわねばならない。すなわち、生じたばかりの知識は真・偽未定のいわば中記の知識であり、外的要素によって〈偽〉とも〈真〉ともなると理解される。しかし決知 (adhyavasāya) を相とする知識以前に、真・偽不明の知識を前段階として認めるならば、それと疑惑との関係をどのように理解すればよいのであろうか。この点については、ミーマンサーを含めた他学派からの攻撃に対して、大きな欠陥を暴露しているといわ

ねばなるまい。しかし、真理値をもたぬ知識をしいて容認するとすれば、真・偽の決定を必ずしも時間的継起においてとらえず、真知および偽知を生ぜしめる諸原因より先述の優位因と障礙因とを控除して得られたものを、「知識の発生因」*upādāka* と見做す結果となる。つまり、真知と偽知を具体的な時間的発生として見たのではなく、構成要素を二分して考えた結果、このような解釈が生じたものと思われる。

ミーマーンサー学派の奉ずる「真」の「自律性」に就いて、正理・勝論学派はこれを次のように定義している。「その知識を」〈偽〉なりと知らしめざる、また知識を知らしめるすべての一般的諸原因 (*samagri*) のみによって知られること⁽³⁾である。自律性に関するこの定義は三つの重要な要素を含んでいる。すなわち(1)知識の「真」は知識の認識における一般的諸原因によってのみ知られる。(2)かような一般的原因としてのすべてのものを含む。なぜなら「これは瓶なり」の知識は権威者の言説 (*śabda*) によっても生ずるが、推論によっても同様にこの知識の存在は知られるから、一般に認められる「意に基づく知覚」つまり統覚以外に右のごとき認識手段を含めようと思図するものである。(3)このような諸原因は、その知識が〈偽〉なることを知らしめるものであってはならない。矛盾判断である「この知識は偽知である」を知らしめることによって、知識の「真」の確証もまた阻害されるからである。すなわち結論的にいえば、自律、他律の区別は、知識の発生および確証に関して、それぞれ「知識の発生因」*jñānōpādāka* のみによって、また「知識たることを知らしめる因」*jñāna-grāhaka* のみによって決定され又確証されるか否かに依存⁽⁹⁾する。

(1) cf. NSM §135, p. 484: *yena sambandhena yadvatā tena sambandhena tad-viśayakatvaṃ tena sambandhena tat-prakāratvam.*

(2) これに関連してヴィシュヴァナートは次のような偽知の二つの例を挙げている。その一は、一匹の猿が木の枝にとまるとき、「あの木は猿と結合する」との知覚はその木の枝に就いては「真」であるが、その木の根元に関しては「偽」である。その二は「複数個の対象を主辞とする知識」*samuhāntana* に関するものである。二つの対象である銀と錫を見て「これらの

二つは「それぞれ」錫であり銀である」と誤って知覚するような場合である。客観的対象に關して正しく二つの規定は賓辭として認識されてゐるけれども、主観的な面を対応「關係」が正しく知られてゐないために生じた一種の偽知である。cf. NSM, loc. cit. Kuppaswami Sastri, *A Primer of Indian Logic*, Madras 1951, pp. 114-121.

(3) クップスワミは「ヴァーチャスパティは偽知を『Aなる存在をAならざる存在として認識する』と定義してゐる」として、主辭・賓辭間の肯定・否定關係が逆になつてゐることを暗に指示してゐるかに見える。(cf. Kuppaswami, op. cit., p. 123) もろろん、かかる表現は誤解を生じ易いが、實際は仏教中觀派の奉ずる「偽知とは非存在を存在なりと見做すこと」(asat-khyati) に対して挙げられた、反駁中の一表現であると考えられる。つまりヴァーチャスパティによれば、正理・勝論學派の偽知においてAも非Aも共に存在である点では差別はなく、両者は相互に關係上の否定を意味してゐるのであつて、非Aは存在論的な絶対的非存在 (atyantābhava) を指してゐるのではない。したがつて、彼の定義は「非A〔なる存在〕をA〔なる存在〕と知ること」と何ら本質的に異なるものではない筈である。cf. Randle, *Indian Logic of Early School*, pp. 63-65.

(4) cf. Hiriyama, op. cit., p. 23; Sarvañ jñānañ dharmīy abhāntam, prakāre tu viparyayah,

(5) cf. Nyāyamāñārī, chowkh. S. S., p. 146.

(6) 真の自律的(發生、確証) …… ヴァーメンサー、ヴェーダーンタ、サンキヤ、ヨーガ
 他律的(發生、確証) …… 仏教、正理、勝論
 偽の自律的(發生、確証) …… 仏教、サンキヤ、ヨーガ
 他律的(發生、確証) …… ヴァーメンサー、正理、勝論

このように、〈真〉または〈偽〉に關して、發生・確証が自律と他律の両方に交叉することは一般に見られないが、ジャイナ教は少し見解を異にしてゐる。すなわち、Pranāpanayatavalokanikāra I, 11 によれば真・偽共に發生においては他律的であり、確証に於いて自律的と考へる。Prameyarthamāla I, 13 によれば、〈真〉に關して發生は他律的、確証においては熟知の対象に就いて自律的、未知の対象に就いては他律的と見做してゐる。なお、これに關しては稿を改めて論ずる予定である。

cf. Prameyakanalanāntarāṅga, ed. by Mahendra Kumar, Nirnayasagar ed., Bombay 1941, pp. 149-176.

(7) cf. Sarvadarśanasamgraha, ed. by Pt. Abhyankar, p. 280 ff.

(8) この自律性は真・偽の確証に就いて言われたものである。cf. TD, p. 55: tad-aprāmānyāgrāhaka-yāvai-jñāna-grāhaka-

sāmagri-grāhyam na vā...

(5) *ibid.*, Notes, pp. 352-353. *Nīlakaṇṭhi*, pp. 165-167. **NK**, pp. 561-562: *utpattu svatastvam nāma jñāna-karaṇa-mātra-janyatvam, yena jñānaṁ jāyate tenaita tad-gataṁ prāmāṇyam api jāyate. jñaptau svatastvam nāma jñāna-grāhaka-mātra-grāhyatvam, yena jñānaṁ grhyate tad-gataṁ prāmāṇyam api grhyata iti.*

四

つぎに、ミーマーンサー学派は真・偽決定の問題をどのように考えているか検討して見よう。マーナーヨーダヤには、つぎのように叙べられている。

「ヴェーダの妥当性(＝真)は、たとえ優位因がないとしても、単に障碍因が存在しないことから充分理解することができる。また、すべての知識の〈真〉も本来的(＝自律的)である。これに対して〈偽〉は障碍因によって生ずる。たとえば、眼根等に胆汁といった障碍があるとき、貝殻等は黄色であるとの錯った認識が生ずる。……

もし「因中有果を説くサーンキヤ学派のごとく」存在せざるものはつねに生起することはないと考えるならば、粘土の中に瓶が作具の操作以前にすでに顕現しているか、していないかのどちらかである。顕現しているとすれば作具の操作は無用となる。もし顕現していないとすれば、存在せざるものが生起することをなぜ否定するのであるか。けだし、生ずるとは非存在の顕現に外ならない。したがって、この理由により〈真〉と〈偽〉が共に自律的であることは認められない。また、水と火のごとく全く相反する〈真〉と〈偽〉がどうして一つの知識に内属し得るであろうか。したがって、両者が共に自律的であると考える者は排斥される。

また「正理・勝論学派のごとく」知識の真・偽が発生に際して他の原因に依存するとすれば、知識の本質は一体何

であろうか。知識には真・偽とは別の本質（＝真理値）は存在しない。疑惑を本質とするものではない。なぜなら疑惑は経験的認識と矛盾するものであり、偽知として否定されるものであるから、〈偽〉は自律的なものとなってしまふ。『〈真〉が単に知識の發生因のみに依存するとすれば、貝殻を銀なりとする知識も真知であることになる。』というならば、その場合眼前の対象の存在性、白色、輝き等に関して〈真〉なることが継続するという点で、かえって吾人には好都合な結果となる。またウダヤナが〈真〉の他律性を論証するためにのべた陳述、すなわち『真知は知識發生因以外の原因に依存する。なぜなら「それは」生じた結果であると同時にその特殊なものであるから。たとえば偽知のごとく。』は正しくない。なぜなら、『真知は優位因もしくは障碍因の欠如の何れにも依存しない。知識であるから。たとえば偽知のごとく。』なる推論式によって前者の推論式の内容は阻害されるからである。なぜならば、限定された因から生ずる前者の論式よりも、無限定の因から生ずる後者の論式の方が実に素早く（簡潔に）結果すること理解されるから、前者の内容は阻害されることになる。したがって發生（構成）における〈真〉の自律性が証明された。

同様に確証においても、自律的と考えることが合理的である。ただし、真の確証は『この対象は如実なるものである』として対象に如実性を限定することより生ずる。また〈偽〉の確証は『この対象は如実なるものではない』として対象に非如実性を限定することより生ずる。この中で、前者の認識たる如実性の限定は知識の自性（本来の性格）に依存するから、かような限定によって理解される〈真〉は自律的である。これに対して後者の知識たる非如実性の限定は、障碍因を知ることによって又は矛盾的判断によって外的（他律的）に生ずるから、かような限定によって理解される〈偽〉は他律的であると考えられる。⁽¹⁾

このようなミーマンサーの見解は、真知がヴェーダに基づくこと、およびヴェーダには真知發生の阻害となるような諸要素を見出し得ないという事柄に起因している。知識の客観的發生に必要な諸原因以外に、何ら附加的な優位

因の存在もあるいは障碍因の欠如も介在しない。外的な要素が要請されるのは後時的に知識の〈偽〉が決定されるときのみである。発生に際しては感官の故障等、確証に際しては最初の知識に対する阻害的・矛盾的知識等が障碍因と見做される。さりとて、〈真〉の発生と確証はこのような「障碍因の欠如」に基づくものでもない。

インド諸学派を通じて知質の本質は種々の類型を以て示されるが、主観と客観との一致もしくは対応という点では、真知に関するかぎり相互の間に明瞭な差異を認めることは出来ない。かえって「知識論」*khyati-vada*なる名のもとに、知識の性格は偽知すなわち誤謬知 (*Bhrama*) に関して類型化されるのが普通である。正理・勝論学派の偽知はさきに *anyathā-khyati* として示されたが、ミーマーンサー学派のそれは *akhyati* または *viparita-khyati* (別名 *anyathā-khyati*) として理解されている。プラバークアラ (*Prabhakara* 七世紀) およびクマールラ (*Kumarila Bhatta* 七世紀) がそれぞれ右の見解を奉じているが、両者はミーマーンサー学派の二分派を代表している。

プラバークアラによって代表されるグル派の見解では、知識は対象の直接経験 (*anubhūti*) と、過去の経験およびその印象に基づく記憶 (*smṛti*) とに二分される。前者はつねに〈真〉であり、後者は間接的・再現的 *representational* という点で前者とは性格を異にするが真正正銘の偽知ではない。また、記憶の内容は発生的に前知識に依存し間接的なる点で真知とはいえぬとしても、認識主観および知識を顕現し過去の経験の対象に対応する点で形態的には真知とされる。この意味で、知識の別個のカテゴリーとして積極的な偽知を認めていない。したがって「知識はすべて〈真〉である」*yathārtham jñānam* と説かれる。しかし、眼前の貝殻を見て「これは銀である」との知識は直接的であるにしても、偽知として否定する外はないであろう。プラバークアラによれば、主辞においては対象の一般相は認識されず、ただ「これ」として知覚される。賓辞においては、かつて実在した対象 (銀) の過去の知覚より生じた記憶表象が、貝殻における銀との類似性に助成されて、「銀」として回想される。「これ」も「銀」も個別的にはそれぞれの指示対象に関するかぎりあくまで偽知ではあり得ない。「銀」の記憶もそれを記憶として意識するとき、〈偽〉とは見做

されない道理である。したがって、知識をこのような二つの認識の並存と考えるかぎり、〈偽〉の介入する余地はない筈である。しかし、このような二つの異なった認識より構成されることを看過するとき、したがってそれぞれの認識の対象もまた相違することを無視するときに、いわゆる偽知が生ずる。知識一般は本来的に（自律的に）真である。偽知は真知の後時的特殊相として理解される。その発生的根拠を「両者（直接経験と記憶）の本質的差異に関する無知」*akhyati, bhedagraha* であると考えている。

主辞に示される「これ」が対象と対応する点でつねに〈真〉であるとの解釈は、正理・勝論学派の場合と軌を一にする。貝殻と銀との間に存する類似性（例えば光輝等）は実際に眼根と接触して知覚される。さらにかような類似性は、吾々の統覚器官である意を通して以前経験した印象を呼び醒まし、それに基づいて「銀」の記憶（回想）が生ずる。記憶は過去に経験した対象に関する意識であり、文脈上「これはあの銀である」の形をとるが、感官等の欠陥によって「銀」の限定者である「あの」という性質（*idamiva; thanness*）は認識されず、銀はあたかも直接知覚によるかのごとく意識される。彼によれば、知識の〈真〉は「これは銀である」の形式に適用されるのではなく、主辞と賓辞の結合関係を無視したそれ以前の段階、つまり「これ」および「銀」の個別的認識に妥当するものである。判断の形をとらない受動的 *sense data* のみにとどまる無分別的認識（*nirvikalpakajñāna*）においては主観的能力・構成力は介在せず、またかかる知識の真・偽は問題とされない。

正理・勝論学派やクマールラの偽知は、主辞部と賓辞部とを誤って結合する「添加」に由来するが、プラバーカーラの場合は両者の差異の認識「欠如」に基づく。しかし「認識欠如」といった消極的要素が、単にそのみで偽知を生ぜしめるならば、熟眠時における単なる認識欠如がただちに偽知をもたらす結果にならう。したがって、かような消極的要因は偽知の生起に際して、貝殻と銀との類似性を「これ」と結合するという知覚——積極的要因——をまっ

構成に對して記憶の存在は必ずしも直接的原因ではない。記憶は間接的認識であるとしても、かような記憶の問題性は偽知の構成という課題の埒外にあると考えられる。なぜなら、偽知の構成に際して記憶の要素が何ら介入せぬ、現存在の二つの依所より生ずる別の偽知の例が見られるからである。⁽⁴⁾ かような事情をも考慮して、偽知構成に共通して見られる二つの要因が考えられる。第一は所与の対象に関する部分的知識、第二は複数の知識が相違するのを知らないことである。この意味で「偽」は他律的であるが、「真」は発生の形態のみに依存する事柄である。⁽⁵⁾

クマーリラによれば、真知は「新らしい如実なる知識」 *ajāta-tattvārtha-jñāna* を意味する。したがって、既得の知識の再陳述や記憶等は真知より除外され、また「これは瓶だ」のごとき刹那刹那に持続する知識 (*dharmāhika-jñāna*) は真知と見做される。⁽⁶⁾ 貝殻を銀と誤認する場合においても、プラバーカラの場合と殆んど同じく、「これ」と「銀」の知識はそれぞれ対象に関して如実である点で、形態的には自律的に「真」である。「銀」が時空を異にする実存在の対象と対応することは否定されない。ただし、クマーリラの場合は主辞、賓辞に示される意識がそれぞれ客観的内容をもつものであるにせよ、両者を誤って同格的に関係づけるところに主観者の積極的責任を問うことができる。この意味で知識の「真」の決定に就いては全く客観主義であるが、「偽」の決定に関しては主観的能力が重要視され、この点正理・勝論学派と軌を一に見て差支えない。「偽」が相違の「認識欠如」であると考えるプラバーカラによれば、直接経験と記憶との相違が後に見出されるときは、すでに得られた両知識には本質的に何ら否定されるべき要素はなく、かえて看過された間隙を事実に関する追加的情報を以て充填することになる。これに反しクマーリラにおいては、客観的事実を超えて賓辞は主辞に對して積極的にまちがって結合され、後に生じた矛盾的認識によってさきに得た知識は「偽」なりと確証される。つぎに真・偽の確証に際して要請される「知識たることを知らしめる因」はどのように理解されているのであろうか。

プラバーカラによれば、知識はその対象として三つの側面をもつと考えられ、「三様の認識」 *tri-puṭī saṁvit* を説

いている。すなわち、「これは瓶である」という最初の知識 (vyavasāya K_1 で表わす) は「これは瓶であると吾は知る」という第二の知識 (anuvyavasāya 統覚、 K_2 で表わす) に外ならず、 K_1 の中に「吾」の認識 (aham-samviti)、「対象」の認識 (viśaya-samviti)、「知識」の認識 (sva-samviti) を含んでいる。 K_1 は自己を顕照するのに別に K_2 を必要とせず、本質的には K_1 は K_2 の内容を同時に含んでいる。

クマーリラによれば、知識は超感官的な存在である。対象に関して知識が生ずるとき、対象は知られたものとして意識される。すなわち、対象に関する「所知性」jñātā (あるいは「明晰性」prākāya) が対象の中に発生する。それを因として知識の存在乃至内容を仮説 (arthapatti) もしくは推論 (anumāna) によって知ることができ。

また「第三の道を行く」を標榜するムラーリ (Mūrāri Miśra 十三世紀) においては、次のように考えられる。瓶に関する最初の知識 K_1 の内容とその〈真〉は統覚 K_2 によって知られる。 K_2 は正理・勝論学派の場合と同様に「世間的な、意に基づく知覚」laukika-mānasa-pratyakṣa によって知られるが、つぎの順序に従って生ずる。(1) 瓶の知覚、(2) 瓶性の知覚、(3) 瓶と瓶性との和合関係の知覚、(4) 以上(1)より(3)までの知覚を含めた意識の知覚、および(5)主観が(4)を有するものとして意識すること。つまり、瓶と瓶性と和合関係を内容としてもつ K_1 を、さらに我の内容として意識することが K_2 である。以上の経過によって生じた K_2 は、同時に K_1 を吾々に自律的に知らせる。

このように三者の奉ずる「知識を知らしめるもの」は、それぞれ(1)知覚、(2)所知性に基づく推論(または仮説)、(3)統覚であるから、知識を知ることと同時にその〈真〉をも知ることを意味する。(8)

(1) *Manamūyodaya*, ed. & tr. by Kunhan Raja & Suryanarayana Sastri, Adyar 1933, pp. 175-183.

(2) cf. Hiriyanna, op. cit., p. 19 ff. Randle, op. cit., pp. 59-76. Mahadevan, *Philosophy of Advaita*, Madras 1957, pp. 82-108.

(3) cf. Ashutosh Bhattacharya, *Studies in Post-Sāṅkhya Dialectics*, Calcutta 1936, p. 274 ff.

(4) 今まで挙げた偽知に対して、「白色の水晶の傍に赤い花を見て」「この水晶は赤い」と誤認する場合が考えられる。前者の偽

知は「無添性的偽知」*nirupādihika-bhrama* と呼び、後者の偽知を「有添性的偽知」*sopādihika-bhrama* と称する。たとえ「赤い花」が添性であり、水晶の赤色は単なる見せかけであると後に知つても「赤い水晶」という知覚を否定することはできない。色を欠除した水晶と花（赤色と共に）という二つの依所は直接眼根と接触するものであるから、知覚という点では、それぞれ二つの依所の認識が正当であることは疑うことはできない。拙稿「ヴィヴァマナ派の映像説」（日本印度仏教学研究、第十巻二号参照）。

(5) グル派の知識論は、残存するテキストが僅少のため、その解釈に就いて相当異論が見られる。今は主としてヒリヤンナの解説に拠つた。cf. Hiriyama, op. cit., pp. 32-38.

(6) cf. *Mānimeśodaya*, op. cit., pp. 2-3.

(7) cf. Ashutosh Bhattacharya, op. cit., pp. 125-126. *NK*, p. 562: *ghaṭam aham ghaṭatvam samavāyam ca viśayi-kurvann ātmani prakārahūta-ghaṭam ātmānam tat-sambandhbhūta-viśayikaroti. evam purovṛtti-prakāra-sambandhasya-iva (purovartini yath prakāra-sambandhaḥ tad-ghaṭasyaiva) pramāṭva-padarthatvena svata eva prāmānyam gñhāti.*

(8) cf. *Nīlakaṇṭhi*, p. 137. *NSM* § 136, p. 485.

五

正理・勝論学派よりミーマーンサー学派の〈真〉の自律性に対して次のような批判が行なわれる。

真知の原因が「障碍因の欠如」であるとの見解は否定されねばならない。白い貝殻を黄色い貝殻なりとする偽知において、そこには客観的に障碍（たとえば胆汁の過剰等）が存在するから、真知はあり得ない筈である。かように真知と偽知の区分規準がない結果、無数の障碍因を設定して、それと対応する欠如（≠非存在）を真知の原因として要請するよりも、むしろ積極的な優位因を認めた方がさらに合理的であろう。⁽¹⁾

また、もし真知が知識の一般的発生（構成）因のみによって決定されるとするならば、そこには真知と偽知の區別

はないことになる。なぜなら、偽知の場合にもかような知識發生因は存在するから。これに対してミーマーンサーの側が「偽知の場合には障礙因が存在するから」と答えても、なんら矛盾の解決とはならない。その相違は一般的發生因に対する添加にすぎず、偽知は真知の特殊形態を意味することになる。

もし「或るものの特殊相とは、他の特殊的原因が追加されるとき、一般的發生因そのものから生ずる。また真知と偽知との間に共通要素があるからとて、両者が相違することを不可能にするわけでもない。たとえば、二つの瓶には共通する要素があつても、両者の区別は存在する。」と敵者が反駁するとしても、かような比喩は不合理である。なるほど両瓶は類クラスを同じくするもの(sañjñya)であるが、それぞれの個性を形成する特殊要因によって、両者の相違ははっきり区別される。しかし、真知と偽知は同類の関係にあるのではなく、類を異にする矛盾概念と考えるべきであり、その發生に就いてはそれぞれ異なつた原因を要請せねばならない。類を異にするもの(viśiṣṭya)の間の相違は、当然両者の發生的原因の相違に求められねばならないからである。真知は偽知と別異の類に属するものと考え、以上、偽知の發生的原因がなんらかの障礙的要素であるとすれば、必然的に障礙的原因の矛盾概念である優位的原因(グナ)を要請せざるを得ぬ道理である。⁽²⁾したがつて、偽知の確証には積極的要因としての障礙因が必要なことは、肯定・否定(anvaya-vyāptireka)によつても知られ、また次の推論式によつても明らかである。「真知は知識發生〔の一般的〕原因以外の要素によつて生ずる。〔真知は〕生じた知識であるから。例えば偽知のことく。⁽³⁾」

以上の批判に見られるとおり、正理・勝論学派の知識の真・偽は、知識の一般的發生因以外の「優位因」と「障礙因」によつて客觀的に構成される。そのかぎりにおいて、他律的決定である。知識の發生因は、知識の真・偽を決定し得ず、真理値をもたない中性無記なる知識を生ずるものとされるが、かような無性格の知識は具体的に何を指すのであろうか。無記の知識とは、対象に関して最終的に得られた知識でもなく、また偽知と見做される選言的判断「疑惑」とは本質的に異なる。外的要素によつて最後に〈真〉もしくは〈偽〉なりと決定されるべき意識を便宜的に知識

一般とよぶならば、それは無性格の知識という外はない。すなわち、あくまで他律性を貫こうとするならば、真知または偽知が得られる直前の中間の所産である意識を論理的に設定せざるを得ないわけである。しかし、真知を生ぜしめる作具を「認識手段」と定義する場合、この認識手段は真知を生ずる全過程、すなわち「知識一般の発生因」および「優位因」とを含む充分条件を指すのか、あるいは「感官と対象との接触」のごとき必要条件を指しているのだろうか。この点では誠に曖昧であるといわねばならない。もし前者とすれば「 \langle 正 \rangle 」は必ずしも「 \langle 真 \rangle 」を含み、後者とすれば「 \langle 正 \rangle 」は必ずしも「 \langle 真 \rangle 」をもちたらないことになるが、前提としては常に客観的「 \langle 真 \rangle 」が要請されると考えるとき認識手段の「 \langle 正 \rangle 」は知識の「 \langle 真 \rangle 」を当然の結果として意図している⁽⁴⁾と見て差支えなからう。

真・偽の確証に就いては、ムラーリの場合と同様に K_1 は常に K_2 に発展するけれども、両者の意味する K_2 に関しては根本的な相違が認められる。ムラーリにおいては、瓶性は基体である瓶に和合関係で結合すると認識される。つまり、 K_2 によって三つの要素が K_1 の内容として知られるから、他よりの確証をまつまでもなく、 K_1 は自律的に「 \langle 真 \rangle 」たり得る。これに対し正理・勝論学派の見解では、瓶と瓶性との和合関係は認識され⁽⁴⁾ない。もちろん、 K_1 の存在（真・偽ではない）が直ちに知られるのは K_2 に基づくから、 K_2 においては「瓶性の基体」を主辞とし「瓶性」を規定とする知識は知られないけれども、「知識性の基体」を主辞とし「知識性」を規定とする知識は認識される。この場合、 K_1 が対象に關してもつ客観的な真実性（「 \langle 真 \rangle 」）と、 K_1 が知識としてもつ真実性とは区別されねばならない。後者は K_1 が知識であるとの確信を意味し、客観的な真・偽とは全く別個の問題である。したがって、 K_1 の真・偽は K_2 によっては知られず、 K_1 （厳密には K_2 ）に基づく後の経験から推論され得るものである。この意味で確証は他律的である。

正理・勝論学派によれば、真知は(1)事実をあるがままに顕現すると同時に、(2)それが事実と矛盾しないこと、つまり最初の知識に基づいて後時的に生ずる他の判断(知識)によって否定されないこと (abaddhita 無矛盾) を根拠としている。如実性はあらゆる学派の奉ずる知識論に適用されるが、知識それ自体が直ちに対象との一致に關する確信を

吾々にもたらずのではない。(1)は(2)を根拠として検証されるものであり、(2)は経験に基づく「知識の有効性」によって知られる。すなわち、初めに得られた知識が、有効な行為を後に発動するとき、それに基づいて知識の〈真〉が推論されると考える。知識は単に知識としてあるにとどまらず、主観者は好ましきを欲し、好ましがらざるを避け、そのいづれでもないものに対して中直(無関心)の態度をとろうと願うものである。この意味で同学派は、真・偽の他律的検証の根拠を実用主義的有效性に置いている。有効性とは、その知識が「期待された結果をもたらす行為を発動する」こと⁽⁵⁾「samyadi-pravartakaを意味し、また「期待しない結果をもたらす行為を発動すること」visamvadi-pravartakaを因として、間接的に知識の〈偽〉は確認される。しかし、知識がつねに行為を積極的に発動するとはかぎらない。つまり結果的にみて、さきに得た知識が後時的な経験と合致した場合は〈真〉、合致しないときは〈偽〉として確認されることを右の説明は意味している。

行動を誘発する要因として、必ずしも対象に関する明確な認識であることを必要としない。したがって、「知識の真・偽は有効な行動に基づいて推論され、また反面かような行動はその知識を〈真〉なりと確信して後初めて発動するとするならば、両者は相互依存の誤謬(Pariparāśraya)に陥る。」とのミーマンサー学派よりの批判は何ら問題とされない。真・偽をとわず如何なる知識も行動を発動し得るし、ときには行動は単なる疑惑からも生じ、行動が生じてからもその結果の上首尾・不首尾に関する疑惑はつきまとうものである。また、かような行動は対象を得るための手段であるとの確信も必要ではなく、あるいはその確証が他の要素(過去における同類の手段)によって推論される必要もなく、行動を手段として意識するだけで充分である。

また、未經験の状態(anabhyāsa-dāśā)にある対象に関して、「あれは水だ」という知識が生ずると仮定する。その知識に基づいて行動を起こし実際水を獲得した場合、それは効果ある行動であるから、つぎのような純粹否定的補充に基づく推論式が成立する。「この知識は〈真〉である。有効な行動を生じたものであるから。「有効な行動を生じな

い知識はすべて「真」でない。」たとえば偽知のごとく。」さらに、さきの知識が二回三回と反復される時、つまり対象が既知のものとして意識される時、その知識の真・偽はもはや自明のこととして自律的確認が成立するであろう。しかし、正理・勝論学派はこれすらも他律的確認と考える。最初の知識の真・偽は純粹否定的に推論されたのに對し、既知の対象として反復される第二第三の知識の真・偽も、同様に推論によって確認される。既知と考えられるものは、第二、第三の知識が有する最初の知識との類似性に外ならない。すなわち、第一の知識の真・偽が確認されて後、それに続いて繰り返された同一対象の知識 (abhyasa-dasōpana-jñāna) はそれとの類似性 (taj-jātyatva) に基づいて推論される。このような推論は必ずしも明瞭には意識されないが、次のような形式をとる。「第二、第三の〔これは水であるとの〕知識は「真」である。有効な行動を生ずるもの (＝第一の知識) と同類であるから。たとえば第一の知識のごとく。」

このような見解に対して、敵者からつきのごとき難問が提出されよう。

(1) かような推論の因を構成する「有効性」乃至「それが期待された対象をもたらすこと」は知覚によるものである。つまり視覚や、水浴や飲水による触覚等に基づいて「これは水である」と断定される。しかし、かような知覚や満足感はその自身疑いのない自明の事柄として確定されるのか、または別の根拠を必要とするか。

(2) かような知識に基づく認識手段としての推論そのものが果して正しいか。その「正」を決定確認する別の原因を必要とするか。

もし、これら二つの難点打開のために、それぞれ別個の原因を求めるときは、無限遡及の誤謬 (anavasthā; regressus ad infinitum) を冒すことにならう。

正理・勝論学派はこのような批判に対して次のように答えている。

(1) に関して、すでに水浴等によって目的が達成されているから、その知覚的満足感をさらに検証する必要はない。

また夢眠時等において得られた対象が期待を満足させると感ぜられるにしても、それは覚醒時の満足感に比して不明瞭・間接的であり、つねに後者における知覚と矛盾し且つ否定されるから、統覚の内容となることは出来ない。

(2) に関しては、知識の真・偽はつねに推論によって他律的に確証され得るけれども、必ずしもつねに確証が必要とされるわけではない。真・偽に関する疑惑が生ずるときにのみ必要とされる。したがって、論理的には四種の認識手段の枠内で、さらにその因を追求することも可能である。しかし、それ自身無矛盾で疑惑の生じないときに、その検証の根拠をことさら追求するのは根拠のない無意味な疑惑と考えられる。推論に関して何ら疑いのないときは、それ自体正しいものと確定され、さらに検証する必要はない。正理および勝論の初期作品と折衷学派の作品においては、他律的確認を固執するあまり、かような論駁に対して自己の弱点を暴露し無限遡及の危険を冒してまで自律性を排除しようとする跡がうかがえる。しかし、後期作品とくに新正理学派の作品では少し意見を異にする。すなわち、知識に関して何ら疑いの余地がないときは、その真・偽は自明の事柄として自律的に確証されると見做す。この点ではジャイナ教の見解と一脈通するところがあり、むしろ常識的な見解と見ることができるといえる。

かような必要性から、ヴァーチャス・パティヤウダヤナは、検証を要せずそれ自体自明にして〈真〉なる知識および〈正〉なる認識手段として、次のごときものを認めている。すなわち、(1) 推論 (anumāna)、(2) 類似に基づく認識 (upamāna 譬喩)、(3) 両知識間の類似性による認識 (jñāna-gata-sādisya-jñāna)、(4) 統覚 (anuvyavasāya 知識の知覚認識) 等である。⁽⁸⁾ここに注意すべきは、推理知や知識としての統覚がそれ自体〈真〉であるというのではなく、手段としての推論や統覚が〈正〉であることを意図していることと見るべきである。推論は、因と所立間の必然関係に基づき且つ因が所定の条件を満たす場合にのみ、真知を生ずるものであろう。かかる必然関係は事実即して〈真〉であり、正しい因および優位因をすべて推論が含むと解すれば、おのずから推論知も〈真〉であり、ここに〈正〉と〈真〉とは同一事態を意図することになる。統覚 K_2 にしても、その内容である K_1 が〈真〉であるときに限り真知であると考

えねばならない。この場合、知覚認識と權威者の言説は、究極的な確証手段とは認められない。前者では対象と感官との間に必然関係はなく、後者では言葉と意味との間に必然性を認め得ないからである。

もし、かような推論および統覚に基づく知識の〈真〉が自律的に確証されると見做すならば、「遍充に関する認識」および第一の知識 K_1 をそれぞれ〈真〉なりとする仮定の上に成立する筈である。又それを得させる手段は共に知覚ときには權威に基づくから、知覚または權威に誤謬がないときにのみ〈真〉であるにとどまる。すなわち、認識の過程乃至形式のみに関する〈正〉を〈真〉と同一視するところに成立する。もし「知識の知覚」である統覚 K_2 が自律的に真知であるなら、その構成的命題である K_1 も自律的に真知となり、ミーマーンサー学派の見解と軌を一にして、正理・勝論学派は自己の見解を全く放棄する外ないことにならう。

(1) NSM §136, p. 488.

(2) cf. *Tatvacināmāni*, B. I. New Series Nos. 544, 573, pp. 287-289. Ashutosh Bhattercharya, op. cit., pp. 102-104.

(3) NSM §131, p. 483.

推論と同列に挙げられているのを見てわかる通り、*anyaya* と *vyatireka* は必ずしも肯定的、否定的遍充と同一視するか、またはそれに基づく推論と考えるべきではない。前件 X に対して後件 Y を設定するとき、X の欠如 (否定)、追加 (肯定) によって後件 Y もそれに応じて変化することを端的に示した素朴な判断作用と見るべきである。西洋論理学で説くミルの「一致法」the Method of Agreement と「差異法」the Method of Difference には該當する。これに厳密な論理性を求めるときにはなく、因果関係の発見法として推論に先立つ心理的態度に係わるものである。したがって形式的には「それぞれ「火あるところには煙あり」*yatra vahnir asī tatvairva dhūmo sī*「火なきところには煙もまたなし」*yatra vahnir nāsti tatra dhūmo 'pi nāsti*」と表現されるのである。

(4) cf. NK, p. 563. NSM §135, pp. 484-489. *Māhātmyā*, op. cit., p. 170: *naiyāyikā* api *anuvyavasāye viśeṣyatva-prakāratvayor bhānam aṅgīkuruvanti purovartināḥ ghaṭavena ghaṭavāda-panānam ākātṛakṣayaiva anuvyavasāyasya tair aṅgīkārāt. paraṅ tu purovartini ghaṭādu ghaṭavādī-rūpa-prakāra-sambandha-bhānam nāṅgīkuruvanti.*

(5) ウドヨータカラによれば、人間には有食と無食との二種がある。無食者は対象への執着がない者である。それに応じて行

動にも相違が見られる。無貪者の行動はただ一種だけ——すなわち好ましからぬもの（樂をも含めて）を避けんとするもので、彼らには対象への執着がない。これに対して有貪者の行動には二種類があり、(1)好ましきを得んとする行為と(2)好ましからぬを避ける（否定する）行為である。「好ましきを得んと欲す」として行動を起こす者が、対象を得るときはその行動は上首尾 (samatha 成功的) であり、同様に「好ましからぬを避けんと欲す」として行動する者が、それを避けたときは、行動は上首尾である。また以上と同じ状況下で、好ましきを得ず、好ましからぬものを避け得なかつたなら、その行動は不首尾 (asamatha 不成功的) である。NY, pp. 2-4. English tr. ad NY, pp. 55-60.

したがって、正理経の記述が「対象獲得の行動」を問題とする以上、認識論的にはかかる行動は一般に有貪者に限定される事柄である。インド思想全般を通じて、行動にはこのような狭義の積極的行為 (pravṛtti) と消極的行為 (nivṛtti 回避) が考えられているが、知識の真・偽確証の前提となる行動は、好ましき対象に対する積極的行為に基づいてその獲得ありや否やが問題とされ、好ましからぬ対象に関する回避如何は一応等閑視することにした。

(9) TB, p. 53. *Tarkabhāṣāprakāśikā* ad TB, pp. 285-287. TD, pp. 171-172.

(10) cf. Chatterjee, *Nyāya Theory of Knowledge*, Calcutta 19, pp. 80-81. cf. NSM 136, pp.

(11) cf. *Nyāyavārttikatātparyanīkā* ad NY, Chowkh. S. S., Varanasi 1926, pp. 11-14. *Nyāyavārttikatātparyanīkā* ad *dhī*, B. I. ed., pp. 119-120. Chatterjee, op. cit., pp. 82-100. Ashutosh Bhattacharya, op. cit., pp. 135-136.

六

西洋哲学における、対応、整合、効用の三説は、すべて他律的決定を支持する立場にあると考えて差支えないであろう。正理・勝論学派の真・偽確立の根拠は、これら三説の変様を含むものと見ることができよう。

対象を知るといふことは、対象が「これこれなる性質をもつ」と主張することを意味し、対象が真にかかる性質をもつときのみその知識は「真く」である。したがって同学派の説く真・偽の客観的構成の根拠とされる「対応」 cor-respondence は、構成的な対応一致つまり対象内容と意識との本質的同一に在るのではない。観念論的主観主義を奉

ずるヴェーダーンタが説くように、対象は意識の顕現であり、かかる対象限定の意識と能観者の意識との客観的同一性を指すのでなく、また対象内容が意識内に侵入してその内容となるのではない。対応一致とは知識が対象があるがままに限定することであつて、意識自体が対象となることを意味しない。対象の認識は、対象がある種の性質または属性に対して一つの関係を有することを主張することである。意識において肯定される関係と、対象自体に存在する関係との間に対応一致が見られるとき、知識を〈真〉であると見做すのが正理・勝論学派の主張する「対応」説と見よう。

これに対して真・偽の主観的確証は、広義の「整合性」(samivada; coherence)に依存する。しかしこの「整合」は客観的实在論でいわれるようなものでなく、狭義の整合性すなわち「認識的経験と意欲的行動的経験間の調和」と「実際の効用性による検証」とを意図するものである。ある知識の〈真〉が他の命題(≡知識)との照合に依拠して検証されるとき、かかる検証は対象への一致を説くのではなく、他の命題とconsistentであるか否かを調べるものである。また「効用性」とは、仏教説に関して誤解されるような「有用性」「実用性」を意図するものではなく、知識が「予期した結果をもたらす」ことを指している。

正理経には「認識手段、対象……〔等十六句義〕に関する真知 (tattva-jñāna 真実義の認識) によって解脱に至る。(I, I, ii) 苦、生、行動、過誤、邪知 (≡偽知) あり、後者の止息によりそれぞれ前者の滅あり。それによって解脱あり。(I, I, iii)」と説かれる。偽知の滅(≡真知)によって苦の滅が得られ、それが解脱を生ずるが、真知とは十六句義の正しい認識である。今まで問題にした認識論的な真知(プラマー)を、かかる真知と同一視してよいものであろうか。あるいは、解脱の手段である以上、さらに高度の真知を意図するものであろうか。すなわち「これは瓶である」等の認識論的な理解が解脱に直結し得るか、という点が問題とされてよいわけであろう。正理経に関するかぎり句義中に「我」等の問題をも含むが、あくまで行為的・認識的主体としての範囲を出ず、「我」の本質的考察は示さ

れていない。しかし、ウドヨータカラ、ヴァーチャスバティ、特にウダヤナは、「我」に関する宗教的実践的立場を強調している。さらに下って後期の折衷派および新正理学派においては、かかる真知が直ちに解脱につながるものと意識されておらず、「我」の考察も殆んど論理的認識論的観点に局限されていることは否定できない。

ウドヨータカラは、経に叙べられた真知と解脱の関係を次のように説明している。「解脱には二種類が考えられる。見られるもの (dṛṣṭa) と見られないもの (adṛṣṭa) と。見られる解脱とは認識手段等の十六句義に関する正しい認識より生ずる。なぜなら、いずれか句義が認識されるとき、必ず取・捨・中直といった意識が生ずる。……また、解脱には高次と低次の二種類がある。低次の解脱は「認識手段等に関する」真知より直ちに生ずるが、これに対して高次の解脱は徐々に生じ、その順序が『苦、生……』と説かれる。」すなわち、プラマーナ等の認識論的主題の正しい認識が直ちに高次の解脱をもたらすのではなく、それが補助因となって、「我」等の真知に基づいて最高の解脱が得られる。「最初に生じた邪知 (≠偽知) が、どうして後に生ずる真知によって否定されるのか。何故なら、邪知には何ら客観的な支えがないから否定される。真知は対象をその支えとする。すなわち、この対象があるがままに知るとき真知が生じ、また、真知は権威者の言説、推論等の別の認識手段の援助によって生ずるからである。推論および権威者の言説の二つによって、対象に心を集中して思念し熟慮するときは、静慮は発展し対象に関する静慮の修習は明晰となり、遂に如実なる知識すなわち直接的認識が生ずる。かように直接的認識の対象は、権威者の言説、推論、知覚を支えとして知られるものを指している。このような知識の獲得によって邪知は斥けられ、再び現われることはない。何故なら相互に矛盾する真知と邪知とは同時に存在し得ないからである。邪知がないから、貪等は消滅する。邪知は因であり、貪等は果であるから。……」このように、二種類の解脱に対してそれぞれ二種類の真知を手段として認めている。つまり一般的対象よりも、行為的主体者としての「我」を特に考察対象として強調し、それにヨーガ的心統一の立場を力説する点では、単なる認識論的な問題を越えて宗教的立場への移行を暗示していると言える。しかし、

次の事柄がさらに問題とされるであらう。

かかる「我」にかぎらず、すべての対象は無限の様相の中に含むものである。対象の認識に際してその一様相を主張するのみでは、対象の全体的把握とは言いがたい。客観的實在論に終始する正理・勝論学派では解決されず、かような一面の認識を世俗的なものとして、対象に関しさらに高次の真諦的認識を主張する立場が考えられる。

仏教においては、対象はすべて刹那的無自性的存在であると見て、縁起的空観的把握を目指している。また、シャンカラのヴェーダーンタ説では、世間の対象はすべて絶対者「梵」の仮現であるとして不可詮説を立て、最高の真知はただ「梵」のみに関するものであるとする。ジャイナ教は、対象は「無数の様相を有するもの」*anantānaka-vastu* であるとして、いわば積極的相對主義スワードヴァードを主張する。すなわち、主辞となるべきあらゆる対象に関して、賓辞として主張される存在・非存在、普遍・特殊、可詮・不可詮、常・無常の四種の組合せに基づいて、それぞれ七種の命題形式が可能であるとして、サブタバンギー（七種の陳述）が説かれている。しかも、対象認識に関して經驗的・世俗的なもの (*vavahāra*) と究極的・真諦的なもの (*paramārtha*) の二局面を設定するのは、軌を一にしてこれら三学派に限られている。

したがって、正理経冒頭の句に見られる「真実義の認識 (= 真知)」が果して何を意図したかは明瞭でないとしても、バラモン教学の各経 (スートラ) が「 \sim によって解脱を得る」を冒頭の常套句として伝統的に使用すること、およびあらゆるテキスト作製に当ってその動機乃至目的 (*prayojana*) 等の明示が必要条件として要請されることから見て、作品構成上の形式に依存している点も無視できないであらう。もし、文字どおり解脱を目的とするならば、ウダヤナのごとく「我」に関する考察を強調し、その直証にあたってさらにヨーガ的要素を導入するか、またはさきの三学派のように、対象一般の認識において世俗的立場を越え更に高度の究極的認識を別の形で設定する外、解決の道はないことにならう。

- (1) **NV**, pp. 11, 23. cf. English tr. by G. Jhā, *Indian Thought* vol. 4, pp. 171-2, 363-4.
- (2) **NV**, p. 25. cf. English tr. by G. Jhā, pp. 370-71.

(筆者 京都大学文学部哲学科〔インド哲学〕非常勤講師)

(一)

Truth Value in Indian Epistemology

by Atsushi Uno

This article is intended for a brief account how the Nyāya-Vaiśeṣikas hold about the truth value of a knowledge, as compared with the Mīmāṃsakas who stand on the similar metaphysical footing, viz. positive realism.

'Truth' (*prāmāṇya*) or 'falsity' (*apramāṇya*) is a property or a truth value ascribed to a true knowledge (*pramā*) or an erroneous knowledge (*apramā*) respectively, and is to be determined as such in accordance as the cognition corresponds to the fact. In traditional Western logic, the term 'true' or 'false' has been used to designate a proposition as is logically true or false. On the other hand, by the term 'valid' or 'invalid' is meant to denote a means of knowledge (*pramāṇa*) as a process or operation charged with logical necessity, although both 'true' and 'validity' are expressed by a Sanskrit term '*prāmāṇya*'.

The truth value of a knowledge can be viewed from different stand-points in Indian epistemology, that is, what elements do condition the truth value, and what makes us apprehend the knowledge or cognition as true or false. The former refers to its origination or constitution (*utpatti*) of the truth value, while the latter concerns its cognitive ascertainment (*jñapti*). In other words, the bone of contention about this problem centres around (1) the causal elements which objectively originate and constitute the truth value (*janaka-kāraṇa-viśayaka*) and (2) the factors which make the cognition and its truth value intelligible to us (*jñāpaka-kāraṇa-viśayaka*).

In view of this background, Indian thinkers hold two kinds of views regarding the objective constitution and the subjective ascertainment of the truth value; one is that the truth value, say the truth, is self-determined (*svataḥ-prāmāṇya*), and the other is that it is determined by extraneous conditions (*parataḥ-prāmāṇya*), each school accepting either of these alternative views in relation to the truth and the falsity.

According to the theory of *svataḥ-prāmāṇya* which is advocated by the

Mīmāṃsakas and the Advaita-vedāntins etc., any knowledge is conditioned as true by the same constituent elements of the knowledge, and the truth is also cognized by the same causes that make us apprehend the knowledge. However, when the difference of views between the said two schools taken into account, the truth only shall be here scrutinized in connection with the determination of the truth value.

The Nyāya-Vaiśeṣikas hold the view that mere cognition 'this is a jar' necessarily leads to an after-cognition or apperception 'I know that this is a jar' or 'I have the knowledge that this is a jar', which involves the first cognition as its content. But the cognition of the truth is an entirely different matter, which is to be inferred on the basis of practical utility; the truth of a cognition is first cognized by us, only when we act upon the knowledge or even in the midst of doubt about it, and see the action lead to a conative satisfaction. From the fruitful of the cognition the truth is inferred, for whatever thing is not true does not give rise to 'fruitful action'. In the case of a cognition about unfamiliar object, it is purely negative form of inference based on the failure of our attempt.

However, when a severe attack be made by the opponents as to how the validity of the conative satisfaction and the inference etc., can be tested as such, the later Naiyāyikas try to evade the difficulties even by accepting self-determined cognitions and means thereof. Among them are counted inference (*anumāna*), comparison (*upamāna*), cognition of resemblance between two cognitions (*jñāna-gata-sādṛśya-jñāna*), after-cognition (*anuvyavasāya*) and cognition of anything as mere subject (*dharmi-jñāna*).

Geschichte der Natur und Geschichte der Freiheit

—Zur Problematik der geschichtsphilosophischen
Gedanken bei Kant—

von Kenji Ike-uchi

Die philosophischen Gedanken über die Geschichte, die Kant in seinen