

インド論理学の理解のために

Ⅱ インド論理学・術語集成

——邦訳のこころみ——

中
村
元

Ⅱ インド論理学・術語集成

——邦訳のこころみ——

目次

はしがき	三
一 作成の目的	三
二 排列の順序	六
三 略号表と参考文献	七
術語集成	一二
付録	二二三
〔付録一〕 従前の『ニヤーヤビンドゥ』および ダルマキールティについての研究	二二三
〔付録二〕 インド論理学をいかに研究するか	二二三

はしがき

一 作成の目的

この語彙は、はじめは、ダルマキールティの用いている単語の理

Ⅱ インド論理学・術語集成(中村)

解をめざしていたのであるが、かれの論理学は古いニヤーヤ学派を前提としているから、『ニヤーヤ・ストトラ』およびそれに対する注解書の説明をもここに含めておいた。また隣接のヴァイシェーンカ、サーンキヤ、ヨーガ諸派からも論理学に関する論議を適宜採用した。ヴェーダーンタに関しては大して資料採取を行なわなかった。(ヴェーダーンタについては、すでに書を刊行してあるので、その索引を見られれば、検出が楽にできると思われるし、あまり『法華文化』誌の負担を増大したくないからである。)

後代の論書からは、若干の主な単語を含めておいた。分量の制約があり、また時間的な余裕もなかったので、わたくしのもっているノートやカードから、ひろく材料を採取することは、これを割愛した。

西洋の翻訳を見ると、同一の原語をその場合にに応じて種々異なった訳語で訳している。ところが日本の翻訳は、同一の原語を同一の

訳語で訳すという傾向が圧倒的に有力である。——まるでお経の漢訳文のように。これは、西洋の若干の学者は思想的に理解しようとするのに対して、日本の学者は多くは文献学的に扱おうとする、その相違に由来するものではなからうか。

この語彙は、論理的な理解の助けとなることをめざすものであるから、文献学的な詳しい考察はそれを省略した。漢訳における種々の訳語については、拙著『仏教語大辞典』のうちに挙げておいたからそれを参照されたい。

いままで日本におけるインド論理学の研究は、古来の因明の術語を用いてなされていた。ところが、その仕方によると、論理的な内容理解よりも文献学的考証に重点が置かれる傾きがある。そのわけは、もとのサンスクリット原語は一つであっても、漢訳典籍のそれぞれごとに訳語を異にしているからである。訳者によって異なった訳語の原語が同一であることを考証するだけでも容易ではない。

また読み癖が一定していない。日本のインド学者は不定 (*anete antika*) を「フリュウ」とよむが、それは不成「フジョウ」と区別するためであるという。シナ人にとっては「定」と「成」は発音を異にするし、古代日本人も「定」を「チャウ」とよみ、「成」を「ジヤウ」とよんで区別していたから、混乱は起らなかった。ところが或る時期から「ヂ」と「ジ」との区別が無くなったので、論議の場

合に混乱の起らないように「不定」を「不成」から区別して「フリュウ」と読むようになったのだという。明治以後の因明研究を最初に手がけたのは西本願寺の学僧たちであり、当然比叡山以来の論議を知っていたので、このように教えたのであろう。ところが法隆寺における(少くとも佐伯良謙貫主に至るまでの)伝統的な読みくせは不定を「フデウ」(*huden*)と発音する。恐らく法隆寺の伝えているものが西本願寺の伝えたものよりも古風であろうと思うが、それは国語音韻史の問題であり、今ここで深く検討するつもりはない。ただ論理学と関係のない読みくせの問題で頭を悩ますよりは、サンスクリットの原語で出しておけば、困難な問題はなくなってしまう。だから以下の術語検討においては、サンスクリットを基準とした。

文献学的研究と論理学的研究とは別のものである。文献学的には正しいようでも論理学的には誤謬となることがある。例えばニヤー・スートラ II a 40 の訳に指摘したように、否定判断の陳述において *satva* を「一切」と訳すことは文献学的には問題にならないかもしれない。しかし論理学的には明らかに誤謬である。

文献学的研究と思想的研究とは必ずしも一致しない。文献学的研究であるならば、例えば *buddhi* にいつも「覚」という字を充ててしまえば、それで済んでしまう。*buddhi* という語は「覚」と訳しておけば、どこからも文句が来ないから、学者は「覚」と訳して片づけてしまう。しかし論理学の場合には語を正確に訳す必要があ

る。buddhi という語は学派により意味を異にし、また同じ学派、さらに同じ典籍でも、場合によって非常に異なった意味に使われている。例えば、(1)理解、(2)認識、(3)統覚 (Apperzeption)、(4)思考 (das Denken) など。思想的理解のためには、その場合 *buddhi* が内官 (das innere Organ) であるか、統覚 (Apperzeption) であるか、思考 (das Denken) であるか、あるいは *erleuchtung* (die Erleuchtung) であるか、一々つきとめねばならない。これらの意味の相違を正確に表現するの でなければ、インド論理学の理解は不可能であろう。

また *drisanta* を「譬喩」と訳すのは、漢訳仏典に典故があるから、文献学的には正当であろう。しかし論理学的には誤謬である。多くの場合に、それは「実例」と訳すべきである。

以下においては若干のテクストをもとにしてできる限り論理的に検討しようとするのである。もちろん、わたくしにその資格や能力の無いことは十分に自覚しているが、それをめざしての試みを展開しようとするのである。

インド論理学を理解するためには、一つ一つの語の意義を正確に理解し表現する必要がある。そこで、重要な単語一つずつに邦訳を試みた。またいくらか苦心しても適切な訳語が見出せない場合もあり得るので、英語、ドイツ語、フランス語での諸家の訳を挙げておいた。いずれも正確な理解を助けるよすがともなれば、と願ってのこ

とである。

文芸作品の理解のためには年期を入れて勉強していれば、何となく解って来るといふこともある。しかし論理学に関しては「何となく解る」といふような理解であってはならない。精密に解るのでなければならぬ。そこで西洋の諸言語による翻訳を参照しながら、新たに諸単語の翻訳を試みた。インド論理学の術語をいかに邦訳するかについて、訳語の考究、試訳を以下において A B C 順に掲載し、今後の研究に役立てたいと思う。

そのためには個々の概念の内容が解っていなければならぬので、参考となる諸資料を挙げておいた。

こういう種類の研究はほかには少いように思う。Nyaya-kośa は資料集であって研究や検討ではない。最近 Karl H. Potter: The Encyclopaedia of Indian Philosophy, vol. II, Nyaya-Vaisesika が出たので大いに期待していたが、内容は Satish Chandra Vidya-bhusana の『インド論理学史』の現代版という趣きがある。そこでやはり自分ながらたどたどしい歩みを進めねばならぬと思うようになった。

なお、わたくしが暇に任せて書きとめておいた資料カードを検討すべきであるが、今はその時間も無いし、またそれ以上分量を増やすこともできないので、他日に譲ることにした。

この語彙で扱った諸事項をいずれ体系的に整理せねばならぬが、

これをどのように体系化したらよいのか、わたくしは考えあぐんで
いる。

論理思想を歴史的に叙述しただけでは、人類の論理思想の発展に
は寄与し得ないであろう。またインド思想史乃至仏教思想史の範囲
内で体系化することに、どれだけ意義があるのか、わたくしは疑
問に思っている。

当然「普遍論理学」の立場から為されねばならぬであろう。それ
は今後の課題として残しておきたい。

ともかくこれらの訳語はいずれも試訳にとどまるものであり、さ
らに識者の示教を仰いで、改善したいと思っている。

二 排列の順序

わが国では、因明の研究ばかりでなく、インド論理学の研究まで
も、玄奘三蔵の訳語を標準としてきた。しかし将来、世界諸国を通
じて、インド論理学の術語を示す *lingua franca* はサンスクリッ
トになるであろう。そうしてサンスクリットを知らない論理学者ま
でも、サンスクリットの術語を引用するであろう。(ギリシア語を読
まない哲学研究者でも、なおギリシア語の単語を引用するように。)
その際の検出のためには、アルファベットが最も便利である。

そこで、術語の排列の順序は、英語のアルファベット順にした。
そうすれば、サンスクリットを知っている人でも、また知らない一

般論理学者でも、ともに利用できると思ったからである。

* 印がついているのは、因明における漢訳語である。(漢訳語に
ついては、網羅的に扱わなかった。詳しくは中村『仏教語大辞典』
を参照されたい。)

殊に普遍的な論理学をめざして研究するという立場に立つと、個
別的な文化圏のアルファベットに固執するということは、全く無意
義である。アルファベットや音節の順序と論理学とは何の関係もな
いからである。

諸種の論理学の術語は統一的に把握されるべきである。そのため
には現在の西洋諸語の *abcd...* のアルファベットの順に従うのが
便利であろう、と、わたくしは秘かに考えていた。たまたま J.M.
Bochensky: *Formale Logik* (Freiburg/München: Verlag Karl
Alber, dritte Auflage, 1970) を見たら、事項索引はそのとおりにな
っていた。サンスクリットの術語はローマ字書きにして西洋のア
ルファベットの中におさめられている。ギリシア語の単語も、ギリ
シア語のアルファベットの順によらないで、近代ヨーロッパ諸語の
順に従っている。(例えば、 α はガンマのところに出ないで、 α ジー
のところにおさめてある。)そこでこの語彙ではこの順に従うこと
にした。

そうして *Zur Sache selbst* の立場に立つ研究ならば、この方が
合理的である。

この排列のしかたは、思惟の実質をとらえるのに適している。この方法によると、例えば、*anumāna* と同じ語は *anumāna* の直後に出て来るから、また *śabda* が *śabda* の直後に出て来るから、綜合対比考察を便ならしめる。ところがサンスキットの字母の順に固執する限り、*anumāna* と同じ語は *anumāna* から始るかに隔ったところに出て来るので、まことめて検討するには不便である。

三 略号表と参照文献

Bochenski.—J. M. Bochenski: *Formale Logik*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, dritte Auflage, 1970.

Car.—*Carakasamhitā* III, 8 *Vadamaryādapadāni*. 宇井伯寿『印度哲学研究』四二—二〇二頁以下。第一卷五九七—二〇二頁以下。

Foucher.—*Le compendium des topiques (Tarka-saṅgraha) d'Annambhatta avec des extraits de trois commentaires indiens (Texte et traduction) et un commentaire par A. Foucher*. Adrien-Maisonneuve, 1949.

Frauwallner: *Daśapādārthasāstram*.—(Erich Frauwallner: *Candramati und sein Daśapādārthasāstram*. Ein Beitrag zur Geschichte des Vaiśeṣika. *Studia Indologica*. Festschrift für Willibald Kirfel. Herausgegeben von Otto Spiess. Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität

Bonn, 1955, S. 65–85.)

Mah U.—*Mm Mahēsa Candra Nyāyaratna*. Brief Notes on the Modern Nyaya System of Philosophy and its Technical Terms. (Calcutta 1891?)

これの邦訳解説(宇野(Uno)惇『新正理学の術語』(広島大学文学部紀要)第37巻第38号、第39巻(一九七七以下)によって言及する。詳しくは右論文を参照されたい。ただし、訳語は、わたくし自身の流儀で統一した。

NB.—*Nyāyabindu*.—Bibliotheca Buddhica.

NBT.—*Nyāyabhidhikā* by Dharmottara.

ダルトキールティの邦訳語を考え出すに当って当然参考にするべきは、

Th. Stecherbatsky: *Buddhist Logie*, 2 vols. Bibliotheca Buddhica, Leningrad

である。それを参照したことは、言うまでもない。

この書が出てからスチュルハツキーの旧著(ロシア語で書かれた)のちにドイツ語訳およびフランス語訳が出た)は省みられなくなった傾きがある。文献研究か歴史的研究のためには今ではそれほど重要ではないかもしれない。しかし思想的理解のためには、非常に重要である。両翻訳はヨーロッパ哲学との連絡をつける糸口となり得るからである。

〔以下において、単に Strauss とする場合は、Th. Stecherpatsky: *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*. Aus dem Russischen übersetzt von Otto Strauss. München-Neuberg: Verlag Oskar Schoss, 1924 のことである。この書がただけスチュルツキのロシア語原文を忠実に翻訳したかは、わたくしには解らないが、スチュルツキのこの書は明らかにカント哲学の体系を意識して述作しているものであり、カントの術語を知っているという点では、シトラウスは、まず近年のインド哲学研究者のうちで第一人者であったであろう。かれの選んだ訳語を、いねいに検討することによって、個々の概念または術語の理解について、ドイツ哲学との連絡理解の道も開けて来るであろう。〕

〔また以下において単に I. de Manziarly とあるのは、Th. Stecherpatsky: *La théorie de la connaissance et la logique chez les Bouddhistes tardifs*. Traduit par Madame I. de Manziarly et Paul Masson-Oursel. Paris: Geuthner, 1926 における訳語である。これによつてマンニス哲学との通路も開けてくるであろうことを期待する。〕

Nyāyabindu に関する今までの研究書は、適宜参照し、出処を挙げておいたが、そのほかに次の論文は理解を助けると思われるので、適宜引用した。

Nagin J. Shah: Essentials of Dharmakīrti's Theory of Knowledge (Based on the Pramāṇavārttika). *Studien zum Jainismus und Buddhismus*. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf. Herausgegeben von Klaus Bruhn und Albrecht Wezler. Wiesbaden: Franz Steiner, 1981, pp. 251-259)

ただし、『ニヤーヤ・ビンドゥ』の拙訳は『法華文化研究』第7号(一九八一年)に掲載されたので、ここでは、必要に応じてそのうちの個所のみを挙げ、詳しく引用することを避けた。そのほか連関のありそうなテクストを必要に応じて引用した。

NS—*Nyāyasūtra*
NBh.—*Nyāyabhāṣya*

以下の『ニヤーヤスートラ』邦訳は、ルーベンの批評的テクストに従った。

Die Nyāyasūtras. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar von Walter Ruben. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XVIII. Band, No. 2. Leipzig 1928.

スートラの番号も右に従った。しかし一般にはインド版が多く用いられるので、Anandaśrama Sanskrit Series, No. 21 (Poona, 1922) の番号を、各スートラの最後に記しておいた。

英訳については特に次の書を参照した。

Dehprasad Chattopadhyaya and Mrinalkanti Gangopadhyaya: *Nyāya Philosophy. Literal Translation of Gautama's Nyāya-sūtra and Vatsyāyana's Bhāṣya along with a free and abridged translation of the Elucidation by Mahamahopādhyāya Phanībūsaṇa Tarkavāgiśa*, part I. Calcutta: Indian Studies Past and Present, 1967, Part II, 1968; Part III, by Mrinalkanti Gangopadhyaya, 1972; Part IV, 1973; Part V, 1976.

以下に「G. Jha」の英訳は先年参照し、「V Adhyāya」は未刊。

G. Jha の英訳は先年参照し、「ノート」に控えておいたが、今回は参照すべきなかったのので、若干の書きとめておいたものだけ掲載した。

以下に「Ruben」の *Nyāyasūtra* 及び *Bhāṣya* の諸術語の英訳は右の最新の英訳により、「ドイツ」訳は Ruben のそれに従って挙げておいた。

Nyāyapravēśika.—宇井伯寿『仏教論理学』大東出版社、昭和八年、三六三—三七六ページ。わたくしは先年国訳『因明入正理論疏』（大東出版社、『国訳一切経』和漢部所収）のうちに全訳しておいた。ドイツナーガのサンズクリット断片もそれに邦訳しておいた。

PDhs.—Prasastapāda: Padārthadharmasamgraha (Vizianagram

Sanskrit Series) についてはわたくしの邦訳により引用した。（『三康文化研究所年報』第一〇・一一号、昭和五十二・三年）

わたくしの訳は先年の Vizianagram Sanskrit Series の版にわたったが、そのうち金倉圓照『インドの自然哲学』（平業書店、一九七一年四月、九七一—三六二頁）に精細な異本対照検討がなされたので、また近年 *Prasastapādabhāṣya* with Commentary Nyāyakandali along with Hindi Translation. Edited by Pt. Durgādhara Jhā, Varanasi: Sampurnanand Sanskrit Vishvavidyalaya, 1977

が刊行され最近入手したので、わたくしの訳も当然これによりて将来是正されるべきであらう。

SDS.—Sarvadarśanasamgraha. (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute). Government Oriental Series, No. 1.

SSS.—Sarvasiddhāntasamgraha

Tarkabh.—*Tarkabhāṣā* by Keśavamīśra. Critically edited by Narayan Nathaji Kulkarni. Poona: Oriental Book Supplying Agency, 1924. 38pp.

「わたくしの旧稿を道林信郎氏に清書してもらって、それに新たに加筆した。右刊本のなかで *Tarka-bhāṣā of Keśava Mīśra with the Commentary Tarkabhāṣāprakāśikā* of Cinnamabhāṭṭa. Edited by Devadatta Ramkrishna Bhandarkar and Pandit

Kedarnath, Sahityabhusana, 1937. Bombay Sanskrit and Prakrit Series, LXXXIV. を入手したので、現在ではこれに依るべきであろうが、旧稿は前掲出版のページ数に従って引用してあったので、それに従った。ボンベイ・サンスクリット叢書版では、本文は九六ページあるから、わたくしが引用したページ数に約三倍すれば、後者でのページ数が出て来る。

この書は、わたくしの大学院学生時代、約四十数年前に宇井先生が演習に使われたことがあり、そのときの教示も生かされているが、誤訳、不精確な表現があればすべてわたしの責任である。なお、邦訳・研究として金倉圓照「タルカ・バーシャー——印度の論証法——」(『東北大学文学部研究年報』第一号、六七—三三三—)があるから、将来の研究のために挙げておく。

Tarkas—Tarka-Samgraha of Anantabhāṭṭa with the author's own Dīpikā, and Govardhana's Nyāya-bodhinī, Edited by Yashwant Vasudev Athalye together with introduction and English Translation of the text by Mahadev Rajaram Bodas. 2nd edition. 1930. Bombay Sanskrit Series, No. LV. ドイツ語での言及は、E. Hultsch の独訳による。必要に応じて前掲フーシエのフランス語訳を参照した。また全訳としては湯田豊『インド哲学の諸問題』(大東出版社、昭和五年一月、三六九—四一八ページ)がある。

T. D.—*Tarkadīpikā*. 前掲の *Tarkasamgraha* の刊本による。(ドイツ語訳は前掲 Hultsch による。)

YS—*Vaisṣiṣā-Sūtra* (中村元校訂邦訳本により引用する。『三康文化研究所年報』第10・11号、一九七七年八月)〔ただしこの術語集成では網羅的に集録しなかった。すでに索引があり、それにより検出が容易だからである。〕

YS, Vīvaraṇa.—*Pāṇījalayogasūtravivaraṇam*. Madras Oriental Series, 1952.

「この邦訳をわたくしは『アーガマ』誌に連載して来たので、始めのほうの *pramāṇa* に関する部分をここにおさめた。のち第一パーダの英訳が刊行された。

Trevor Leggett: *Sāṅkhya on the Yogasūtra-s. The Vivaraṇa sub-commentary to Vyāsaśāstra on the Yoga-sūtra-s of Pāṇīnī: Samādhi-pāda*. London: Routledge and Kegan Paul, 1981.

この英訳は、「要点をうまく捉えてある。」

邦人の研究の略号については、学界の通例に従った。記号論理学による解釈としては、

末木「合理思想」——末木剛博『東洋の合理思想』(講談社現代新書、昭和四五年八月)

以下におさめる諸資料は、わたくしが多年にわたって邦訳しつつ

けて来たノートにもとづくものであり、文体も用語も不統一であり、また資料の蒐集のしかたも一貫しなくて精粗のむらができたが、それらの不統一については読者の宥恕を請う。そうして諸家よりの叱正により、将来は少しでも良いものになりたいと願っている。

〔付記〕

この術語集成は、閑暇を利用して書きとめただけであるが、原稿は尨大なものとなり、一度には両手で持ち切れないほどになったので、一先ず印刷に付することにしたのであるが、印刷されてコンパクトになり、校正刷を見てゆくと、説明の脱漏の多いことに気がついた。全体がけつきよくチグハグであり、幾多の事項や資料を補わねばならない。幸いに研究所当局が若干の増補を承認されたので、校正の途中でいくらか補って、ひどい欠漏を僅かなりとも少くしたいと心がけてみた。僅かな増補では、とても完璧を期することはできないが、多少とも欠点を補ったつもりである。

校正刷をよみ直してみると、特に引用形式の不統一がめだつ。これは、わたくしが法華經文化研究所のスタッフおよび出版社の人々とあらかじめ充分に連絡をとらなかつたための手落ちである。しかし形式の不統一があっても実質的実用的には変らないはずであるから、それを統一するための時間と労力を、むしろ内容資料を補うことに費した。だから実用性はさらに増したと思う。

なお残された仕事として、漢訳語からインド論理学の原語を検出

することがある。これについては拙著『仏教語大辞典』のなかで一通りすませておいたつもりである。この辞典における説明と、『法華文化研究』のこの論文とをつき合せて、さらに検討すべきであるが、今は時間的余裕もないし、また紙幅をこれ以上増大することは許されないので、他日にゆずりたい。

術語集 成

abhāsa 顯現。表象。心像。(NBT ad I, 20) = akāra-sādṛśya. (Nyūyabhin-
dūhikā, p. 15, II, 9-10); reflex (NBT, p. 8, I, 17) 映像と訳した方がよい
か、もとの事物があつてそれがそのおぼろげあるが異なつたふうに反映
するのである。

abhāva [i] 無。存在しなからず。—absence, i. e. the knowledge of
non-existence; das Nichtsein.—absence, i. e. knowledge of absence;
das Nichtsein. (NS, II b1) —non-existence; das Nichtsein. (NS, IV a
14)

[ii] 推理の根拠としての無。

『[01] 無 (abhāva) はまた推理にはかならぬ。例えは、すでに生起し
た結果が原因の存在を証する証因であるように、それと同じく結果の生起
せざることは原因の非存在を証する証因である。』(PDMS, p. 225)

(1) V. S. IX, 2, 5.

この議論は形式論理的には誤謬を含む。

「aならばbである。aではない。故にbではない。」という推論は誤り
である。しかし論理代数学でaとbとが不可分離であると解すると、

$$ab = 1 \quad \therefore \sim a(ab) = \sim(b) = \sim b$$

となり、誤謬を含まぬものとして表現できる。

[iii] padārtha の一つとしての無。

『無は四種類である。すなわち (i) prāg-abhāva (ii) pradivyaṅsā-
bhāva (iii) atyanta-abhāva (iv) anyonya-abhāva といふ。』
(Tarkas, 9)

abhāva には類 (jāti) が存在しなからず。(T.D. 6) すなわち abhāvātva とさ
う概念は存在しなからずである。

【資料】

『この三種の原因は存在にとつてのみ可能である。しかるに非存在 (abhā-
va 無) にとつては機会因 (nimitta-karana) のみが可能である。何とな
れば非存在 (無) は何ものに対しても内属しないから。しかるに内属は実
在する二つのものの性質なのであるから。』(Tarkabhāṣā, p. 4, I, 11)

【問】 無 (abhāva) へ無と名付けられるものも、また独立な認識根拠で
はないか。そうしてその無という認識根拠は、「事物の」無を知覚するた
めに、承認されねばならない。即ち、瓶などを知覚しないことによつて、
瓶などの無 (abhāva) が確知される。そうして無知覚 (anupalabhi) と
は、知覚の存在しないことである。それ故に無という認識根拠によつて瓶
などの無が知覚されるのである。(Tarkabhāṣā p. 15, I, 14f.)

【答】 そうではない。何となれば、「もしもここに瓶が存在するとしたな

らば、しからばそれを認めるであろう。あたかも、その地点を認めるが如くに。」などの推理に助けられ、無知覚を伴った直接知覚そのものによって、無が理解されるのであるから。

〔問〕 諸々の感官は、感官と接触せる対象を認識するものである。けだし「諸々の感官は、物体に到達した後で、それを照すことを為すのである。何となれば、観念を生ずる器官なるが故に。例えば光などの如し」と。あるいはまた「次のように言うこともできる。」「眼と耳とは、物体に達した後で、照すことをなすのである。何となれば外的感覺器官なるが故に、例えば皮膚(身根)等の如し。」ところで皮膚等が物体に達した後で、照すはたらきをなすものであることは、両方の論者によって確立されていることである。しかるに、感官と無との両者にとつては、結合関係(sambandha)は存在しない。何となれば、結合関係は結合(samyoga)と内属(samavaya)との二つであるが、しかるにその両者は、感官と無との両者にとつては存し得ない。何となれば、二つの実体の間にのみ結合(samyoga)が存すると定まっているから。しかるに無には実体たることがないから。また両者には、本来不可分離のものたること(avyatasiddhata)が無いから、内属でもない。そうして、制限するもの(viseṣa)であり制限されるもの(viśeṣya)であることは、結合関係(sambandha)ではあり得ない。何となれば、それ自身とは異なる二つのものに依っている一つのものであること<が>が存在しないから、実に結合関係は、(1)二つの結合関係を有するもの(sambandhin)から異っている。(2)二つの結合関係を有するもの<に>依存せるものであり、(3)また一つのものである。(以上三条件を必要とする)例えば胴太鼓とバチとの結合(samyoga)の如し。実にその結合は、胴太鼓とバチとの両者とは異ったものであり、しかも、その両者に依存しているので、そして一つのものである。しかるに<無限定するもの(viśeṣa)であり無限定されるもの(viśeṣya)であること>は、そのようではない。例えば、杖と杖を持っている人間とは、限定するものと限定されるものとの

関係が存するが、その関係は、その両者から異ったものではない。即ち、棒が、限定するものであるという性質は、棒と異ったものではない。また、人が、限定されるものであるという性質は、人間と異ったものではない。却つて、「棒および人の」そのものの姿にはかならない。それと同様に、無もまた限定するものであるから。(よつて無にも結合関係が有るとは言えない。)そうして実体(dravya)等のうちのいずれであろうとも、或る事物(padartha)が無において存在し得ることは有り得ない。それ故に《無そのものによって変化せられた智(buddhi)を生ぜしめるものたること》という無の本性そのものが、限定をなすものたることであり、それは無とは異つたものではない。(p. 16. 1.) 周延されるものと周延するものとのある関係、因果関係等もまた、このように考えらるべきである。何となれば、火等の周延すること(能遍性)は、⁽³⁾自己に結びついているもの(智(buddhi)を生ぜしめること)という本性にはかならない。また、糸等が原因であることも、結果に従われる、有ると無い、ということの本性とすることである。しかるにそれは、「糸および火とは異なる」他のものではない。さて無もまた周延するもの(能遍)であるが故に、また原因であるが故に、実に、無に関しては、普遍(samānya)等は適合しない。それ故に、こういふわけであるから、限定するものと限定されるものとの関係は、限定するものと限定されるものから異つたものでもなく、また、両者に依存するものでもない。何となれば、⁽⁴⁾無限定するもの<の中には>限定するものであるという性質のみが存在するから。そうして限定されるものの中には、「限定されるもののみが存在するから。そうして限定するものであることは、」限定されるものであることの中には「存在しないから。また同一でもなく、」即ち、[viśeṣyaviśeṣanabhavaなる語を語源的に分解すると]「限定されるもの(viśeṣya)と限定するもの(viśeṣa)とは一つのものではない。両者の状態という相違積である。

visesya-visesana という合成語の後に説かれてゐる bhava という語は、visesya にも visesana にも一つに結びつけられるべきものである。従つて “visesana-bhava じ visesyabhava じ” と同じになる。この両者は二つであり、しかるに結合関係なるものは唯だ一である。それ故に、限定するものと限定されるものとの関係は、結びつく関係ではない。周延されるもの(所遍)であり周延するもの(能遍)である関係等もまた同様である。しかるにそれに関して、結びつく関係 (sambandha) という語を適用するのは、両者を考察しなければならぬ⁽⁵⁾ という類似にもづく譬喩的用法にもづくからである。それ故に、関係を有しない無を感覚器官によつて把握することは可能ではない。

(p. 16, l. 17)

〔答〕 汝の言うとおりである。周延関係は、實際存在するものの中に限られてゐるものであるから、存在するもの (bhava) を照しつゝある感覚器官は、感覚器官に達したのみを照するのであり、無をもまた照すのではない。無を照しつゝある感覚器官は、制限するものと制限されるものとである。無を照しつゝある感覚器官は、制限するもの (visesana) なりとして説明することによつて排除されることになる。そうして他の意見においても同様である。

両方の議論に等しい誤謬があるか、あるいはまた、等しき反駁の存するところでは、即ち、このような対象の研究をなすときには、一方のみが批難せらるべきではない。

(1) 眼と耳は、対象に接触しないように思われるから、このように言う。仏教ではこの二つを離中智と言う。よつて神通でも、天眼通・天耳通の二つのみい。

眼や耳が対象と接触するというのは、ニヤーヤ学派の特色である。

(2) vyāpavāpakatva- [kāryatva]-ādāyo 'py uhyah. (p. 16, l. 5. kāryatva

を補つて解す。Bombay SS 版 (p. 52, l. 4) では vyāpakatva-kāranatvādāyo ……

(3) — janakatva なる svarūpan といつて解した方がよ。

(4) annuk 普通は imitate の意味である。

(5) nirūpanīya 「見られる、求められる、論ぜられる」

abhāva-pramāṇavādin 無が認識の根拠となり得ると主張する論者。

〔資料〕

(p. 27, l. 12)

『しかるに無が認識根拠となり得ると主張する論者』(abhāva-pramāṇavādin) にとつては、知識根拠の無ということも「無」であるという点では異ならないから、矛盾する主体 (例えば猫) の特性を見ることがつづいて起るということは、他の矛盾する主体 (例えば鼠) のいないこと (無) を見ることにとつては不可能である。「鼠がいないからといって猫がいると推論することはできない」。特徴の主体 (thing) の特性を見ることがつづいて特徴 (thing) の特性を見ることがつづいて起るというふうにはならないのである。けだし、或る特性の知覚が起ったときに、その知覚に付随して起るような、—— 実在するものを知覚する正しい認識作用のはたらきにとつては、(はたらきであるという点では) いかなる区別も存在しない。

(p. 27, l. 16)

反対者いわく、—— 実在するものを知覚する正しい認識作用が存在しない場合に、知ろうとする特性に関して (その特性の「無」ということが一つの認識根拠となるのである。)

答えていわく、—— そうではない。何となれば「存在しないもの」は記憶や欲求など (の心理作用と) 共存することに依存することはあり得ないからである。(「存在しないもの」は記憶や欲求などとは何のかかわりもない。けだし「存在しないもの」は何らかの協力者の依存して結果をつくり出すということは経験されない。それはあたかも「兎の角」などが他のものと協力して何らかの結果をつくり出すことがないようなものである。

(p. 27, l. 18) 反対者いわく、——実際にそういうことが経験されるのである。

答えていわく、——そうではない。何となれば、そのような異なった見解が成立するための実例が存在しないからである。

反対者いわく、——もしも汝が、「そのための実例が存在しない」というのであるならば、双方の立論ともに同様である。

答えていわく、——そうではない。何となれば、瓶など、存在するものが、他のものに依存して（結果をつくり出すことが）実際に経験されるからである。

(p. 27, l. 20)

さらにまた、活動作用 (vyāpāra) のないものは物 (vastu) ではないから、無 (abhava) が正しい認識根拠であるということは有り得ない。何となれば、世間において、活動作用を消失したいかなる物でも、結果を形成するということは経験されない。それ故に、正しい認識の対象の無を知覚することは、活動作用というかたちをとっている正しい認識作用から生じたものである。何となればその知覚は、正しい認識の対象を対象としているのであるから。例えば、瓶などの知覚作用のようなものである。また（その対象は）物体なのであるから、人が行動を起しまたは行動を休止するための原因となるのであるから。他方それと異なった異種類のものは（兎の角）などである。それと同様に無という正しい認識の無から生じた（知覚作用は）成立しない。何となれば、すでに述べたような理由と実例とを、われわれは実際に経験するからである。

(p. 27, l. 25)

〔主張〕殺す者（猫）を見るところは、殺される者（鼠）がいな
いということを理解するための証因である。〔理由、一〕何となれば〔殺される者がいないという〕その状態が存在するから。〔実例〕何となれば、火などの理解を生ずる原因である煙などの場合と同様である。〔理由、二〕〔殺す者を見ることは、〕〔鼠がいるか、どうか、という〕疑問を終滅させ

るものであるから。あるいはまた、次のように言うことができる。——〔主張〕殺される者（鼠）がいなという理解は、〔猫がいるという〕証因から生じたものである。〔理由〕何となれば、（その理解は）決定をなすという本質をもっているから。〔実例〕（煙という証因から生じた）火という観念のごとくである。

(p. 28, l. 1)

〔反対者いわく、〕「ここに瓶が存在しない」という認識は推理ではない。何となれば、（その場合には）証因と証因を有する主体との関係を認識しないからである。実に、火などの観念が起るためには、証因（煙）の探求をなすように、「ここには瓶は存在しない」という場合には、証因についての探求がなされていない。何となれば、証因の探求をなすよりも以前に、すでに（ここに瓶は存在しない）という理解（観念）がすでに生じてしまっているからである。

(p. 28, l. 4)

答えていわく、——（汝の指摘したような）この欠点は（われわれの説には）存在しない。何となれば、「ここに」という観念の形相こそ（その推理をなすための）証因なのであるから。けだし、先ず最初に証因の観念を生じて、そのあとで証因に関する検討をはじめたのではない。「ここに」という形相を印象づけている観念は、印象づけるものとは別のものである（瓶が存在しない）という認識を生ずるための証因である。それは「殺す者」（猫）がいるという認識が（鼠）がいなという）認識（の証因となっている）と同様である。この場合には二つの観念の関係は（矛盾）を特質としているにほかならな。

(p. 28, l. 8)

さらにまた印象づける（諸形相が）互いに矛盾していない場合にのみ、
「（ここに）存在する」と観念が成立するのであるから。』

(p. 29, l. 14)

〔反対者いわく、——虚空は直接には知覚されないものであるから、（し

かるに地面は直接に知覚されるものであるから、両者のあいだには区別が存在するのである。

答えていわく、——その議論は正しくない。花が落下するときには虚空のうちに存在していることを、われわれは実際に見るのであるから、(汝が提示した理由、すなわち)「虚空は直接には知覚されないものであるから」というのは、誤った理由づけである。ちょうど落下する花の存在することを論証するためには「虚空が直接に知覚されないこと」が誤った理由づけであるように、実在とは矛盾するもの(「実在しないもの」を認識することに關しても)「虚空が直接に知覚されないこと」は「誤った理由づけとなるのであろう。

反對者いわく、——虚空が直接には知覚されないものであるから、ということだけが理由となっているのである。

答えていわく、——そうだとすると、(二つのもののあいだに)何の關係がなくても、何であろうと、障礙によって隔てられているが故に直接に知覚されていないことなども(正しい)理由であるという事になってしまうのであろう。

(p. 29, l. 18)
反對者いわく、——「虚空のうちの花の存在しないこと」は直接に知覚されるのである。

答えていわく、——(もしも汝の主張するとおりであるならば)(認識するために)感官と対象との接触なるものはいかなる場合にも無用であるということになってしまふであらう。そうして、もしもそうだとするならば、万人が感官と接触していない対象を知覚することになるので、万人が全知者である(「何でも知ることができる」ということになってしまふであらう。

(p. 28, l. 20)
反對者いわく、——その場合(「虚空の花の無」ということは推理によっ

て知られることである。)(しかるに「この場所に瓶が存在しない」ということは、推理によって知られることではない)。

答えていわく、——「虚空の花が存在しない」という場合と同様に、「ここに瓶が存在しない」ということも(前者の無と)区別する特性が存在しないが故に、「ここに虚空が存在しない」ということもまた推理によって知られることである、と、確定した。こういうわけであるから、「無が正しい認識根拠である」と主張する論者(abhavapramāṇavādin)にとってもまた、隔てられ、あるいは遠くにある水などのうちに火などが存在しないということは推理によって知られるのであるから、「ここに瓶が存在しない」ということもまた、上掲の場合と共通性があるから、推理によつて認識されるのにはかならない、と断定するのが正し。』(YS *Vivaraṇā*)

- (1) 版本には sabandhapratitis と なり じ ゃ ん が sambandhapratitis と なり。
(2) bahulan hi saṣṭhy-arthāḥ—Kāśīkā

abhibhava 打ち克たれたるもの。—to be subdued; überstrahlt wird (この場合の意訳)。(NS, III a37)

abhidhana 表示するもの。—is meant; bezeichnet werden。(NS, II b17)

abhimāna 妄想するもの。—the erroneous idea regarding the whole;

die falsche Vorstellung. (NS, IV b3) —the false awareness of an object; eine falsche Vorstellung. (NS, IV b31) 誤り解するもの。is [wrongly]

characterised; fälschlich die Vorstellung entstehen. (NS, III b9) —A なるものを A であるとして誤解するもの。imputation; eine falsche...für eine richtige...halten. (NS, II b4) 実例 sukha-abhimāna 誤り樂しみである

と妄想するもの。wrongly consider the various forms of suffering as pleasure; fälschlich die Vorstellung von Lust auf etw. übertragen. (NS, IV a54)

abhiyakti 顯現するもの。in Erscheinung treten. ChG は前後関係から意識して knowledge となる。(NS, II b63) —顯現されるもの。—is perceived;

sichtbar gemacht sein (NS, III a37).

abhyanuññā 望んでいらたことを実は望んでいなかったのだと承認すること(〜)。

atha-abhyanuñña. abhyanuñña nama sā ya iṣṭa-anīṣṭābhyupagamah. (Car. 41)

abhyanuññāna 承認するの事° — die Anerkennung. (NS, Va26)

abhyāsa [i] くり返すの事° 反復するの事° — wiederholt werden;

recurring recital. (NS, II b29) — repeatedly reflect upon...; wiederholen. (NS, IV b46)

[ii] くりかえし実修するの事° repeated performance; wiederholte Übung. (NS, IV b38)

[iii] 同じ対象を繰返し思ひ浮くるの事° 想起の原因の1つ° (NS, III b41) repeated occurrence; die Wiederholen = samāne viśaye Jhānānam

abhyāvṛttiḥ = abhyāsajantīḥ saṃskāra atmaganah (NBh.)

abhyupagama-samsthiti (未証の或る)仮説を定めたの事° — establish-ment on the basis of a tentative assumption [of the opponent's thesis;

die Feststellung auf Grund einer [unbewiesenen] Anerkennung. (NS, I a26)

abhyupagama-siddhanta (未証明なる)仮説的定説° — proved doctrine on the basis of a tentative assumption [of the opponent's thesis]

(未証明なる)仮説的定説とは、まだ(実際に当たって)研究考察されておかない或ることから仮定して、その特殊性を研究考察することである。

[NS, I a31. 1・1・111]

『ウーナーシャヤナの解釈』

『或るものに関して何か或る種類のことから承認されていること』
例えば、実体である〈語〉が存在する。しかしそれは常住であるとも或るは無常であるともいわれる。すなわち実体として存在しているものについて

て、それが常住であるか、或いは無常であるか、その特性が考察される

という。—それが仮説的定説である。それは自己の思考作用の優越してゐることをひらく知らせようとして、また他人の覚知を顧みないことにもとづいてはたらくのである。『慈恩大師に於て』これは「不顧論宗。」反対

者の立論を顧慮しないで敢えて主張する命題。立論者が内心に思つてゐることを、命題として立つてゐる。 (国訳『入正理論』七二ページ)

ādarśa 鏡° — mirror; Spiegel. (NS, III a44)

adhāra → adheya.

adharmā [i] 禍ふ。想起の原因の1つ° (NS, III b41) — demerit; Schuld. 現世におきて苦しみを受けること、以前に感受した〈苦しみを成立せしめる原因〉を想起する。 (NBh.) le mal (Foucher, p. 80f.)

[ii] 悪業の影響。Sünde (Hultsch) 『adharmā』は『マヘーヌ聖典の中』
—Nyāyabodhinī]禁せられたことを行なつたから生ずるものである。』

(Turkas, 72)

ādheya Superstratum (Boehenski, S. 513)

ādheya-ādharatā 依るもの(能依)と依りたる(所依)との関係。

ādheya = āsṛita = tad-vṛtti. adhara = adhikaraṇa = āśraya. (Māh U (2), p. 94f.)

adhigama 対象を明瞭に確知するの事° (NBh. p. 16, l. 9)

adhika [i] 余分の議論。敗北の場合の1つ° das Zuviel.

『余分の議論』とは、理由と実例 (udāharaṇa) とが [1つだけでなく]、余分に加わつてゐる議論である。』 [NS, V b13. 五・11・111]

[ii] 論式における欠陥 (vakyadoṣa) の1つ°

atha adhikam. adhikaṃ nama nyūnavipartīḥ, yadvāyurvede bhāṣyamāṇe bārhaspatyam auśanasam anyad vā yat kīncid apratisam-

baddhartham ucyate, yadvā punaḥ pratīsamabaddhartham api dvir-abhidhīyate, tat punaruktatvād adhikam. tac ca punaruktam dvīvi-

the distinction between *puruṣa* and *prakṛti*? と訳しているが、この訳は無理であると思われる。(NS. III 667)

āgama 伝承聖典。

(p. 30, l. 2) 『伝承とは、信頼されるべき人によって見られ、あるいは推知された事柄が、その人の自分の知識を他人にうつすために、ことばを以て説き示される場合に、そのことばによって示される事柄に関して、ことばにもとづいて聴者の心に起るはたらきである。その伝承を語る人がその事柄を信ぜられぬと言ひ、その言柄を実際に見たり推知したりしたのでないならば、その伝承は動揺している。これに反して最初の話者がその事情を実際に見たり推知したのであるならば、その伝承は動揺しないものであろう。』(Vyāsa ad YS. I, 7)』

(p. 30, l. 14) 『伝承 (āgama) とは、このように達成 (apṭi) などの美德の認識にもとづくものであって、聴者に属するものであり、話者に属するものではない。何となれば、話す人はすでに事柄を実際に経験しまた推知した人なのである。あるいはまたその知識は、証因にもとづく推論によって達成されるものと、感官に由来するものがある。しかるに聴者には、聴聞 (学習) にもとづく決定的知識があり、それは証因 (しるし) にもとづく知や感官にもとづく知識とは別のものである。』

(p. 30, l. 16) **その伝承 (āgama) なるものは、**直接に知覚されるものではない。何となれば感覚器官の対象とはならないものであるから。またその伝承は上に述べたような証因 (しるし) と証因の主体との関係とは無関係であるから、推理でもない。何となれば、天界、新得力 (apūra 祭祀を実行した結果として体得する、見えない力)、神々などの語の意義につづいて起る知識は、上に論証した証因と証因の主体との関係にもとづいて生起するのでは

ない。ところが報はいかなる場合にも人間が作用に気づいていることである。』

(p. 30, l. 20) 『伝承を説く人 (にとつて) 伝承と名づけるはたらきである生起の原因があるときには、語を発声したのちに、伝承 (の内容) を論式のかたちで提示することによって報いがあることが教示されている。その点は、前に説いたところと同様である。論式であるということでは同一であるけれども、『伝承を述べる論式は』論証されるべきことを論証することが無いということをおうとしてるのであるから「顛倒した (＝事実と反対の) ことを否定的に述べるのを実際に見るが故に」という理由が述べられているのではない。』

(p. 30, l. 23) 『伝承は、信ぜられない事柄を語る話者が説いたことも異なっている。では、信ぜられない事柄を語る話者は、いかなるものであるか、とて (ウイヤーサは) 説いていわく、その話者が**その事柄を実際に見たり推知したのではない**。学問のある人々や世間一般に承認されていることを (実際にあるのとは) 異なったふうに説くのであるから。例えば (仏教の) ブッダ (Buddha) や (ジャイナ教の) 真人 (Arhat) などである。何となれば、心が貪欲などに侵されていない人は、一般に承認されていることを、(実際とは異なったふうに) 説明することは無いであろうから。その伝承は動揺している。すなわち似て非なるものとなっているのである。』

(p. 30, l. 27) (ウイヤーサは) 直接知覚と推論とに関する虚偽 (誤謬) についての説明を自分のことばでは述べなかつたけれども、虚偽の伝承 (への言及) を提示することによって、前の場合においてもまた、上述のような特性と反対のものとして、意味上、誤った直接知覚と誤った推論などが説かれたことになるかと解すべきである。』

(b. 31. 1. 1) 根本の話者、すなわち最初の話者が主宰神であるならば、それにもとづく伝承は、動揺する(≡疑う)原因が存在しないから、動揺せざる(≡疑う余地の無い)ものとなるであろう。——ことがらを如実に語る人のように。』

(D. 32. 1. 28)

『伝承 agama の問題にもとづいて論ずるが、』認識の対象が二種類であるから、正しい認識方法も二種類あるだけであると想定してはならない。何故であるか？ 何となれば、正しい認識方法にしたがって対象を認識するのであるから。すなわち、対象にしたがって正しい認識方法を想定するのではないから。そうして、もしも対象にしたがって正しい認識方法が成立すると想定するのであるならば、今や、それは成立し得ない。何となれば、(すべての)人々が全知者ではないのであるから。すなわち(聖典のうち)に「*祀堂 (gatiya)* を礼拝することによって天に生れることができる」と説かれていたが、*祀堂*の礼拝が天に生れる原因であるという観念は、直接知覚によっても推理によっても知られる対象ではないから、虚偽であるということになってしまふであろう。あるいはその目的のために、別の認識根拠を想定するということになるのであろうか。

(D. 33. 1. 7)

反対論者(≡仏教徒)いわく、——その観念は推理の結果として起るのである。

答えていわく、——そうだとすると、正しい認識方法を離れて、別のところに果報が起るということになってしまう。もしもそうだとすると、三宝に対する帰依⁽¹⁾などについての文章の意義に関する観念も、同様に(虚偽である)ということになってしまふのであろう。

(D. 33. 1. 9)

さらにまた、この場合には正しい認識方法の定義を叙述する趣意ではない。何となれば、ここでは一般に承認されている正しい認識方法などのほ

たらきを制限する手段を提示することをめざしているのであるから。それ故にスートラの作者は、別にこのことをスートラとしては述べなかつたのである。ところが註解書作者は一般に承認されていることを敷衍することを、僅かばかりいじつてみたのである。それに従つて何をしゃべる要があるか？』(XS. *Vivarana*)

(1) 仏教では「三帰依」とか「三帰依」とかいうが、それを問題としているのである。

agama-viruddha 自分の学派の伝承(教義)説と矛盾している主張命題。誤つた主張命題の一つ。

『伝承説と矛盾している主張命題というのは、例えば、ヴァイシェーシカ学派の人が、「ことばは常住である」ということを論証しようとする場合である。』(Nāgavāpaṇśaka, p. 365)

これを因明では「*自教相違*」と呼んでいる。これは、立論者の奉ずる学派の教義に背くものである。ヴァイシェーシカ哲学によると、ことばは人間が習慣的に取り定めたものであり、永久不変の存在ではない。すなわち「ことばは無常である。それなのに、ヴァイシェーシカ学派の或る人が、「ことばは常住である」ということを主張するならば、自分の属する学派の主張に反することになる。趣意においては『ニヤーヤ・スートラ』のうちに後に出て来る「*自語相違*」と同じことに帰着するが、インドでは学派の制約が強かつたので、このように一つの独立な誤謬として取り出したのであろう。

ところがダルマキールティは、この「*自派の伝承説と矛盾している主張命題*」なるものを、誤謬としては立てなかつた。かれは学派の制約・束縛からも離脱しようとしたのである。だから、かれの立場は、個人の自由な思索を認めようとする(哲学)であつたと解し得るのであろう。

〔歴史的连接〕

「*自教相違*」に相当することは『*正理門論*』(五五二ページ)にも説かれている。それは自己矛盾を含む判断ではないが、自派の教義体系のうちの他の

判断と矛盾する判断のことである。その主張命題を承認すると、自派の体系のうち矛盾をもちたらず。

ahankāra 自我意識。—the false idea concerning the self; Ichwahn. (NS. IV b1)

ahetu 認識を得させる理由とはならぬこと。—it cannot be claimed that...; keine Erkenntnisursache (NS. II b10). 誤った理由概念。

〔歴史的连接〕

attha-ahetuh. ahetur nāma prakaraṇasamāhi saññayasamo variyasama iti. (Car. 36) → p. 83.

ahetusama 理由が無じることになるという〈誤まった非難〉。der Einwand des Entsprechenden Ungrundes.

〔定義〕『理由は〔過去・現在・未来という〕三つの時間のいずれにおいても成立し得ないが故に、理由が無いことになるという〈誤った非難〉が起る。』(NS. Va 18)

『理由 (hetu) とは証明するもの (sādhana) である。それは、論証されるべきものよりも、(a) 以前に存在しているか、(b) 以後に存在しているのか、あるいは、(c) 同時に存在しているのか、いずれかであろう。(a) もしも論証するものが以前に存在しているのであるならば、論証されるべきものが未だ存在しないのに、何を論証するのであろうか。(b) またもしも以後に存在するのであるならば、〈論証するもの〉が未だ存在しないのに、この〈論証されるべきもの〉は何に對して論証されるべきものとなるのであろうか。また(c) もしも〈論証されるべきもの〉と〈論証するもの〉が同時に存在するのであるならば、存在しつづけるその二つのものうち、どれがそれを論証するのであろうか？ また、どれがどれに對して論証されるのであろうか？ それ故に、〈理由〉は〈理由ならざるもの〉と区別されなごころになる。〈理由ならざるもの〉との共通性によって反対するのが、理由が無いことになるといふ誤った非難である。』(Vātsyāyana)

理由も帰結もともに論理的概念であるから、その限りにおいては時間を超越したものであるはずである。ところが反対者は、一般用語としては hetu が原因(实在根拠 die Ursache, cause)を意味し、sādhyā がこくり出されたもの(結果 effect, die Wirkung, Erzeugnis)を意味するところがあるが、その意味に解している。これは反対論者のほうが明らかに誤っている。ちなみに右の議論は、ナーガールジュナが『中論』において因果関係なるものを否定している議論と同じである。

〔ニヤヤ学派の答え—〕『理由は〔過去・現在・未来という〕三つの時間のいずれにおいても成立し得ないと言ふことはできない(＝成立し得るのである)。何となれば、〈論証されるべきもの〉(sādhyā) は理由にもとじて成立するのであるから。』(NS. Va 19. 五・一・一九)

〔同じくニヤヤ学派の答え—〕『理由なるものを』論難して否定することが不可能であるから、論難されるべきもの(＝論式)を論難して否定するは難い。』(NS. Va 20. 五・一・二〇)

ahopuṇṣṭikavā 思い上った偏狭な心の故に。(NBṬ ad III, 46)

aindriyakatva 感官で把握され得るものであるところ。die Sinnlichkeit (NS. Va 14)

aithya 〔一〕信頼されるべき人の教示。

attha-aithyam. aithyan nāma āptopadeso vedādh. (Car. 20)

〔二〕伝承 (NS. II b1)

『かれらはこのように言ふ』(iti hocuh) というだけであって、説いた人 (pravakti) が明示されていらないので、話 (pravāda) だけが人から人へと伝わって行くのが、伝承 (aithya) である。』(Vātsyāyana)

ルーンは Legend として訳しているが、伝説ばかりでなくて、噂や評判までも含めて言ふのである。traditional hearsay (Ch. G.)

『Paurāṇika は伝承 (aithya) も独立な pramāṇa であるところを主張するが』「このイチヂクの樹の中に夜叉が住んでいる」といふ伝承 (aithya;

Tradition) は最初の説者の知られていないところの、信頼せざるべき言葉 (śabda) にすぎなく。(T. D 63, p. 55, l. 5)
 『[11] それと同様に虚妄ならざる伝承も、また信頼せざるべき人の教示にほかならない。(このように信頼せざるべき人の教示は推理にほかならなから、虚妄ならざる伝承もまた推理に他ならなく。)] (PLh S. p. 230)
 ajñāna 無知。敗北の場合の一種。das Nichtwissen.

『無知』は「会衆がすでに理解して、反対者が三度までも述べたことから」理解しなかったこと〔どうも敗北〕である。』(NS. V b17) 五・二・一七)

(*) ウマーンヤヤナにより補う。
 akāṅkṣā 補足の期待。

『補足の期待 (akāṅkṣā; Abhängigkeit) には、適合性 (yogyatā, compatibility) 接近 (接続 samiddhi, juxtaposition) 及び、文章の意味を理解させる原因である。補足の期待とは、一つの単語が「必要な」他の単語なしに用いられていて、文章のまとまった意味を知らすことができないうことである。適合性とは、意味に矛盾が無く、(無効とならないうことである)。接近とは、諸の単語が、間隔をおかずに発音されることである。』(Tarkas. 60)

補足の期待等を欠いている文章は、正しい知識根拠ではない。例えば「牛馬、人間、象」という文章は正しい知識根拠ではなく。何となれば akāṅkṣā を欠いているから。「これに反して ghaṭam とする時には akāṅkṣā があ^る」。

「火を灌げ」という文章は正しい知識ではない。何となれば合理性 (yogyatā; Vereinbarkeit) を欠いているから。

「牛を」という言葉と「連れて来い」という言葉を三時間おきに別々に発声したならば、それらの言葉は正しい認識根拠とはならない。何となれば、それらの言葉には(相互に)接近 (samiddhya) が存しないから。』

(Tarka S. 61)

『“ghaṭaḥ karmatvam” 及び akāṅkṣā の無なる実例は、見なすべし。』(T. D. 61)

ākāra 形相 (NBf ad II, 29)

ākarsana 引き寄せる。to pull; ein Herholen. (NS. II a 33)

ākāśa empty space; Äther. (NS. T a13) — (NS. III a57) G. 訳は、訳さなうでそのままで用いて。

akhandopādhi 不可分なる限定的制約。 (MahU (1), p. 99)

ākhyāna 説明する。 (NB. III, 1)

akṛtābhāgama 自分がしたこのなる行為の報を受けらる。 (NS. III b71)

ākṛti 形相。 — the shape; die Form (NS. II b57) 形状; Gestalt. (NS. III a54)

『形相 (ākṛti) には、類の徴表 (liṅga) の呼称である。』(NS. II b66; 11・二・六七)

ajāta-cakra 火の論 — circling fire-brand; Feuerkreis. (NS. III b57)

amānya 聖典。このうちは smṛti と smṛti との両者が含まれる。 (PDhs. p. 213.) → śabda

amūrta 無質礙 (『入正理論』(Nyāyapravāśaka, p. 373)

amūrta 無形質性。 (NBf, p. 66, l. 4) penetrability.

anabhihyakti 顕現せらるるものが無なる。 — nicht sichtbar gemacht

ist; the absence of apprehension. (NS. IIIa36)

anadhyavasāya 不確認。

『不確認 (anadhyavasāya) もまた直接知覚と推理との対象に関して生起

する。その中で先ず直接知覚の対象に関する不確認とは、認識者の気が散っていることから、⁽¹⁾あるいはまた(その対象の詳細を)知ろうと欲するが⁽²⁾故に、世人熟知の対象あるいは世人の熟知せざる対象に関して「これは何

「であろうか」と唯だ眺めているだけのことである。例えばパーヒーカー人⁽³⁾はパンの木などに関して不確認が存する。そのパンの木に関しては(1)それがあるもの(5⁽²⁾)であること、(2)実体であること、(3)地より成るものであること、(4)樹木であること、(5)色を有すること、及び(6)枝などに依存して確定的認識が起る。(パンの木の性) (パンの木であること一般) という類もまた諸々のパンの木の中に遍在していて、諸々のマンゴーなどからは除外されていて、直接に知られるものである。しかしながら専ら(信頼されるべき人の)教示が存在しないので、「パンの木」という特殊な名称を理解することが無いのである。

推理の対象に関しても不確認が存する。ナリケラ島(大陸)の住民は(牛を見たことが無いから)⁽⁴⁾、垂肉だけを見たならば、「一体この(垂肉を有する)生物は何物であるか」という不確認が存する。』(PDMS, 邦訳二四五—二四六ページ)

(1) vyānaga = anyatrasaktatitava (NK.) 他(ことに)氣をとられていゝこと。不注意。

(2) viśeṣa-pratīty-arthivāt (NK.)

(3) Vāhika = Dakṣeśodhava, ナツンヤ國出身の人。

(4) Nārikela-dvīpe gavyām abhāvāt. (NK, p. 183, L. 5)

anādhyaṣṭa 不確定。(PDMS, 邦訳二六一—二六二以下)

anākantika 「**i**」不定なる「証因」。主張命題を決定させないの意。—

[a mark] which is not [exclusively] concomitant with any one [i. e. not exclusively concomitant with the presence of the probandum]; violentig. (NS, I 64) — 得られる結論が一定に「**i**」なる「**i**」。「The fallacy of] irregularity; nicht eidentig. (NS, II 63) → p. 83.

[ii] 仏教論理学では、**s**が**P**であるとも、非**P**であるとも、決定的な結論を成立させ得ない理由概念。理由概念と主張命題の主語との関係についていう。誤った理由概念 (hetvabhāsa) の一種である。因明では「不定因」と訳す。「不定」を一般によみくせで「フリュウ」とよむが、南都法隆寺の伝統

では「フデウ」とよむ。(Nyāyabindu (NB, III, 61f.; 111f.)

『不定因は六種類ある。すなわち (一) 共通なる不定因と (二) 共通ならざる不定因と (三) 同種類のものの一部のうちに存在し、異種類のものの中に遍ねく周延している不定因と (四) 異種類のものの一部のうちに存在し、同種類のものの中に、遍ねく周延している不定因と (五) 同種類のものと異種類のものとの両者の一部のうちに存在する不定因と (六) (みずからと) 矛盾しているものを確定している不定因とである。』(Nyāyapraśaṅga, p. 367)

『不定因 (anākantika) とは、不定なる因である。それは二種ある。即ち共不定 (共通なる不定因 probans which is too wide; jhā) と不共不定 (共通ならざる不定因 probans which is too narrow) とである。その中、共通なる不定因とは、(1) 主張命題の主語 (pakṣa) と (2) 同品と (3) 異品 (主張命題の述語と矛盾せるもの) との三者の中に存するものである。それは次の如し。「声は無常である。認識の対象であるが故に。例えば虚空の如し。」この推理に於て、実に(認識の対象であること)が理由概念であり、そうしてそれは、常住なるものにも無常なるものの中にも存する⁽¹⁾。共通ならざる不定因とは、どんな因でも同品からも異品からも除かれていて、主張命題の主語の中にのみ存在する因である。それは次の如し。「地は常住なり。何となれば香を有するものなるが故に。」何となれば、香を有することと、こう性質は、同品である(常住なるもの)からも、また異品である(無常なるもの)からも除外されていて、地のみに存するものであるから。』(Tarkabhāṣā, p. 12, l. 23f.)

(1) 同品定有性(第二相)を欠くから、誤となる。

『不定なる理由 (anākantika) は三種である。即ち共通と、非共通と、結論を生ぜざるものとである。』(Bhāṣāpariccheda, v. 72)

『共通の不定因とは同品の中にも異品の中にも存在するものである。しかるに非共通の不定因とは同品および異品の両者から排除された因であると

考えられぬ』(ibid. v. 73)

『また結論を生じない不定因とは、その宗が単に「理由概念及び宗の述語と」周延関係を有するのみなる因である。』(ibid. v. 74 ab)

asādhāraṇa anaikāntika, asādhāraṇo 'nāikāntikaḥ (Tarkas, 53) じつじつ → savyābhicāra

anaikāntikatva 確定した結論を導き出せぬものがあるものの「the fallacy of irregularity: nicht eindeutig ist. (NS. II b5) — 確定なものがあるもの。die Vieldeutigkeit. (NS. V a22)

anāntariyakatā 必然的に共存するものがあるもの。“invariable concomitance” (Steinbatsky) [ad *Nyāyabindu* II, 5. p. 19, l. 3]. A が B と必然的に共存するもの(=自己のうちに含めてくるもの)であること。(NBf, p. 19, l. 3)

ānantarya 順序次第。想起の原因の1つ。(NS. III b41) — succession: die Abfolge. 『これこれのことからなすべしと規定されていることがらについて』(hi karaniyeṣv artheṣu) 例えは、朝は早く起きて、排泄をなし、沐浴して浄め、礼拝をなせ、などと想定されているが、これらの種々のことめのうちで、前のものは順次に次のものを想起させる。(Gangopadhyaya)

ananubhāṣaṇa 暗誦することができないこと。敗北の場合の一種。die Versammlung. (NS. V b16)

『暗誦することができないこと……』とは、⁽¹⁾ 会衆がすでに理解していつ、⁽²⁾ 反対者が「三度までも述べたこと」がらを、⁽³⁾ ことばで暗誦することができないこと、⁽³⁾ 「じつじつ敗北」とある。』[NS. V b16, 五・二一・一六]

- (1) das Nichtnachsprechen.
 - (2) parīśad. 会衆。
 - (3) apratyuccāraṇa 相手が述べたことば、ことばで暗誦することができないこと。
- じつじつ — nicht wieder aussprechen [Kann]. (NS. V b16)

ananugata 実例を聞いたただけでは、証明がなげきかたの(śādhya) なげき

〈証明〉(śādhana) との結合関係を了解し得ない実例。(PDKS, 邦訳, 二六六ページ)

anannyoija 追究されぬことがら。

atha-anannyojyam. anannyojyāni namato viparyayaṇa, yathāyam asādhyaḥ. (Car. 30)

ananvaya 肯定的共存関係をともなわぬ実例。(NBf, p. 88, l. 16f. *Nyāyabindu* III, 127) 〈共通性にもかかわらず誤った実例〉 śādharmyeṇa dīrantābhāsa の1つ。

『連結しない(=必然的随伴関係の無い)実例とていうのは、「Bはつである」という)肯定的な論述をなきないで、瓶などについて論証するべきことと論証する理由概念とが共存すること「のみ」を説示する実例である。例えは、「瓶のうちに経験上、造り出されたものである性質と、無常性とが存在する」と説く場合である。』(*Nyāyapraveśika*, p. 372)

これは、因明で「無合」と呼ばれるものである。実例についてこうと、
「ことばは無常なるものである。」 (第一段)

何となれば、ことばは造り出されたものであるから。 (第二段)

諸の造り出されたものは、無常である。 (第三段)

例えは、瓶などがそうである。」 (第四段)

とていう場合に、第三段すなわち肯定的陳述(anvaya)を欠いているものである。形式上の問題として第三段を略することは、インドの論理学ではしばしば行われている。しかし今この場合には、第三段の判断の内容を問題としているのである。われわれの常識的理解からいうと、

「諸の〈造り出されたもの〉は、〈無常〉である」

ということ、当然の自明の判断であるが、シャンカラスワミーンは両概念のあいだには必然的随伴関係はなくて、この両概念は「瓶」という事例のうちには、バラバラに並置されているだけにすぎないと考えていたのである。

ananvāhāsiddha (原因が結果にとて) 本質的な。(Tarkabh. p. 2, l. 9)

(NS. III b70)

[ii] 原子大 atomic in magnitude ; atomklein. (NS. III b58)

anubandha [-1] ひとごと束縛たること (NS. IV a55) = svakarmabhīṅ sambandha (NBh) inseparable relation ; die Fortwirkung.

[ii] ひとごとを連続たること connection with... ; die Fortwirkung (NS. III b59)

[iii] 従属関係 = anugamana = anvaya, necessary dependence. (Stcherbatsky.) (Nyāyabindu III, 17)

[iv] = anugamana = sādhanamātrabhāve bhāvah. 論証の必要の自体が、認証する理由概念のものから付随して存在していること。 (NBf, p. 86, l. 5) = anugamana = sādhanamātrabhāve bhāvah (NBf ad III, 123)

anubhava 直観・経験。 (NBf, p. 16, l. 15)

anugamana → anubandha

anukta 明言して述べられること。 — das Unausgesprochene. (NS. V a22)

anumāna [-1] (古リヤヤ学派の場合) 推理。 inference ; die Folgerung. (NS. II a35)

『次に、それ(直接知覚)にもとづく推理に三種ある。すなわち、以前に起ったこと(もとづく)の推理 (purvavat) と、後に起ることにもとづく推理 (śeṣavat) と、周延関係が一般に経験され、承認されていることにもとづく推理 (sāmānyato dīṣṭa) である。』 (NS. I a5. 1・1・15)

attha-anumānaṁ. anumānaṁ nāma tarako yuktyapekṣah, yathoktam agniṁ jaraṇasaktyā, balaṁ vyāyamasaktyā, śrotṛāṇi śabdādigrāhaṇenety evamādīḥ. (Car. 19)

『ヴァイシホーシカ・スートラ』には anumana という語は出て来ないが、しかし推論に当るものとして、証相によって知られる認識 (laingika) に言

及ぶこと。 (VS. IX, 2, 1) → laingika

[ii] 仏教論理学の場合、— inference. 推理。推論ともいうが、論理学者のあいだでは「推理」と訳す場合が多い。『リヤヤビンダ』訳ではそれに従った。(Nyāyabindu I, 3) しかし推理が表現されるべきには、この言語表現のかたきをとるから、「推論」という語も場合によっては差支えないと思う。殊にインダの論理学の場合には表現形式が大いに問題となる。 non-perceptual cognition. (Shah : Essentials, p. 253)

〔説明〕

推理とは、一般に既知の事項にもとづいて未知のことがらを知ることである。直接知覚 (pratyakṣa) によつては直接に認識され得ないものは、これを推理 (anumāna) によつて認識する。

『推理とは、しるし(証因)にもとづいて、ことから見ることである。』
 とつて述べる(証因)は三つの条件をさなえているということを、すでに述べた。それ故に、推知するべき対象について認識が起つて、

「火に火がある」

とか、あるいは

「心には無常である」

と知るならば、その認識が推論である。』 (Nyāyapraveśaka, p. 374)

〔前史〕

シャンカラスワーミンは推論を右のように定義しているが、それは古い見解を受けているのである。

『推理は証因 (linga) と証因を有するもの (lingin) によつて起る。』 (『サーンキヤ頌』五)

この見解はヴァーチャスニティシハラにも継承され、敷衍されている。『その推理は証因と証因を有するもの(との認識)にもとづいてなされるのである。証因は周延されるもの (vyāpaya) であり、証因を有するものは周延するもの (vyāpaka) である。周延されるものとは、疑われ、或

は仮りに付託されている添加的条件を排除することによって、それ自身の本性(例えば火)と結びついているものであり、それを周延するもの(=証因を有するもの)はその周延されるものに結びついているのである。証因とか証因を有するものとかいうことは、直接には対象を指示することばであるが、ここでは暗にそれらの対象に関する観念を意味しているのである。(例えば、「ここに煙があるから火がある」という推理において、「煙などは周延されるべきものであり、火などは周延するものである」という認識にもとづいているのである。そうして(論式の中では)証因を示すことは二度繰返して挙げられなければならない。そうしてそれ故にそれ(=主張命題の主語)には証因が存在するという(理由概念は主張命題の主語の述語である)ということに関する知識もまた(それらの推理の中において)示されているのである。それ故に推理とは(1)証因と証因を有するものとが(それぞれ周延されるものと周延するものとである関係と)(2)証因が主張命題の主語の述語となるということの知識にもとづいて成立しているのである、ということができる。——これが推理一般を定義したことになるのである。』(Vacaspathimira ad SK. 5)

ところで推理を三種に分類することが、古くから、なされていた。

[1] 『推理は三種であると説かれし。』(SK. 5)

[2] 『さて推理とは、それ(直接知覚)にもとづくものであり、それには三種類ある。すなわち——(1)前のものが存在する推理と(2)残りのものが存在する推理と(3)共通性が見られたことにもとづく推理とである。』

atha tat-purvakam trividham anumānam pūrvavaś caśavat samānyatoditīam ca. (Nyāya-sūtra I, a. 5)

『サンキヤ頌』もこの解釈を採用していたのであり、このことは諸註釈も承認している。(Comms. ad Samkhyakarika. 5.) なおこれについては、中田直道氏の論文、『印度学仏教学研究』第五卷第二号、一六九ページ(参照)をめぐって、この三種の推論が具体的にはどのようなものであったか、とい

うと、諸の説明が必ずしも一定していない。推理(比量)に関する古代インドの所説をここにまとめて吟味することにしよう。(以下においては主要なものを挙げるので、必ずしも網羅的ではない。)

[3] 『ヴァーツヤヤーナの所説』

『それにもとづくもの』というのは、これによって(1)証相と証相を有するものとの関係を見ることと(2)証相を見ることが、結びつけられる。

証相と証相を有するものとの関係を見ることが、証相の記憶(smṛti)と結びつけられる。記憶と証相を見ることがによって直接知覚では知られない対象が推知される。

[1] (1) 前のものが存在する推理とは、その場合には原因によって結果が推知される場所のものである。例えば、「雲が増大するから雨が降るだろう」という場合である。

(2) 残りのものが存在する推理とは、その場合には結果によって原因が推知される場所のものである。例えば、河の水が以前の水とは反対に、充滿して、且つ激しく流れているのを見たところで、(上流に)雨が降ったことが推知される場合である。

(3) 共通性が見られたことにもとづく推理とは、例えば運動にもとづいて前に或る場所に見られたものが、後に他の場所に見られることである。例えば太陽の場合がそれである。それに(感官によっては)直接に知覚されないにもかかわらず、太陽の「運行」(vrajā)は存在するのである。

[2] 「推論の三種類に関する他の解釈」
(1) 或いはまた前のものが存在する推論とは、例えば、以前に直接知覚で知られた二つのものうち、いづれか一方を見て他方の直接知覚では知られないものを推知することである。例えば、煙によって火(の存在が推知されるようなものである。)

(2) 残りのものが存在する推理とは、残余法(Parisāsa)である。(cf. VS III, 2. 4) そうしてそれは誤謬の付随するものを否定するとき、誤謬

の付随しないことよって残されるものがある場合における正しい観念 (sāmparyaya) である。例えば、「存在するものであり、無常である。」(VS. I. 1, 8) 云々によつて、実体・性質・運動は、これらの点に関しては無区別であり、(従つて) 音声は普遍・特殊・内属からは区別されたものである。その場合に、音声は実体であるか、運動であるか、性質であるかという疑問が生じたときに、(残余法にもついで)——(a) 音声は実体ではない。何となれば一つの実体をもっているものであるから。「ヴァーチヤスパティ (p. 183) によると、実体は二種類である。すなわち実体をもたないか、或いは多数の実体を有するか、どちらかである。しかるに音声はそのどちらでもない。」(b) また運動でもない。何となれば他の音声の原因となるのであるから。だが残されているものがこれ(＝結論)であるから、音声は性質であるということが理解される。

(3) 共通性が見られたことにもとづく推論とは、もしも証相と証相を存するものとの関係が直接知覚によつて知られないときには、直接知覚では知られない(証相を有するもの)は証相と他の或る対象との共通性にもついで知られる。例えば、アーツマン(の存在すること)が欲求などによつて知られるがごとくである。(すなわち)欲求などは性質であるが、性質は実体に帰属するものである。それ故に、それらが属するところのもの(＝実体)はアーツマンである。(Nyāyabhasya ad I, 1, 5, pp. 19-21) ヴァーツヤナーナの挙げる第二の解釈はサーンキヤ説の影響であるとフ라우ヴァルナーは解する。(Frauwallner: Dasāpadārthasāstram, S. 77) ただしヴァーチヤスパティは『サーンキヤ頌の作者は他の学派の教典 (tantūntara) で定義され承認されている種々の推論を想起させて、』「推理は三種であると説かれる」ところ』(Tattvakaumudi, Poona 1934, p. 11, l. 12)と述べているから、サーンキヤ学派がニヤヤ学派あたりからとり入れたのだと考えていたのであろう。

「4」右のような推理論は仏典のうちにも現れている。

『比知に三あり、一に曰く前比、二に曰く後比、三に曰く同比なり。前比とは小児の六指を有し頭上に瘡を有するを見、後長大せるを見(？)提婆達(……?)を聞き、即ち本の六指のものを憶念し、是今の所見なりとするが如し。是を前比と名づく、後比とは海水を飲みて其の鹹なる味を得、後(海)の水は皆悉く同じく鹹なりと知るがごとし、これを後比と名づく。同比とは即ちこの人が行いて彼に至る。天上の日月は東に出て西に没す、その動くことを見ずといえども、しかも必らず行くこと知るがごとし。これを同比と名づく。』(『方便心論』、字井『印哲研』Ⅱ五一六ページ)

「5」『三種の比知あり、一には如本、二には如残、三には共見なり。「如本」とは、先に火が烟あることを見て、今烟を見て、本の如く火あるを知るに名づく。「如残」とは、飯を炊いで一粒熱せば、余のものは皆熱せるを知るがごとし。共見とは、「眼見に人がここより去つて彼に到り、亦その去るを見るがごとく、日もまたかくのごとく、東方より出でて西方に至る。去ることを見ずといえども、人に去相あるを以ての故に日もまた去ることあるを知る」がごときを名づく。かくのごとく、苦・楽・憎・愛、覚知等もまたまさに所依あるべし。人民を見ては必らず王に依ることを知るがごとし。』(青目釈、大正藏、三〇卷二四ページ中)

この三種の推論の説は *Yahitāpīṭhā* (Calcutta S. S.) にもよく論述され、デヤグナーガの *Pramāṇasamuccaya* にも示されている。(Frau. S. 75) 以上に述べた三種類の推論に関しては、次のような説明がなされている。普通に、諸学者が代表的な見解として挙げているのは、ヴァーツヤナーナの述べている第一種の説である。それは、推論を、理由と帰結との時間的前後関係によつて三種類に分類することである。

(1) *pūrvavat* 時間的に後の経験にもついで過去の実事を推知すること。例えば河水の氾濫を見て、すでに上流に大雨があったにちがいないと推知すること。

(2) *śeṣavat* その逆の場合。いま蟻が卵を運ぶのを見て、やがて降雨が

あるであろう、と未来を推知すること。

(2) *samanyato dṛṣṭam*. 同時の二つの事実の関係を推知すること。例
えば、いま孔雀の鳴声を聞いて、その藪に孔雀のいることを知ること。

しかしこの三種類の推論の意義内容に関しては、以上に述べたように、すでに古代インドにおいてかなり解釈の相違があった。つまり、推論の種類を
I' *pūrvavat*
II' *śeṣavat*

III' *samānyato dṛṣṭam*

の三つに解する型が早く成立していて、後代の学者たちは、自分の欲する意義内容をそれぞれに当てはめていたのである。つまり用語はかなり一定していたが、その意義内容の理解は、互いに非常に異なっていたのである。

[6] 青目は『中論』に対する註釈の中でいう、

『比知とは先に見るが故に後に比類して而して知るに名づく。人が先に煙あるを見、後にたゞ煙を見て則ち火あるを知るがごとし。』(大正蔵、三〇卷二四ページ上)

[7] 共通性にもとづく推論に相当するものも古く仏典の中に現れている。

『論』外曰く、実に神有り。比知相あるが故に。「釈」物有り。現に知るべからずといへども、比相を以ての故に知る。人が先に去りて、しかし後に彼に到るを見て、日月が東より出でて、西に没するに、去ることを見ずといえども、彼に到るを以ての故に去るを知るが如く、かくの如く諸のグナ(求邦Ⅱ性質)がドラヴィヤ(陀羅驃Ⅱ実体)に依るを見、比相を以ての故に神有ることを知る。神と知と合するが故に、神を能知と名づく。』(『百論』卷上、大正蔵、三〇卷一七二ページ上)

[8] 太陽の進行の推論はすでに文法学者バタンジャリが言及している。

『他の人いわく、現在の時は存在する、と。たゞ太陽の進行のように知覚されないのである。……けだし微細なものは推論によって知られる。』
apara āha / asī vartamānaḥ kala itī / adityagatīvan nopalabhyate /

……*sūksmo hi bhāvo 'numitena ganyah* // (*Mahābhāṣya*, ed. Kielhorn, II, p. 124, l. 10. cf. Weber: *Ind. St.* XIII, S. 484.)

[9] ディグナーガは結合関係の観念を保存して推論を次のように定義した。『推論とは、直接に知覚された一つのものにもとづいて、結合関係の故に残りのものを確知することである。』(*saṃbandhād ekasmāt pratyakṣac cheṣasiddhir anumānaṃ itī lakṣaṇam*, *NV*, p. 57, l. 1.) (*Parmāṇasā-nuceyavṛttih*, II, fol. 39 a6, *Narthaṅg*; *Yuktidīpikā*, p. 4, II, *Frauw*, S. 75 以下)。詳しくは中村「因明に及ぼした空観の影響」(宮本正尊編『佛教の根本真理』三三三頁以下参照)。

[10] とらうで結合関係とは何を意味するか、それは七種に区分されてくる。
(1) 主人 (*svamin*) と所有物の関係 (*nor daṅ bḍag poḥi dnos po*)
(2) 質料と変化物の関係 (*traṅ bshin daṅ nam ḥgyur gyi dnos po*)
(3) 原因と結果との関係 (*ḥbras bn daṅ rgyuḥi dnos po*)
(4) 機会因 (*nimitta*) と機会因の主体との関係 (*rgyu mtsan daṅ rgyu mtsan ca dnos po*)
(5) 構成部分 (*mātrā*) と全体との関係 (*tsam po daṅ tsam po can gyi dnos po*)

(6) 共在 (*sahacara*) の関係 (*han cig spyod paḥi dnos po*)
(7) 言う者と書われる者との関係 (*gnod bya gnod byed kyī dnos po*)
[*Pramāṇasānuceyavṛttih*, II, fol. 39 a6; *Jinendrabuddhi*: *Viśālā-malavati*, fol. 117b 6 ff. *Frauwaller*: op. cit. S. 75-76 以下]

ウマーチャスチヤは少しく異った説を述べている。
mātrānimittasamyogivirodhisahacārībhīḥ /
svasvāmīvadhyaghatadyaiḥ Saṃkhyānāṃ saptaḍhānūmā //
(*NVTJ*, p. 165, ll. 2-3)

[11] シーマンサー学派ではジャンラスウマーミンの註解(そのうち)の *Vṛttikaragrantha*, Calcutta 1883, p. 11, ll. 21 ff.) に突然推理に関する説

が現れて来る。

『推理とは、結合関係をすでに知っている人が、一部分を知覚したことに
もとづいて、未だ接触してはいない他の一部分である事物を認識すること
である。それは二種類ある。すなわち直接知覚にもとづいて結合関係を知
覚した (pratyaksato dr̥ṣṭasambandha) 場合の推論と、結合関係が一般
的に知覚されている (sāmānyatosambandha) 場合の推論といふ。』

直接知覚にもとづいて結合関係を知覚した場合の推論とは、例えば、煙
のかたちを知覚したことにもとづいて火のかたちを認識することである。
結合関係が一般的に知覚されている場合の推論とは、例えばデーヴァダッ
タが歩行することによって他の場所に到達することを知覚して、そのあと
で、太陽が運行することを想起することである。』(cf. *Ślokaṅgīṭhā*,
Anumānapariccheda, v. 138)

フラウヴァルナー (op. cit. S. 78f.) はここにサンキヤ説がミーマン
サー学派によって採用されたのだと解するが、それはなお問題であろう。の
ちのクマールラになると仏教論理学の影響が顕著である。

[12] サンキヤ学派の初期の学者ヴィンディヤヴァーシン (*Vindhyavāsini*)
が二種類の推論の区別を主張していた。

『火の存在を認識するときには、過去にその同じものをくりかえし認識し
ているからこそそうするのである。そうして実在するかどうか疑われて
いる事物を認識するからこそ、正しい知識根拠なのである。この特殊者の
知覚にもとづく (*viśeṣadr̥ṣṭi*) 「推理は」ヴィンディヤヴァーサーによつて
述べられたことである。』(*Kumārila, Ślokaṅgīṭhā, Anumānapariccheda*,
v. 143)

『それ／＼別々の火と煙とが言われるのであるが、普遍にもとづいて推理
が成立するのである。(それに対して) 純粋の共通性にもとづく (*sāmā-
nyadr̥ṣṭam ekāntād*) 推理と／＼、この太陽(の進行)を推理するものが
説かれたのである。』(v. 145)

すなわち太陽の進行ということは常に推知されるから。(Umbeka)

ヴィンディヤヴァーシンはヴァスバンドゥの先輩であった。(もしフラウ
ヴァルナーの説を採用するならば、第二のヴァスバンドゥと同時代で、五世紀
後半である。)

[13] この二種の推論に相当することは、『ヴァイシェーシカ・ストトラ』
の中でも二箇所に述べられている。

『(反対者いわく) 風と接触しても(風であるという) 直接知覚が存在しな
いから、可見的な証相は存在しない。』(*vāyusannikarṣe pratyakṣābhāvād
dr̥ṣṭam liṅgam na vidyate*, VS. II, 1, 15.) すなわち接触があるからと
て風があるとは言えない、の意。(宇井『印度哲学研究』Ⅲ、四八七頁)
シカ cf. VS. III, 2, 4f.)

『(反対者いわく) また共通に見られること(類比)の故に、無区別であ
る。』(*sāmānyato dr̥ṣṭāo cāviśeṣaḥ*, VS. II, 1, 16) 註釈『ウハヌカーラ』
は「結果である性質 (*guṇa*) があれば、原因である実体 (*dravya*) がある。
故に接触があるから風が存する」と解する。

『(反対者いわく) それ故に(風の存在することは) ヴェーダによつての
み知られるものである。(ヴェーダ以外の証拠によつては知られない。』
(VS. II, 1, 17)

また他の箇所でも同様にいう。

『(反対者いわく) 感官がヤジニヤダッタという人の身体と) 接触したと
き、(このアートマンは) ヤジニヤダッタであるという直接知覚が起らな
いから、(アートマンの存在を証明するための) 現に経験される証因は存
在しない。』(*Yajñadatta iti sannikarṣe pratyakṣābhāvād dr̥ṣṭam liṅgam
na vidyate*, VS. III, 2, 6.)

『また共通に見られるところ点からは無区別である。』(*sāmānyato dr̥ṣṭāo
cāviśeṣaḥ*, VS. III, 2, 7) すなわち欲求などが他のものについてと同様に
共通に認められるとしても、それが、八つの実体のほかにアートマンとい

う特別な別の実体の存在することを証することはできない。

『(反対者いわく)、それ故に(アトマンは)ヴェーダによってのみ知られる。』(VS. III, 2, 8. cf. II, 1, 17)

[14] ほぼこれに対応することを、ブラジャスタパーダもいう。

『さて推理は二種類である。すなわちかつて見られたもの(dīṣṭa)と共通に見られたもの(samanyato dīṣṭam)とである。そのうちで《かつて見られたもの》とは、すでに知られているもの(=証相を有するもの NK)と証明されるべきもの(sādya)とが絶対的に類に関して無区別である場合の推理である。例えば、(町の中で)牛に関して垂肉のみを認めたとて、他の場所(例えば森)においても、垂肉のみを認めたことにもとづいて「今見た獣は牛である」と理解することである。』

dīṣṭaとは直接の語義は「見られた」ということであるが、眼以外の他の感覚器官を以て知覚したものをも含めて、「知覚した」の総称である。したがって「pratyakṣaによって知覚された」という意味である。それは必ず「この山」とか「この牛」とかいう個別的なものでなければならぬ。

《共通に見られたもの》とは、すでに知られているものと証明されるべきもの(sādya)とが類に関して絶対に異っている場合に、証相の普遍(samānya)と推知されるべき属性とが共存していること(anuvṛtti = avinabhāva, NK)にもとづいて知る推論である。例えば、農民・商人・王臣の活動が結果をもたらすことを知覚した後で、階級や生活期の法を遵奉実行している人々も、現に経験される目的を目ざさない活動しているのではあるが、(天界などの)果報をもたらす、と推知することである。』(Prasastapāda: *Padārthadharmasāgraha* p. 205, l. 19-p. 206, l. 5.)

これは一般的な普遍概念のみを扱っている推理である。したがって前に挙げたものとは明らかに異なる。この推論を整理すると、次のようになる。

大前提。目的をめざして活動している人々は、利益(功德)を得る。
小前提。バラモン教の掟をまもっている人々は、目的をめざして活動し

ている人である。

結論。故に、バラモン教の掟をまもっている人々は、利益(功德)を得る。ところで、この大前提がすべての人々によって承認され得るものであるかどうかは不明である。世間には、むだ骨折りということがある。「バラモン教の掟をまもって修行している人々が必ず功德を得る」ということを、唯物論者たちは承認しないであろう。そうだとすると、右の推論式においては、中概念が一度も周延していないという誤謬に陥る。

[15] そうしてこれに対応することを、『勝宗十句義論』で述べているのである。

『比量とは、此に二種あり。一は同を見るが故の比、二は同を見ざるが故の比なり。

同を見るが故の比とは、謂く、相を見るが故に、相に待する所相を念に相属するが故に、我と意と合するが故に、見ざる所相の境において智の生ずることあり。これを同を見るが故の比と名づく。

同を見ざるが故の比とは、謂く、因と果と相属と一義和合と相違とを見るが故に、それに待するを念に相属するが故に、我と意と合するが故に、かれの畢竟して現見せざる境において所有の智が生ず、これを同を見ざるが故の比と名づく。』

これに似た表現としては、*dīṣṭasvalakṣaṇaviśayam, adīṣṭasvalakṣaṇaviśayam, Prabhākara, Bṛhātī* (Madras University S. S.), p. 97f.; *dīṣṭasvalakṣaṇasāmānyaviśayam, adīṣṭasvalakṣaṇasāmānyaviśayam, Vācaspatiṁśra, Saṁkhyatattvakaumudī ad Sāṅkhya-karīkā*, 5, Frauwallner: op. cit. S. 73.)

ところで右の『十句義論』の説は『ヴァイシェシカ・スートラ』にもとづいている。

『これはこれの結果である。原因である。これとの結合を有する。これと矛盾している。これに内属している』というのが、証相にもとづいて得

られる(知識)であらう』(asyedan karyam karanam samyogi virodhi samavāyī ceti laṅgikam. VS. IX, 2, 1.)

[16] また『十句義論』では推理についての別の説明を述べている。

『比量は、謂く所和合なる一つの義に和合せるものと相違との智を先と為し、彼等の相属を念ずることに待し、我と意と合するを因と為す。』

これも『ヴァイシェーシカ・スートラ』の説を受けているのである。

『結合を有するものと、内属を有するものと、一つの物に内属しているもの(cf. sūtra 10)と矛盾しているもの(cf. sūtra 11)とが原因である。』(san-yogi samavāyī ekārthasamavāyī virodhi ca, VS. III, 1, 9)

註釈『ウバスカラ』によると、「結合を有するもの」とは「身体は皮膚を有する。身体であるから。」という場合の理由概念である。

「虚空は量を有する。実体であるから。譬えば瓶などのごとし」という場合の理由となっているものは、内属を有するものである。また『(一つの物体に内属している二つのものについて見るに) 一つの結果は他の結果のあることを知らせる理由(証相)である。』(kāryam kāryāntarasya, VS. III, 1, 10) 例えば実体に対する結果としての色は、他の結果である触れられる性質の証相である『ウバスカラ』。すなわち、色のある物体を見れば、それは触れることのできるものだ、と推知し得る。『矛盾するもの、すなわち未だ存在しないものは、存在するもの証因となる。』(virodhy abhūtam bhūtasya, VS. III, 1, 11) プラシヤスタバーダはこのスートラを引用して、『たとえ証因が存在しなくても、単なる表象のみにもとづいた推論が成立し得るといふことが教えられている。』と解する。(Pṛbh. p. 112, l. 17) 例えば、すでに消滅してしまつて存在しない音声(dhvani)が、存在する特定の人を示す証因となる。』(NK) abhūtam varṣam bhūtasya vāyabhrasanyogasya liṅgam (Upaśkara ad VS. III, 1, 11) したがって『ヴァイシェーシカ・スートラ』(三・一・一二および一三)は『すでに存在したものは未だ存在しないもの証因である。』『すでに存在したものはすでに存在したものの証因であ

らう。』(『ウバスカラ』参照。)

[17] ところで宇井博士は『ヴァイシェーシカ・スートラ』の中に出て来る推理を次の六種に整理しておられる。

- 一、「これはこれの結果である。」原因から結果を知る推理。
- 二、「これはこの原因である。」結果から原因を知る推理。
- 三、「これはこれに対して結合を有するものである。」結合するものから結合されるものを推知する方法。
- 四、「これはこれに対し内属を有するものである。」内属(samavāya)するものから内属を有するもの(samavāyin)を知る推理。
- 五、「これはこれに対し同一物における内属を有するものである。」一つの实体に内属している二つの性質などの中で一方から他を推知するもの。
- 六、「これはこれに対して矛盾しているものである。」矛盾している二つのもの間でなされる推理。

ところで一は pūrvaṅvat、二と四は sesaṅvat、三と五は結果から結果を推知するのであるから samanyato dṛṣṭa に相当する。六は否定的要素の加わったものである。このように考えると、ヴァーツヤヤーナの述べた第一種の推理の説は、趣意的にはヴァイシェーシカと同じことになる。(詳しくは宇井『印哲研』I三〇六―三二二ページ参照。)

[18] 『プラシヤスタバーダの推理論』

[100] (p. 200) 証因にもとづく認識とは、証因を知覚することから正しく生ずる認識である。

[101] ところで証因とは次のものである。

- (1) 遍是宗法性 推理によって証明さるべきものと関係があり、
- (2) 同品定有性 寧ろしてそれ(=sādhyadharmā)と結合せるもの(=sapakṣa)の中に存するど一般に認められつて、寧ろして(3)異品遍無性)それ(=sādhyadharmā)が存在しない時には存在せざることのものを、――それが証因であり、推理を成立せしめるものである。

これとは異っていて、上述の三特性の中の一つあるいは二つを欠いているものは「矛盾せる理由」(viruddha 相異因)か、「不確定な理由」(viruddha 相違因)か、「不確定な理由」(asiddha 不成因)か、「疑わしい理由」(asamdigdha 猶予)かのいずれかであり、証因ならざるものであるとカーシャパは語った。

(この詩句の意は次のごとくである。——) 種々なる場所においても、種々なる時間においても、推理によって証明さるべき事柄の主体(= sadh-yadhamin)と共存して「遍是宗法性」、そうして推理によって証明さるべきものの特性と結合せる他の物(= spakasa)のすべて或いは一部分の中に存することが知られていて、「同品定有性」、そうして推理によって証明さるべきものと矛盾せるものすべての中に存在せず「異品遍無性」と正しい認識方法にもとづいて知られているところのもの、それが未だ知られざる事柄を推理によって証明する証因である。

[103] (p. 204) しかるに上述の三特性ある証因と、一つあるいは二つの特性が相違している (viparita) ものは、推知さるべき事柄を理解するための証因ではない。このことをスートラ作者は説いて「わく、——「一般に承認されざるものは非因である。また非有および猶予のものも非因である。」⁽¹⁴⁾」⁽¹¹⁾。

[104] (p. 205) ところで推理によって知る過程(仕方)は次の如くである。——煙のある所には必ず火があり、若しも火が存在しないならば、煙もまた存在しないということが先ず知られている。⁽¹⁵⁾ かくの如く(煙と火との) 共在関係を熟知せる人が、疑うことのできぬ煙を見たために、(煙と火との) 共在関係を想い起すと、その直後に「そこに火がある」という確定的認識が起る。⁽¹⁷⁾ かくの如くあらゆる場合に、時間的にも空間的にも、甲が乙と不離であるならば、甲は乙を証する証因である。⁽¹⁶⁾

「反対者いわく——」もしも証因たる特性は空間的時間的に不離であることをとすると、しからば『ヴァイシェーシカ・スートラ』の

中に「これこれの結果である。原因である、これとの合を有する、これと矛盾する、これを内属せしめている」ということが証相によって知られる認識である⁽¹⁹⁾という規定と矛盾するではないか?)

「答えていわく——」教典『ヴァイシェーシカ・スートラ』の中に karyā などの文字を挙げているのは、証因の実例を示すために為したのであって、(証因はこれだけであると)⁽²⁰⁾ 制限を為すために為したのでない。どうしてそのことが知られるのか? 何となれば証因の実例は(= スートラのうちに) それだけと限られていることの範囲から逸脱していることが認められるから(= スートラに数え上げられた例証に対する違例が認められるから)、例えばオームという音声を唱えているアドヴァリユ祭官は、姿が隠れていて見えないホートリ祭官の存在を証する証因である。また月の出は、潮の満ちることと白睡蓮の開花とを証する証因である。また秋に水の澄むことは、アガステイヤ星の出現を証する証因である。このようにその一切(の証相)は“asyadam” (VS. IX, 2, 1) ほどいふように(共在の) 関係のみを示すスートラの文句によって確定してゐる。⁽²¹⁾

さて推理は二種相である。すなわち「a」かつて見られたもの (drista) と「b」共通に見られたもの (samānyato drista) とである。

その中で「a」かつて見られたものとは、すでに知られているもの(= 証因を有するもの)と所立 (sādhyā) とが絶対的に類して無区別である場合の推理である。例えば(町の中で) 牛に関して垂肉のみを認めた後で、他の場所(例えば森)においても垂肉のみを認めたことにもとづいて「今見た獣は牛である」と理解することである。

「b」(p. 206) 共通に見られたものとは、すでに知られているものと証明さるべきもの(所立 sadhya) とが類に関して絶対に異なっている場合に、証相の普遍と推知さるべき属性の普遍とが共存していることにもとづいて知る推理である。例えば農民、商人、王臣の活動が結果をもたらすことを知覚した後で、階級や生活期の法を遵奉実行している人々も、現に経

あろう。そのことは一般に周知のことのごとくであるというので、*yah* という関係代名詞をつかうのである。

(p. 26, l. 12)

例えば「月や星は運動をなすものである。何となれば月や星は他の場所に到達するから。」例えばチャイトラ(という人)のごとし。特質を述べるだけでも、或るものをそれとして示すことができる。しかし実例および反例(異喩)を提示することによってますますはっきり示すことができるので、実例を教えるのである。その場合、「月や星は運動を有するものである」というときには、〈月や星が運動を有するものである〉ということが、推論の主題である。それと同種類のもの、すなわち運動を有するチャイトラなどのうちに〈他の場所に到達すること〉という(普遍)が存在する。

それと同種類であって、運動を有しないヴィンディヤ山などからは排除されている。それ故に、(主題と証因との関係は)確定している。何となれば、運動を有するものと常に結合しているから。(p. 26, l. 11) それ故に、分離の関係によって、このように結合している(証因)が他の結合関係の基底を推知させるのである。例えば、殺されるべきものと殺す者とがそれぞれ結果であり原因であることなどを、推知させるようなものである。

(p. 26, l. 19)

「問うていやく、——」なるほど、互いに矛盾することの無い諸事物については、常に結合関係があるから〈他の場所に到達すること〉などが、推知されるべきものを推知せしめることになるのであろう。しかし〈殺される者と殺す者〉などについては結合関係が存在しないのに、どうしてこのように〈推知されるべきものと推知せしめるもの〉の関係が言われ得るのであるか？

(p. 26, l. 21)

答えていやく、——その場合にもまた恒久的な結合関係があるから、難点は存在しない。けだし、他のものに関してもまた〈到達〉を特質とする

結合関係が趣意上述べられているのではない。何となれば、もしそうだとすると、〈共通に見られたこと〉(samanyatodṛṣṭam)が存在しないということになってしまふから。すなわち、月や星などにおいてのみ、〈他の場所に到達すること〉のもっている〈到達〉を特質とする結合関係のあることが、直接知覚によって認識されるのである。もしも推知せしめる証因(例えば他の場所への到達)が知覚されないならば、なにものでも、いかなることをも推知させることになってしまふであらう。実にいかなるものでも、いかなるものとも結合していないということは有り得ない。何となれば、虚空などはあらゆるもののうちに存在するのであるから。

(p. 26, l. 25)

それ故に、推理の領域に関しては、(推知されるものと証因との)結合関係が、推知されるものや推知させるものという観念を生起させる原因にはかならない。それ故に〈殺す者〉と〈殺される者〉との両者についても、いずれか一方のものの存在することを見るときに、他方のものの存在しないことが推知される。それ故に、推理にはかならない。適切な場所に或る者(甲)が存在しないことを見ることもとづいて、その者(甲)が他の場所に居ることが推知される。例えば、殺す者を見ることによって、殺される者のいないことが推知される。生きているチャイトラが家の中にいないのを見る場合に、かれが外にいるということが推知されるのである。』

[20] [Tarkabhāṣā]における推理論

『推理(anumāna)とは証因(ṅga)によって熟考(paramarśa)することである。推理とは、実にそれによって「或る物が」推知されることその「手段」である。そうして証因による熟考によって「或る事が」推知される。それ故に推理とは証因による熟考である。そうしてその「証因とは、例えば」煙などの認識である。何となれば、それは推理の結果(「火ありとの認識」)に対しては手段たるものであるから。火などの認識が推理の結果である。煙などの認識は、その「火ありとの認識のための」手段で

ある。』(Tarkabh. p. 7, ll. 16-18)

(p. 7, l. 26)

『いかなる場合でもマイトリー (Maitrī) の子である場合には必ず黒いという性質もまた存することを繰り返し経験することゝが一般に知られるが、しかし「マイトリーの子であること」と「色の黒いこと」との間には本質上の関係は存在しない。偶然的な関係があるのみである。何となれば、「野菜などの食物を消化すること」という付加的条件が存在しているからである。即ち「色の黒いこと」に関しては、「マイトリーの子であること」と「原因ではなくて、野菜などの食物の一種の消化のみが原因である。そうしてその原因たるものが制限条件 (upādhi) といわれる。しかるに煙と火との関係に関しては、いかなる制限条件 (upādhi) も存在しない。もしも条件が存在するというならば、その制限条件は、「一」結合し得るものであるのか、「二」或いは結合し得ないものであるのか。「両方の場合とも不合理である。」何となれば、「一」結合し得ないもの (avyogā) ならば、存在すると考えることはできないからである。また「二」結合し得るもの (yogā) であるならば、知覚されないからである。条件が存在する場合には必ず知覚される。例えば、火と煙が結合している場合には、湿った薪との結合が存する。また、人を害することが「不法行為たる性質と結合していること」に関しては「聖典に禁じられていること」が「制限条件である。そうして、「マイトリーの息子たること」と「色の黒いということ」と結合している場合には、野菜などの食物の特殊な消化が条件である。しかるに今この場合、煙は必ず火と共に存することに関してはいかなる制限条件も存在しない。もしも存在するならば、それを見られるであろうから「今は存在しないから見られない。」それ故に、「その存在を」認めることがないから「制限条件は」存在しない。制限条件の存在しないことは、推理的思考 (tarka) とともに「(5)」見られないこと (anupalambha) を伴った直接知覚のみによって決定される。また制限条件が存在しないという

知覚によって生ぜられた習慣「条件がないときには見られない、という経験」を伴いまた、繰返し見ることによって生ぜられた習慣「存在するときは必ず見えるという経験」を伴った「両者の」共存を知覚する「一方が有れば必ず他方があると理解する」直接知覚のみによって煙と火との周延関係が決定される。それ故に煙と火との結合関係は、本質的なものにほかならず、偶然的なものではない。そうしてその本質的な結合関係 (sambandha) が周延関係 (vyapti) である。

(p. 8, l. 13)

それ故に、この方法によって煙と火との周延関係が認識されている場合に、カマドにおける煙の認識が先ず第一である。山等、主張命題の主語 (pakṣa) において煙があるという認識が「起るのが」第二である。それから以前に認識された煙と火との周延関係を想い起して、即ち、「煙のある所に火あり、」と考えて、よって、この山において煙のあることを注視する。「この山に、火によって周延されている煙が存する」と考察する。この煙の認識が第三である。そうしてこの第三の認識は必然的に認められるべきである。もしもこの第三の認識が存しないならば、「煙のある所に火あり」という認識のみがあることになろう。しかるにこの場合どうして火が有るということになるか? それ故に「この場合にもまた煙が存在する」という認識が必要とされねばならない。これが即ち、証因 (linga) に関する熟慮であり、また推理の結果 (anumiti) に対して手段たるが故に推理 (anumāna) である。それ故に「この山に火あり」という推理の結果の認識が起る。

そうしてその推理は二種である。即ち「自分のためのもの」(svārtha) と「他人のためのもの」(parārtha) とである。』(Tarkabh. p. 8, ll. 1-9, l. 5)

(1) parināti-bheda, Tarkabh. p. 8, l. 6. bheda = viśeṣa.

(2) prayojaka, おしすすめるものとしての原因。

(3) 火の煙に対する関係においては、|| 火ある所に煙あり || というとき

にも適用され得るから、適用範囲があまりにも広すぎることになる。何となれば「今自分が見ているものは、柱であるか、人間であるか」という疑惑の起った直後に、「今自分が見ているものは、手などを持っているが、手などを持っているということは人間なること」という類によって周延されている」という熟考が起った場合に、「このものは実に人間にほかならない」という直接知覚が起るからである。そうして「この場合には単に推理の結果が起るにすぎない」と言ってはならない。何となれば「われは人間を直接に知覚するのである」という追確認 (anuvyavasāya) は（推理と）矛盾するものであるから。』(だから pratyakṣa が起るのであって推理が起るのではない。)

(p. 34, l. 18)

『答えていわく——そういってはならない。何となれば、推理の知識は論ぜられる主題であること (pakṣata) をともなった熟考から生ずるものであると、いうことが、こゝで言おうとされているのであるから。論ぜられる主題であること (pakṣata) というのは、証明しようという意欲なくして、しかも (証明確定されていることのないこと) (siddhyabhāva) である。

証明されるべきことがすでに確定は認されていることは、推知を妨げるものである。たとえ或ることがすでに確定は認されているとしても、「われはそれを推論しよう」という意欲があるときには、推知の結果の起ることに実際に経験されるから、証明しようとする意欲は事柄を促進するものである。それ故に、促進するものでないという限定をもっていて（火を止める）珠玉がないことが燃焼の原因となるようにそれと同様に、証明しようという意欲のない「確定は認されていないこと」もまた推理の結果を引き起す原因となるのである。』(T. D. 44)

右に述べたような推理の説は大体において〈自分のための推論〉のうちに含まれるのである。

以上の所論の内容を整理すると、ほぼ次のようになる。

「i」 甲という原因と乙という結果とのあいだの因果関係を承認した上での推論

A、異時

(1) 原因から結果を推知する。

例、「雲が増大するから、雨が降るであろう。」(ヴァーツヤヤナ第一種の解釈の第二種)

(2) 結果から原因を推知する。

例、「河水が増大して急速に流れているから、上流には雨が降ったにちがいない。」Vatsyāyana 第一種の解釈のうちの śeṣavat)

B、ほぼ同時の二つの現象のあいだに因果関係を見出し、結果から原因を推知する。

例、「あそこに、煙が見えるから、火がある。」時間的にも、厳密には、火が前にあり、煙が後にあるのであるが、日常生活においては、ほぼ同時として理解されている。(Vatsyāyana 第二の解釈のうすび pūravat に関する説第一種) 『中論』青目積では、これを単に比知 (anumāna) と呼んでいることもあるが、また「如本」(pūravat) と呼んでいることもある。

煙と火との結合関係 (sambandha) は、直接知覚 (pratyakṣa) にもとづいて「あの山に火あり」ということを推知するのである、とシャバラスワミンは解する。ヴィンディヤヴァーシンは、これを、「特殊者の知覚にもとづく」(visesatah) と解する。「この山に煙がある」というのは、特殊者についての知覚である。

「ii」 一部分から全体を推知する。

例、「釜で飯を炊いたときに、一粒がもはや炊けているのを知れば、残りの米粒も全部炊けていると推知する。」

これを『中論』青目積では、如残 (śeṣavat) と呼んでいる。

この種の推論は、原本的なものであると、シャバラスワミンは考えていた。前掲のごとく

『推論とは、結合関係をすでに知っている人が、一部分を知覚したことに
もとづいて、未だ接触していない（未知の）他の一部分である事物を認識
することである』

というから、一部分を知って、全体（または他の一部）を知ることというの
であると解していたわけである。

〔iii〕 一般的命題を、特殊な事例に適用する。

例、「太陽は場所を変えるものであるから、運動するものである。」

〔co〕 Vatsyayana 第一種の解釈の第三種、〔o〕 Mahabhasya の所説、

『方便心論』でいう「同比」、『中論』青目釈では「共見」と呼んでいる。

これを五つの文章から成る論式にあてはめると、次のように表現される。

〔主張命題〕 太陽は運動する。

〔理由命題〕 （太陽は）場所を変えるが故に。

〔実例命題〕 例えば、人がそうである。

〔適用命題〕 人が場所を変えるように、太陽も同様である。

〔結論〕 故に、太陽は運動する。

太陽の進行ということは、感官によっては知覚されない。それは感官的知
覚を超えたものであるから、どこまでも推論によって知られるのである。

この場合、「場所を変えるものは、運動するものである」という大前提を
予想しているのである。地動説を自明の理として受けとっている現代人にと
っては、誤った結論と思われるかもしれないが、「人間の肉眼で見える範囲
では」と範囲を限定すれば、この推論も誤ってはいないであろう。

シャバラスワミンは、この種の推論は、二つの事項の結合関係 (sambha
ndha) が一般的 (samyaktva) 知られている場合に、成立するものであ
ると解している。すなわち「場所を変えるものは、運動している」というの
は、「場所を変えるもの」と「運動するもの」という二つの普遍概念のあい
だの結合関係にもとづく大前提を予想しているのである。「この山は、……」
という特殊な場合を問題としているのではない。だからこそ「共通に見られ

たものにもとづく推論 (samyakto dīṣṭam) と呼ばれるのである、とヴィ
ンディヤワサなどは解していた。

〔iv〕 残余法 (消去法)

例、「音声は、実体でもなく、運動でもないから、性質である。」

この場合には

〔時間・空間のうちに〕 存在するものは、実体であるか、性質であるか、
運動であるか、いずれかでなければならぬ」

という大前提を予想している。しかしこの大前提を仏教徒などは承認しな
いであろうから、仏教徒にとっては説得力をもたない。

〔v〕 反対論者の承認しない大前提を立てている場合。

「われわれを内省すると、欲求という性質があるのを知る。

性質は実体に内属している。

故に、欲求という性質の内属している実体 (アートマン) がある」

(Vatsyayana 第二の解釈における samanyato dīṣṭam)

ところで

「性質は実体に内属している」

という大前提をヴァイシーシカ学派 (——さらにニヤヤ学派も——) 承
認しているけれども、仏教徒はこれを承認しない。だから、かれらのあいだ
だけの論証なのである。

『中論』青目釈に出ている立論、すなわち、

『苦・楽・憎・愛、知覚などもまた、まさに所依あるべし。人民を見ては、
必ず王に依ることを知るがごとし』

というのも、さらに『百論疏』における議論も同趣旨である。そうして同様
に批判されるべきである。

〔vi〕 再認

今会っている人は、先年会ったことのある人だな、と再認識することであ
る。インド一般にはこれを再認識 (pratyabhinā) と呼んでいるが、『方便心

論』ではこれを「前比」(pūrvavat)と呼んでいる。

〔vi〕 帰納法

海水をあちこちで嘗めてみて、

「海水というものは、塩からいものだな」

と知ることが、一種の帰納法である。個別的事例から、一般の原則を知ることである。これを『方便心論』では「後比」(śeṣavat)と呼んでいる。

古い論理家たちの提出したこれらの事例はそれぞれ意義をもっているが、論理的な正確性という点でははっきりしない。古代インドの論証法は、形式論理的には A A A (Barbara) の形式に相当するものが圧倒的に多いが、その場合には、論式が論理的に確実なものであるためには、小概念と中概念とが周延していなければならぬ。またもし I A A の型式の推論であるならば、少なくとも中概念が周延していなければならぬ。この点をはっきりさせたのが、〈因の三相〉の説である。

〔三支作法の記号化〕

三支作法は

〔主張命題〕 SCP SはPである。

〔理由命題〕 SCM 何となればSはMである。

〔実例命題〕 MCP MはPである。

と表現される。

また「すべてものについで」という全称の記号を (Vx)、「ならば」を矢印→で表示すると、

「すべてのものについで、それがSならば、それはPである」という命題は、

$(Vx)[(x \in S) \rightarrow (x \in P)]$

と表現される。これを用いて、三支作法を表示すると、

〔主張命題〕 $(Vx)[(x \in S) \rightarrow (x \in P)]$

〔理由命題〕 $(Vx)[(x \in S) \rightarrow (x \in M)]$

〔実例命題〕 $(Vx)[(x \in M) \rightarrow (x \in P)]$
となる。(末木『合理主義』四九ページ以下)

anumānābhāsa 誤った推理

『誤った推理とは、誤った理由にもとづいて起る認識である。誤った理由
は実に多種類あるということを手でに説いた。それ故に、推知されるべき対
象について、事情を正しく知らない人に起る認識が、誤った推論である。』
(Nyāyapravāsaka, p. 375)

anumāna-viruddha 推論と矛盾している主張命題。比量相違。誤った主張
命題(似宗)の一つ。

『推論と矛盾している主張命題というのは、例えば、「瓶は常住(永遠不
変)なものである」と主張する場合である。』(Nyāyapravāsaka, p. 365)
因明ではこれを「比量相違」と呼んでいる。これは人々が一致して認める
推理の結論と矛盾する主張命題である。「瓶はつくり出されたものである」
「つくり出されたものは無常である」という二つの命題から「瓶は無常なる
ものである」という結論が出て来るが、それと矛盾するというのである。

この誤謬の他の事例としては、
「空界は密度濃厚である」と
言う。

anumeya (1) 推知されるべきもの。(PDhS. 邦訳、二六一ページ)

(2) 推理を適用される主体(anumeya = dharmin)。(PDhS. 邦訳、二六
一ページ以下)

(3) 推理によって知られる対象。推理を受ける対象。主張命題の主語。
小概念。(Nyāyabindu II, 8) (NBf. p. 19, l. 9.) ただし『証明されるべきもの』(sādhyā) が理解されおわったときには、推理によって知られる対象は、
(基底とそれの属性との) 集合体(samudāya) である。(NBf. p. 20, ll. 16
-17)

〔説明〕

推論によって知らるべきもの (anumeya) が何であるかということに関して、ヴァーチャスパティ・ミシュラは、ディグナーガの所論を紹介して、それを排斥している。

『この点に関してディグナーガは、(1)煙に基づいて火という他の性質 (dharmanāra) を推知するのであるという見解と(2)火と場所との結合関係 (sambandha) を推知するのであるという見解とを排斥して、火によって制限されている場所を推知するのである、という見解を確立した。それ故に、かれはいわく、

「(火という) 他の性質が、証因 (理由) が確定していることに基づいて推知されるべきものである。」と或る人々は考える。

また性質 (dharma) (P、火) と性質の主体 (dharmin) (S、山) とはすでに知られているから、その両者は推知されるべきものではない。火そのものも推知されるべきものではなく、また山そのものも推知されるべきものではない。そうではなくて、(両者の) 結合関係が推知されるべきものである、と或る人々は考える。

もしも証因 (M、煙) がすでに性質 (P、火) のうちに存することがすでに万人に認められているならば、それとは異なる他のいかなるものが、その証因によって推知されるのであろうか。(MとPとの周延関係がすでに知られているならば、当然Pはすでに知られていなければならない。)

あるいはまた、もしも性質の主体 (例えばかまど) のうちにその証因の存することが一般に承認されているというならば、何故にそれ自体 (かまど) が推知されるべきものとならないのであるか?

結合関係のうちにもまた両者「推知せしめるもの (gamaka) と推知されるもの (ganyā)」は存在しない。何か或る他のものを有するものに関して、属格 (sasti, genitive) を用いいると伝えられているのであろう。「だから、推論の目的が結合関係を知ることであるならば、論式の最初の主張命題は「山に火あり」(parvate 'gnir asti) とはならないで、「山にとって

火あり」(parvatasyāgnir asti) となるであろう。」

結合関係はその叙述の中に含めて言及しているのであるから、結合関係は(話者が) 特に言及すべきことではない。そうして、この結合関係は次に証因を伴っているのではない。⁽²⁾

「ヴァーチャスパティ・ミシュラの説明。」何となれば、証因は結合関係に属する性質として知られるのではない。そうではなくて、場所に伴っているものとして知られたのである。

証因が性質 (P、火) と必ず常に共存することは他の場合にもまた見られる。

他の場合にも、すべて共存することが一般に承認されているので、そのことが、性質の主体 (S、山) が証因と結合しているものである、ということを知らしめるであろう。⁽³⁾』(NVT: ad I, 1, 5, p. 179, 4, 24- p. 180, 1, 10)

推論の目的 推論の目的が、論題とされている事物の性質 (dharma) または結合関係 (sambandha) を知ることであると解する人の立場は実念論 (Bygristrealismus) の立場に近い。ところが、ディグナーガが推論の目的は火に制限されている場所を推知するのだ、と主張したことは、実念論の立場を否認して唯名論的立場に立っているからだ、と解することができるであろう。そうして、この点では空観に近いと見るべきであろう。

推論のための手段について、ウッディョータカラは次のような説を引用している。

『しかるに、他の人々はいわく、——他のものと不可分離に結合しているものを経験することが、それ(不可分離に結合していること)を知っている人にとって、推論のための手段なのである、と。その意味は、次のことである。——甲という物が乙という物なしには存在し得ないならば、甲は不可分離に結合しているのである。』(NV, p. 54, 1, 1f.)

右の言がディグナーガのものであるということは明言されていないが、前

に關しても適用されるのである。

『「ニヤーヤ学派いわく、——」また種々なる種類の知識 (jñāna 直接知覚・推理・信頼されるべき人のことば・記憶)* が存在するか存在しないかということは、「人が」自ら内面的反省によって意識しているから、「反対者の議論は誤っている。』」(NS. V a31. 五・一・三二)

* 『Vātsyāyana により補へ。』

anupalambha nicht wahrgenommen werden (NS. V a29) の語は

anupalabdhi と同義なのである。

anupasanhari anāikāntikah 結論を出さぬ不定なる理由。(Tarkas. 53)

→ savyabhicāra

anusandhāna 適用。合。つまり小前提に当る。(PDJS. 邦訳二五九・二六

七ページ)

『[18] 適用 (合 anusandhāna) とは、実例 (喩 = dīṣṭānta) の中に推知されるべき主題の普遍 (sāmānya) とともに共存することの経験とされてゐる。〈証因の普遍 (sāmānya)〉が、推知されるべき主題 (= sādhya-dharmin) 中にも存在することを示すことである。すなわち、推知されるべき主題の属性 (dharma) たるのみのもとして、述べられた証因の普遍 (sāmānya) は (証因 liṅga が証明されるべきもの sādhya を教示する) 能力 (すなわち anavayavyatireka) なく pakṣadharmatā が知覚されていなくものであるが、実例 (喩) の中に〈証明されるべきもの〉(sādhya) の属性の普遍 (sāmānya) と共に存在することが経験とされている。それを論証の主題と結びつける言句が適用 (合 anusandhāna 小前提) である。例えば、「風はかくの如く運動を有する」と言うやうなものである。また、(vaidharmyānusandhāna) としては、論証の主題が存在せむるときには、証因 (liṅga) もまた存在せざる事実を認識した後で、「そうして風はかくの如く運動の無いものではない」と言うやうなものである。』(PDJS. p. 246)

(一) sadbhāvopadarśana (NK)

(2) 以上で因の三相を示す。

anupatīṣṭama 不生起という誤った非難。— der falsche Einwand des entprechenden Nichtentstehens.

「定義」『主張命題の主語の「生ずるよりも以前には」(そのための)原因 (kāraṇa) が存在しないから、不生起という誤った非難がある。』(NS. Va 12. 五・一・一一)

『[主張] 』とは (śabda) は無常である。

『理由』 (発声しようとする) 意志活動の直後に現れるものであるから (pratyakṣanantaryakalvāḥ)。

『実例』 瓶がそうである。』

と主張者が立論したときに、反対者が次のように言う、——

「音声の生ずるよりも以前においては、ことは (音声 śabda) は未だ生じていないのであるから、〈意志活動の直後に現れるものであること〉は〈無常性〉を証する理由 (kāraṇa) とはならない。それ〔無常性を証する理由〕が存在しないのであるから、〔ことは〕常住であるということになる。ところで常住なるものは生起することが無い。〔常住なるものは〕生起することがないということによって反対するのが、〈不生起という誤った非難〉である。』(Vātsyāyana)

『ニヤーヤ学派の答え——』そのようなことわりであるから (= この「ことは」が生じたものであり、生ずるよりも以前には存在しなかったのであるから)、「生じたものである」[ことば] にとって「前掲の」理由が可能であるから、したがって「前掲の」理由を否定することは正しくない。(NS. V a13. 五・一・一二)

ここには、「ことは」(名辞、概念) は無常なもの (慣習的約束によって作られたもの) である。解するニヤーヤ学派や、ヴァイシシュニカ学派などの主張と、永遠 (常住) のものであると解するミーマンサー学派や文法学派などの対立が露呈している。これは西洋哲学における唯名論 (nominalism) と

実論論 (realism) との対立に対応するものもあり、現代に至っても未だ解決されていない。したがって、この議論が正しくても、簡単には断定できない。

anvacana 繰り返すこと。— purposive restatement; Wiederholung. (NS. II a63)

anuvāda [一] 復説。— reiteration; sich wiederholen. (NS. II a58)

[二] 復説。 (NS. V b14) Ruben の註を語やことばの註が用いられる。° anuvāde tv apunaruktam, śabdābhāsād arthavisesopapatteh.

(Vātsyāyana)

anuvyavasāya 付随的意識。 (T. D. 63.) after-knowledge (ChG. Part III, p. 28)

anuyoga 繋ぎ合わせ。

atha-anuyogaḥ. anuyogo nama sa yat tadvidyānām tadvidyair eva sārddham tantrē tantraikadeśe vā prāśnāḥ prāśnaikadeśo vā jñānavijñānavacanaprativacanaparikṣārtham ādiśyate, athavā nityaḥ puruṣa iti pratijñāte yat paraḥ ko hetur ity āha so 'nuyogaḥ. (Car.)

anuyogin→pratiyogin

anuyojya 繋ぎ合わせる。

atha-anuyojyam. anuyojyam nāma yad vākyaṃ vākyaśeṣayuktam, tad anuyojyam ity ucyate, sāmānyavāhriṣṭv artho'su vā viśeṣaḥ— haṅārtham tad vākyaṃ anuyojyam, yathā saṁśodhanasādhyo 'yam vyādhir ity ukte kin vamanasādhyo 'yam kin virecanasādhyo ity anuyujyate. (Car. 29)

anvaya [一] 証因が主張命題の述語と共存すること。証因が常に証明すべき概念と共有すること。「MがPである」というものにMとPとの共存関係。 (NBT ad III, 1; 7) (NBT. p. 20, l. 6) (NBT. p. 19, l. 4) (PDMS. 邦訳「二六九—シ） concomitance = modus ponens. (Steinbatsky: *Buddhist*

Logic, vol. I, p. 553) 共存関係。証因が常に証明されるべき概念と共有すること。同品定有性。 M存在であること。 (NBT. p. 41, l. 3; p. 43, l. 10). Konkomitanz. (Hultsch: T. D. 63.)

[二] 肯定的論議。 (NBT. p. 51, l. 1.) 肯定的論法。

anvaya-vyāpti 肯定のたがいの周延関係。

『肯定のたがいの周延関係 (anvayavyāpti, Durchdringung durch Konkomitanz) なた hetu ṅ sādhyā ṅ 周延関係 (Konkomitanz) である。』 (T. D. p. 40)

anvayavyatireka [一] NITT (ed. Benares), p. 139, l. 12.—the method of agreement and difference (*Buddhist Logic*, II, p. 53, 280); an invariable connection (*Buddhist Logic*, II, p. 23)

[二] = dhāvābhāva (*Nyāyabhinā* III, 109, the necessary presence and the necessary absence, *Buddhist Logic*, II, p. 216)

anvayavyatirekin 肯定的且つ否定的な関係を表わす。° positive and negative mark, that which pervades both positively and negatively (*Tarḥas* 58, Bodas, p. 281); le positif et négatif [moyen terme], celui qui possède une loi de Concomitance (susceptible de se formuler tour à tour sous une forme affirmative ou négative [tit. par connection ou par exclusion]). (Foucher, p. 132)

『肯定的且つ否定的な証因 (anvayavyatirekin) なた、肯定的関係と否定的関係とによる。 (主張命題の述語による) 周延を有する証因である。例えば、火が証明されるべきものである場合に、煙を有するものであることが、すなわち、煙の有する所には必ず火がある、例えばカヤドの如し』というものが肯定的な周延関係である。 (同品定有性)

これに対して「火の存在しない所には煙もまた存在しない。例えば湖の如し』というものが否定的な周延関係である。 (異品遍無性) (*Tarḥas*, 48) 『この場合、山が火を有することが宗 (所立) であり、煙を有するものが

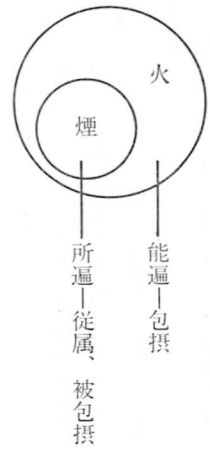
理由(能立)である。そうしてこの場合の理由は肯定的否定的である。(肯定と否定と両方を含む)。何となれば、「その理由は」肯定的方法と否定的方法とによって周延関係を有するのであるから。すなわち、「どこであろうとも、煙を有することの存する所には、火を有することがある。あたかもカマドにおけるが如し。」というのが肯定的な周延関係である。何となれば、カマドにおいては煙と火とが連関して実在しているからである。同様に「火の存在せざる所には、煙もまた存在せず。例えば湖におけるが如し。」というこの議論は、否定的な周延関係である。何となれば、湖においては、煙と火とについて、分離(yatireka)の関係が存在することを経験するが故に。

しかるに否定的な周延関係には次の次第が存する。すなわち、肯定的な周延関係における〈周延されるもの〉(所遍、例えば煙)の無いことが、この場合には〈周延するもの〉(能遍)となり、そして、「肯定的な周延関係における」〈周延するもの〉(能遍、例えば火)の無いことが、この場合には〈周延されるもの〉(所遍)となるのである。(以上 *Tarkabh.* p. 9, l. 15f.) それ故にいわく、

実に二つの事物について、所遍たり、能遍たる関係が如何に考えられようとも、それと矛盾せるものは、所遍および能遍の無について理解される。肯定的論法においては、所遍が能立であり、能遍が所立であると言われる。他方では、所遍は所立の無であり、能遍は能立の無である。

〔周延関係を説く場合には〕所遍を言い表わす言葉が先で、能遍を言い表わす語がそれよりも後である。このように考察されて「始めて」周延関係が真に明らかとなる。』(Slokavārtika, Anumāna-paricheḍa 121) この場合、yatireka は「否定」というより「離れてゐること」といった方がよい。「離れていること」というのが原義である。

因明の表現によると、anvaya = (合)、yatireka = (離) である。anvaya 合作法のときの喩体。先因後宗。



yatirekin 離作法のときの喩体。先宗後因。(前者の換質換位にあたる) 『それ故に、このように、〈煙を有すること〉⁽¹⁾ という理由概念に関して、肯定的論法および否定的論法による周延関係が存在する。しかるに、論証の文章においては、単に肯定的論法のみが示されている場合、——その場合には、肯定的論法一つのみによっても目的が達せられるから、またその両者の中で、肯定的論法の方が直截簡明であるから示されているのである。〔複雑な論法は示す必要がないからである。〕何となれば簡単な方法によって論証される意義を複雑な方法によって証明することは不適當であるからである。また〔否定的論法を説かないのは〕その否定的周延関係が存在しないからではないのである。それ故に、こういうわけであるから、「煙を有すること」という理由概念は肯定的かつ否定的なものである。他の証因、即ち無常性などの所立において〈所作性〉などの理由概念もまた同様に、肯定的かつ否定的であると見なさねばならない。例えば、「ことは無常である。所作性なるが故に、例えば瓶がそうである。⁽²⁾ 所作性のある所には無常性あり、無常性のなき所には所作性は存せず。例えば虚空におけるがごとく。』(Tarkabh. p. 9, l. 28f.)

(1) かの山に煙ありというのは、新因明では相符極成の説である。なぜなら誰にでも解っているから。新因明では無過のものだけ出そうとする。よって経験的事実に関する論証は発達しなかった。

(2) ghativat とする方がよい。合作法のときは anī を補う要がある。離作法のときは必要がない。一つだけ言えばよ。

のは、別のものではなから。(VS. IX, 2, 4) → p. 83.

[iv] 正しい理由句。(同上)

『[出] 理由 (apadesā) とは証因を述べていること (linga-vacana) である。所立と同種類のあらゆるものの中に推知されるべきもの (＝所立) と共にしていると一般に承認されていて、そうして所立と矛盾せるあらゆるものの中に存在せざるもの (＝それが証因であると説かれてゐる。それを述べている言句が理由である。例えば(上)述の「風は実体である」という主張に対して)「運動を有するが故に」また「性質を有するが故に」と言つて(理由を説明することである。)そうしてこのように、その証因は推知されるべき事柄 (＝所立) のうちに存する。「性質を有すること」はそれと同種類のもの (＝sapakṣa 同品、すなわち(2)は実体(1)のすなはち(1)の中に存在し、「運動を有すること」はその同品の一部分(2)すなわち murtadavya) に存する。この両方の証因は、ともに実体ならざるものの中には存在しない。それ故にその証因の存在することを述べている言句が理由である。このことが確定してゐる。』(PDhS. p. 236. 邦訳、二六〇ページ)

(1) NK により補ふ。

(2) asarva = sapakṣaikaḍeśa (NK. p. 238, l. 5)

(3) VS. IX, 2, 1.

apakarṣa 属性を否認する事。— die entsprechende Absprechung [von Attributen] (NS. V a4)

『或る、属性の無きことが実例のうちに成り立っているからこの種のべ論証されるべきものにおいても、その「属性の無きこと」を主張するのが、属性を否認すること」といふ誤った非難である。

例えば、上の例について反対者がいふ、

「[主張] 実に、土塊は活動を有し、非遍在であるということが経験上知られている。願うらくは、アトマンもまた活動を有するが、非遍在であるれかし。或いはもしも、それと逆であるならば、

「何故そうなっているのか」区別が説かれねばならぬ。』(Vatsyayana) すなわちアトマンから遍在性という属性を除き去つて非難する議論である。

apadīṣṭa 提出すること。— angeführt wird. (NS. I b7)

aparisaṅkhyāna (記憶の対象が)完全に把持され得なること。nicht vollständig erfasst werden. (NS. III a14+1)

apārthaka [1] 意義内容の欠けてゐる議論。dss Unsinnige.

『諸の語句が前後の連絡関係が無いことによつて意義内容の統一が無い立言が、意義内容の欠けてゐる議論である。』(NS. V b10. 五・二一・一〇) 『例えば、「十の柘榴、六つの菓子」とか、「水瓶、羊皮、肉塊」とか、あるいは「鹿皮、これは、少女の、飲み水、彼女の、父、年老いた」といふやうな「ことばを並べただけのものである。』(Vatsyayana)

論式における欠陥 (vākyadoṣa) の一。

attha-apārthakam. apārthakan nāma yad arthavac ca parasparenā-samyujyanartham yathā takracakravāṇṣavajraṇṣākarā itī. (Car. 33)

apasiddhānta 定説を離れること。敗北の場合の一種。ein Unlehrsatz.

『定説を離れること』とは、「立論者が自派の」定説を承認しておきながら、いかなる制限をも設けることなく議論をすすけることである。』

[NS. V b23. 五・二一・一三] → p. 213.

apavarga (NS. I a2) = sarva-viprayoga = sarvoparama. 解脱—liberation; die Erlösung (NS. Ia 2; 22) (NS. III b67)

『解脱 (apavarga) とは、それ (苦しみ) からの絶対的な離脱 (vimokṣa) である。』(NS. I a22. 一・一・一一一)

『この解脱は静まつてゐる。解脱は一切の束縛からの解脱であり、一切の「活動の」消滅である。苦しく恐ろしい多くの罪過は滅びてしまふ。それでは、賢者は、一切の苦しみを断ち、一切の苦しみの意識の無い解脱を、

どうしても喜ばないであろうか。譬えば、蜂蜜と毒とが混じている食物を撰取してはならないように、苦しみの付随している快感を受けてはならない。』(Vātsyāyana ad NS. I. 1, 2, p. 13)

。apeksa ……(依存) because of dependence on it; abhāṅgig von. (NS. II a38)

āpekṣika [他のものに]依存して。— conditional; abhāṅgig. (NS. IV a36)

apoha 排除、分離。(訳しにくい。西洋の諸学者もこの語をそのまま用いている。(ディグナーガは普遍の实在性を否認したが、それはアポーハによって成立する、と主張した。アポーハ (apoha) とは排除・分離という語義で否定を意味する。概念(=普遍)はそれに対する他者の否定によって成立している。語もまた普遍を表示するから、語の意味もアポーハである、と主張した。)

このように空観の本質である否定の契機は仏教論理思想にとっても重要な意義をもっている。ディグナーガによると、語とその表示の意味との間には、仏教外の諸派が主張するような「表示するものと表示されるものとの関係」は存在しない。例えば、「牛」という語は牛という意味を積極的に表示するのではない。そうではなくて、牛に非ざるもの、すなわち馬等を否定するのである。そうして、その排除の結果、牛という語が牛という対象を表示することが理解なのである。この否定、すなわち観念の分離をアポーハと名づける。例えばアポーハ説によると、「牛とは „nicht Nicht-Kuh-Sein” である。(Boehenski, S. 510-511)

ところで、シュレーダーの論理代数学によると、 $(1-c) = a$ であり、それを逆にすることも可能であるから、 $a = (1-c)$ ということもできる。この場合、 a は類を意味するから、この関係はアポーハ説を式で示している、と解し得るのである。

また現代の論理計算では、

$p \cdot \sim(\sim p)$ または $p = \sim(\sim p)$

と示され、これは二重否定律 (Law of double negation) と呼ばれている。(6)

そうして、論理代数学ないし論理計算では、この等式の両辺は相互に可逆的である。ともかく、普遍の成立に否定を本質的契機として解する点には、われわれは空観が影響を及ぼしているということを認めざるを得ない。

なお、二重の否定は古代ニヤヤ、ヴァイシェーシカ派によっても承認されていた原則であった。アンナンパッタ (Ananpatta) は、

『無の無は有であるにほかならない。それは他の独立なものではない。何となれば、もしもそうでないとすると(無を否定するために次々と新たな原理を想定することになり、結局)無限遡及 (anavastā) の誤謬に陥るから。破壊 (dhyansa) の未生無 (prāgabhava) 或る事物が生ずる以前の(無)と未生無の破壊とは、それぞれ他のものの対当物にほかならない。近代の人々 (navināḥ) は次のように主張する、——無の無は何か或る特殊なものにほかならない。(それをさらに否定した)第三の無は第一の無を本質としていたのであるから、無限遡及とはならないであろう、と。』

このように二説が対立していたのであるが、空観の「空亦復空」という思想とは截然と対立している。

そうして、ディグナーガの場合には、単なる「牛」という観念とアポーハによって牛を牛として認識するはたらきとは区別されねばならない。すなわち $(1-c)$ は否定の否定であって、単なる a を推定することとは区別されねばならない。しからは、そこにはたらく秘密をいかに解すべきか。それを弁証法によって理解すべきか、あるいは多値論理学によって理解すべきか、これは今後の研究問題であろう。

序であるが、否定の契機を重視する思想をわれわれはクワイン (W. van O. Quine) の論理学のうちに認めることができる。

かれによると、人間の一切の思惟の形式は、併置 (conjunction) と否定 (denial) との記号を以て示されるという。併置を \cdot で、否定を \sim の符合

ものが大して意味のないものであるということになってしまふ。

このように、現代の尖端的な或る種の論理学が思惟の機能を否定と併立との二つのみから、あるいは背反という一つのみから導き出して説明しようとしていることを思うにつけても、ディグナーガの否定の論理は重視されるべきである。

アポーハの説はディグナーガより発し、ウッディョータカラおよびタマリラに排斥され、ダルマキールティにより発展せしめられた。⁽⁶⁾

- (1) アポーハの説は特に *Panāśasūtracāya* 第五章において説かれている。(伊原教授論文『文化』第一五巻第一号、昭和二十六年、一四一ページ以下、『哲学年報』第一四輯「一〇一ページ以下」) apoha 説については『*Panāśavārtikā* III, v. 163 f. Keith: *Indian Logic and Atomism*, p. 106 f.; S. Mookerjee: *The Buddhist Philosophy of Unisocal Flux*, pp. 110-139, 宇井伯寿『東洋の論理』二〇〇ページ以下、金倉圓照『印度中世精神史』上、七五ページ以下、ダルマキールティのアポーハ説については『*Frauwaller, WZKM*, 42.
- (2) ディグナーガは、語は分別であるとし、語に五種類を認めている。(伊原教授の論文『印度学仏教学研究』第一巻第二号、一六五ページ以下。)
- (3) 金倉圓照『印度中世精神史』上、七五ページ以下。
- (4) Lewis and Langford: op. cit. pp. 28, 31.
- (5) かく解し得ることは、従来の形式論理的なアポーハ研究によっても確かめられ、H. N. Randle: *Indian Logic in the Early Schools*, Oxford Univ. Press, 1930, p. 182, n.

- (6) 高山岩男、上田泰治共著『論理学』一九七ページ。
- (7) abhāvabhāvo bhāva eva nītirikṣaḥ, anavasthā-prasāngāt, dhvaṃsaprāg-abhāvāḥ prāgabhāvadvānsas ca prakīryog eva. abhāvābhāvo 'irika eva, tītyābhāvāsyā prathamābhāvārūpatvān nānavasthēi navīnāḥ. (*Tuṣṭhāpikā*, Bombay Sanskrit Series, p. 63, ll. 14-17.)
- (8) W. von O. Quine: *Elementary Logic* 1941.
- (9) 前掲『印度精神文化の研究』三七〇ページ以下。タマリラはディグナーガの *śamānya* の観念を批判している(詩田徹氏の論文『宮本博士記念論文集』、七五ページ以下)。

apradarśitanāya 共在関係を適切に表示していない実例。(NS, III, 127)

apradarśita-vyatireka 否定的関係が適切に提示されていない実例。

(*Nyāyabindu* III, 135.)

apramā 誤った知識。Foucher (Foucher, p. 158 f.)

apramānya 認識根拠とはなり得ないこと。without validity, — haben keine Beweiskraft. (NS, II a8) — 正しい知識を得るための根拠となるものではないこと。has no validity; keine Beweiskraft haben. (NS, II, a55)

— 証明する力が無いこと。not valid; nicht beweisend. (NS, II b5)

apṛāptakāla 論式の五つの構成部分である諸命題が時間的順序に合していない議論。das Unzeitgemässe. 敗北の場合の1つ。

『<時間的順序に合致していない議論>とは、論証の構成部分である(主張・理由・実例・適合・結論という五つの命題の順序を)乱して述べている議論である。』(NS, V b11, 五・二・一一)

apṛāpti-sama → **prāptisama**.

aprasiddha-viśeṣaṇa 限定が世人によって一般に承認されていない主張命題。誤った主張命題(似宗)の一つとしてジャンカラスヴァミンが立てた。

『限定が世人によって一般に承認されていない主張命題とは、例えば、仏教者がサーンキヤ学派に対して「ことばは滅び去るものである」と主張する場合である。』(*Nyāyapravēśika* p. 366)

これを「因明では「能別不極成の過失」と呼んでいる。反対の見解をもっている人に対して主張命題を立てる場合には、主張命題の主語と述語とは、立論者によっても反対論者によっても共に承認されているもの(立敵共許)でなければならぬ。ところが右の場合には、「滅び去るもの」という述語の概念は、仏教者はこれを承認しているけれども、サーンキヤ学派はこれを承認していない。サーンキヤ学派によると、外界の諸の事物は、根本の物質的

原理(*prakṛitī*)から現われ出たものであって、変化はするけれども、滅び去ることはない。だから、この立言は形式的に誤謬を犯しているというのである。

る。

る。

る。

る。

る。

る。

る。

る。

る。

る。

る。

る。

る。

aprasidhavisesyā 主題が世人一般に承認されていない主張命題。誤った主張命題の一つ。シャンカラスヴァーミンがこれを設定した。

『限定されるものが世人によって一般に承認されていない主張命題とは、例えば、サーンキヤ教徒が仏教者に対して
「アートマンは精神的なものである」

と主張する場合である。』(Nyāyapraśastaka, p. 366)

これを、因明では「所別不極成の過失」と呼んでいる。この場合には、主張命題の主語(所別)である「アートマン」というものを、サーンキヤ学派は承認するけれども、仏教徒はこれを承認していない。立論者は承認しているけれども反対論者の承認しない概念を、主張命題の主語として提示することは、誤謬である、という。

aprasiddhobhaya 主語も述語も一般に承認されていない主張命題。誤った主張命題(似宗)の一つ。シャンカラスヴァーミンがこれを設定した。

『限定するものと限定されるものとの』両者が世人によって一般に承認されていない主張命題とは、ヴァイシーシカ学派が仏教者に対して
「アートマンは(属性や運動を)内属させている(実体としての)原因である」

と主張する場合である。』(Nyāyapraśastaka, p. 366)

これを、因明では「俱不極成の過失」と呼んでいる。主張命題の主語も述語もともに、立論者と反対論者との双方から承認されているのではない場合をいう。主語としての「アートマン」と、述語としての「内属因」(samavāyī-karana) すなわち属性や運動を内属させている実体としての原因とを、ヴァイシーシカ学派では承認しているけれども、仏教徒は両者をもとに承認しないからである。

apratihā 思いつかないこと。敗北の場合の一種。das Fehlen eines Einfalles.

『思いつかないことは、返答(反対者の反対論)を理解しないこと』と

いう敗北である。』[NS. V b18. 五・二一・一八]

『如実論』に「不能難」と訳しているのは意訳である。

apratipatti 無理解。—Ignorance; Nichtverstehen. (NS. I b19)

apratīsamabaddhartham 意義内容の統一がなく立言。eine Rede, deren Inhalt unzusammenhängend ist. (NS. V b10)

apta 信頼できる人。—a 'trustworthy' person; Wissender. (NS. I a7)

(NS. II a50) — die Wisenden (pl)...trustworthiness of the person uttering it. (NS. II a66)

シャンカラはヨーガ派の **āgama** という語を解釈するに当って、**apta** を次のように説明する。

『信頼されるべき人(完成された人 **apta**)とは、他人を益しようとの慈悲心に動かされて活動し、欠点の無い人で、事柄を実際に経験しあるいは推知した人である。』

その人によって実際に見られ、あるいは推知された事柄が、他人にすなわち特殊な聞手きこてに、その人の自分の知識をうつし伝えるために、すなわち自分の理解体得ていとくをうつし伝えるために、ことば (**sābda** = **valya** 文章) にとつて、特別の事柄の理解が起るのであるから、その信頼されるべき人(完全な人)の教示した文章にもとづいて、(その事柄に関して) すなわち文章の意義に関して(聴者の)心に起るはたらきは、まさしく推知と同様に、一般性 (**sāmānya**) にもとづく決定的認識を主としている。』(NS. Vīvaraṇa, I, 7)

āptavacana 信頼されるべき人のことば。〈信頼されるべき人のことば〉 (**āpta-vacana**) も、かなり多くの学派によって独立の知識根拠として承認されている。自分では直接に見聞経験したことのない事物を、他人の報告によって知ることである。ディグナーガは信頼されるべき人のことばなるものは、実は推理によって得られた知識の一つにはかならないという。これに対し、ヴァーチャスパティ・ミシュラは次のようにいう。(NVF, p. 204, l. 24f.)

『ここでは、信頼されるべき語は(知覚および推論とは異なった)他の別の知識根拠であるということを、ディグナーガは承認し得ないので、『信頼されるべき語とは信頼されるべき人の教示である』*aptopadesah, sabdāh, Nyāyasūtra* I, 1, 7 というニヤーヤ学派の)定義を両刀論法によって排斥するのである。』

ところで、ディグナーガのその両刀論法をウッディヨータカラは次のように紹介している。

『「信頼されるべき人の教示」とは、そもそも(1)信頼されるべき人々が偽りを言わぬことである、と解するのか、(2)あるいは語られたことがらがそのとおりであるということなのか。』(1)もしも信頼されるべき人々が偽りを言わぬことである、と解するならば、そのことは推理に基づいて知られる、と言わねばならない。(2)また、もしも語られたことがらがそのとおりであるという意味ならば、そのこともまた直接知覚によって知られる。ただし、この人が対象を直接知覚によって了解するときに、対象がそのとおりであるということを理解するのである。』(ad I, 1, 7, p. 60, l. 23-p. 61, l. 1.)
ヴァーチャスパティ・ミシュラは右の両刀論法に対応するディグナーガ自身の語を引用している。

『導師 (Bhadanta) の説くところはおりである。』

「信頼されるべき人のことばは、虚偽のものではないということが共通なのであるから、推論にはかならない」と。(ad I, 1, 6, p. 205, l. 17.)
ディグナーガのいうように、これは一種の推論である。

「このこと (S) は、信頼されるべき人の言 (M) である。信頼されるべき人の言 (M) は、確かであり、信すべき (P) である。

故に、このことは、確かであり、信すべきである」

となる。しかしこの場合に、「万人から信頼される人」というものは、現実には存在しない。全称ではない。故に、中概念は周延していないから、厳密な意味では、推理としては成立しないことになる。

āptavākya 信頼されるべき人の言った文句。= *apāśya vākya* (*Tarhas.* 59)

(*Tarhabhāṣā*, p. 13, l. 17f.) → *sabda*

ārambha [i] 行動。— *conation*; *Tätigkeit*. (NS. I a17)

[ii] 活動の開始。 *exertion*; *Beginnen*. (NS. III. b34)

āropa (或るものが存在すると) 想定する。 (NBT. p. 14, l. 6)

ārsa 聖者の知。

『聖者 (śrī) の知と修行完成者の直観とはダルマから起る。』(VS. IX, 2, 13)

ārsajñāna 聖仙の智。 *intuitive knowledge* (*Radhakrishnan*)

『[22] 「聖仙の智 (ārsajñāna) は次のようにある。』ウヘーダ聖典の作製者たる諸々の聖仙にとつては、聖典の中に説かれていることでも、ある

いは説かれていないことでも、過去・未来・現在の超感覚的な事柄である

ダルマなどに(4)関して、アートマンと意との結合にも(5)つき、また特殊な

ダルマに(6)助けられて、対象を如実に知らしめる直観的な観念が生起する。そ

れを聖仙の智 (ārsa) と人々を称する。その智は大抵は神聖なる聖仙

(*devarsi*) に(7)とつて存するものであるが、あるときには一般世人にも起る。

例えば少女が「私の兄弟が明日来るであろう」と、心が私に知らせてくれる」

と(8)場合である。』(PMS. p. 258)

(1) *amṛgāya* = *Veda* (NK)

(2) *vidhāt* = *karr* (NK), *pr.* この文から見ると、ウヘーダ聖典は過去の聖仙

と(3)人間どものつくったものだと考えたのである。

(4) *grantha* = *āgama* (NK)

(5) *dhama-viśeṣa* = *vidyā-tāpāh-samādijah prakriśto dharmah* (NK) 戒・

定・慧の三善に相対するものが挙げられることに注意せよ。

(6) *yathārtha-nivedana* = *yathāsvarūpa-samvedana*. (NK)

(7) *prātibhān jñānam*. “intuition” (G. Jha) *indriya-līngādya-abhāve yad*

artha-pratibhānam sā pratibhā. (NK. p. 258).

(8) *prastāreṇa* = *bāhulyeṇa* (NK. p. 258).

artha [i] 事物 — *an object*; *die Dinge*. (NS. I V b29)

[ii] 感官の対象。

『それ(諸の感覚器官)対象(artha)は、香り、味、色、触れられるもの(1)の音声であり、それぞれ地など(五つの元素)の性質である。』[NS. I a14. 1・1・1四]

[iii] = viśaya. 認識の対象。(NBT, p. 13, l. 2)

[iv] (特殊な用例として)快感をひく不快感をさす。(NS. I a10) atra-
“artha”-Uabdo na rūpādīparah...kintu sukha-duḥkhānyataraparāh.

(Vatsyāyana ad NS. I, a. 11.) ‘pleasure and suffering; die Gefühle von Lust und Leid (cf. NS. I, a. 20)

arthabhidhāna 意味を伝えること。(NBT ad III, 4)

arthakriyā 効果的作用。[Nyāyabindu I, 15] 直訳すれば、目的を完成する作用。efficiency (Stcherbatsky) シトラーマンの訳は「作用は「ありしなり」

die Form, die fähig ist, wirklich zu sein (Strauss, S. 119); wahre, wirkliche Form (Strauss, S. 140) 或は場合によっては arthakriyākaritva や praktische Wirksamkeit と訳しうるが、これは適訳ではない。(O. Strauss: *Indische Philosophie*, S. 204)

シヤンカラは日常生活における実際の行動・目的をもった行動、たとえは、薪・水などの補助手段を用いて料理することや、arthakriyāと呼んじうる。(Śānikara ad BS, ĀnSS vol. II, p. 67, l. 3f.) いろいろなシヤンカラ・システムの日常生活的用法が先にあって、ダルムキールティはこれを特殊な意味の述語に改めたのではないかと考えられる。

瞬間だけが、真実的作用、または効果的作用をもっているという思想は、われわれにはなかなか解り難いが、われわれの思考作用を第二次的なものと考え、その主張は一貫性をもっていると言いうことが出来る。实在または実体とは効果的作用をもつものであるという見解は、西洋でも表明されてくる。ライブニッツによる「実体 (substance) とは “être capable d’action” (Gerb. VI, 598) である。(Rudolf Eisler: *Wörterbuch der Philoso-*

phischen Begriffe und Ausdrücke, Berlin, 1899, S. 742) “La substance est

un être capable d’action” という文句で伝えられている。また Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, vol. I, p. 199 参照。また効果が無ければ、意義が無くなる思想は当然シヤンカラ・システムとの関連が問題となる。

arthakriyākaritva efficiency (Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, I, p. 552); the capacity to perform a function; = capacity to enter into a causal relationship (*Pranīpāṭyāritika* III, 165) (Shah: *Essentials*, p. 253)

arthāntara 他のことから来る敗北のこと。敗北の場合の「」。これは全然論証をなし得ない。

『「本論題とされることとがらと関係の無ることから来る敗北」は「他のことから来る敗北」のことと敗北である。』[NS. V b7. 五・一] ・ 七]

「こととは常住であるか、無常であるか」ところのことと論題とされることと
「こととは常住である。何となれば触覚を得るものであるから。[それが]理由 (hetu) である」
と言つて、その理由が正しくないことが解つてから、hetu とする語は he tu という二音節より成るといつて分解説明し、文法上の議論を述べるような場合をさす。

【歴史の連絡】
atha-arthāntaram. arthāntaram nāma ekasmiṃ vaktavye ‘param yad āha, yathā jvaralakṣaṇe vācye pramehalakṣaṇam āha. (Car. 43)

arthāpatti 他の事柄を(内含的に)理解すること。慈恩大師は「義準量」と訳す。内含された意味の上から理解されること。(NS. II b1) arthāpatti は「論理必然的結論」である。(Nyāyabhasya, ad V, b, 15) — postulation; die Selbstverständlichkeit. (NS. V a 21; 22) NS. II b3f. 註釋をなす。

『108』現に知覚される事柄⁽¹⁾もとづいて他の事柄を(内含的に)理解(華知)すること(arthapatti)⁽²⁾は、矛盾による推論にほかならない。「肥った人は昼に食事をなさない」という文句を「聞かぬが故に、「(かれは夜に食事をする)と理解するのであるから、それは、すでに推知されたことにもとづいて、さらに推理を為すことである。』(PDKS)

- (1) darsanārtha = paricchin pramāṇair avagato 'rīhaḥ (NK, p. 223, 1, 3)
 (2) arthapatti = arthāntaryāvagati (NK, p. 223, 1, 4)

arthapattiは文章の中に言い表わされていないことを、矛盾関係によって理解することである。『印度哲学研究』第五卷、二九九ページ)

a = 肥った人、 b = 昼食事する ~ b = 夜に食事する

~ (ab) = a(~b)

故に arthāpatti とは現代の論理学にあてはめて言えば、論理計算によって導き出される結論をさう。cf. vadyaghataka-nyāya.

『ミューンサー派』問つづいむく' — arthapatti (die unmittelbare Folgerung) もまた一つの認識方法である。何となれば「デーヴァダッタは肥っているが、昼間には食しない」ということが見られ或いは聞かれていた場合に、肥っているということがそれ以外には成立し得ないという理由によって、彼が夜に食することが arthāpatti によって考えられる。

答えていわく、「そうではない。何となれば、「デーヴァダッタは夜に食事する。何となれば、昼間には食しないのに、しかも肥っているから」という推理に基づいてのみ、デーヴァダッタが夜に食事するということが定するのであるから。』(T. D. 63, p. 55.)

『問』 arthapatti はまた独立の認識方法ではないのか。 arthapatti とは、不可能な事柄を見るから、それを可能ならしめるものである他の事柄を考える(推理する)ことである。即ち「肥ったデーヴァダッタは日中には食しない」ということが見られ、あるいは聞かれたときに、デーヴァダッタが夜食事することを推定する。日中に食べない人の肥えていること

は、彼が夜に食事することを除いては起り得ない。それ故に、肥ることが、「夜食べることの」外では不可能であることよって成立する arthapatti のみが、「デーヴァダッタが」夜に食事することを認る認識根拠である。そうしてこの arthapatti は直接知覚などとは異ったものである。何となれば、夜に食べることは直接知覚などの対象ではないからである。(よって、直接知覚などの外に独立な認識方法であると考えねばならない。)

〔答〕 そうではない。何となれば、夜に食事するということとは、推理によって知られることなのであるから。何となれば「その推理は次の如くである。』

〔主張〕 このデーヴァダッタは夜に食する。「理由」何となれば、彼は昼間は食事しないのに肥っているから。「実例」ところで、夜に食事をしない人は、昼間に食事しないならば、肥っているはずはない。例えば、昼間、あるいは夜に、食事しないものは肥っておれない。〔適用〕しかるにこの人はかくの如くではない。〔結論〕それ故にかくの如くではない、と。単なる否定的なる推理のみによって、夜に食事することが知られるのであるから、何故に、arthapatti を特別のものとして考える必要があるか。』(Tarkabh, p. 15; II, 3-13)

(1) 以下の例について言えば、食しなければ肥り得ないということを前提としていふのである。

(2) arthapatti と abhava とは、特にミューンサー学派で立てる。ミューンサー学派は特に pramāṇa を細かに数え立てる。

arthāpatti-sama 内含されている意義にもとづく〈誤った非難〉。 der Einwand der entsprechenden Selbstverständlichkeit.

〔定義〕 『内含されている意義にもとづく理解から反主張が成立するのであるから、内含されている意義にもとづく誤った非難が起る。』(NS. V a21, 五・一・二二)

『〔主張〕 ことばは無常である。』

〔理由〕 意志的活動の直後に現れるものであるから。

〔実例〕 例えば、瓶がそうである。〕

という論式の主張が立てられた場合に、arthapattiとよって反主張を述べらる人にとって、arthapattiによる誤った非難が成立する。もしも意志的活動の直後に現れるものであるからという、無常なるものとの共通性にもとづいて「ことばは無常である」と言うのであならば、また常住なるものとの共通性にもとづいて「ことばは常住である」ということが、内含まれている意味の上から成立する。ところで、それ(意志的活動を起した直後に現われること)と常住(永遠)なるものとの共通性としては、〈触れて知覚されることの無いこと〉という性質が存する。』(Vatsyayana) 『ニヤーヤ学派の答え。――』

『明言して述べられてはいないことが「すべて」(立言の)内含する意味の上から得られるのであるとすると、主張を放棄することが起る。何となれば、「その内含する意味の上から得られることは」明言されていないのであるから。また(b)内含する意味の上から得られる結論というものは不確定なものであるから。』[NS. V a22. 五・一・二二]

『(a)もしも〔反対者が〕

「観念を示すことばの」意義表示能力は明らかに立証されていないけれども、まだ述べられていないものが意味上(arthad)成立する」と主張するならば、その人にとっては主張を放棄することが可能である。すなわち未だ述べられていないのであるから、もしも「(ことばは)無常である」という主張が成立する場合には、「(ことばは)無常である」という主張の放棄が、ことばの意味の上から得られたものとなる(arthād āpanam)。「そうして、ことばは常住永遠なるものとなってしまふ。」

(b)また、〈内含まれている意味からの帰結〉が不確定であるから。すなわち、この〈内含まれている意味からの帰結〉は、両方の主張に等しく「適用される」ものである。もしも「(ことばと)〈常住永遠なるもの〉との共通性にもとづいて

「主張」 ことばは常住なるものである。

〔理由〕 接触され得ないものであるから。

〔実例〕 例えば、虚空がそうである。〕

という論式を反対者が立てた場合に、「(ことばは逆に)

「主張」 ことばは無常なるものである。

〔理由〕 意志的活動の直後に現われるものであるから。

〔実例〕 「例えば、瓶がそうである。」

という「逆」の論式が、「(ことばと)〈無常なるもの〉との共通性にもとづいて、内含する意味の上から成立することになる。そうしてこの場合に単に逆にするのみによって(viparyyamātrād)〈内含する意味の上から成立すること〉は絶対に有り得ない。実に「堅い岩石の塊りは落下する」という〔命題の〕内含する意味の上から「流動的な水は落下しない」という〔結論の〕成立することは有り得ない。』(Vatsyayana)

arthapattya 内含されている意味にしたがって。意味上。= sāmartyena.

(NB7 p. 94, l. 11.)

arthaprāpti 意義は arthapatti と同く。

atha-arthaprāpti. arthaprāptir nāma yatraikena-arthenoktenapara-syarthasyānuktasya siddhiḥ. yathā nāyam santarpanasādhyo vyādhir ity ukte bhavaty arthaprāptir apatarpanasādhyo yam iti, nānena divā bhoktavyam ity ukte bhavaty arthaprāptir nīsi bhoktavyam iti. (Car.)

arthasādhāva 意味(ことば)がらの事実性。— die Tatsächlichkeit

einer Sache. (NS. I b14)

arthasārūpya the piece of cognition bearing the same form as its object.

これが valid cognition を成立させる。(Shah: Essentials, p. 256)

artha-viśeṣopapattēḥ (Vatsyayana) cf. NS. I, 1, 39. (しかして)マヘーダに

おさる Anuvāda と言及して、おさるが、おさるマヘーダの anuvāda (NS. II,

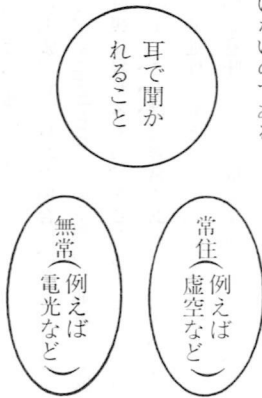
a. 58 頁) におけるのみ、くりかえしは特別の意味をもっている。(NS. II. a. 65) **arthiva** 必要。想起の原因の二つ。(NS. III. b. 41) — being in need of some object; Bitte. 『食物または衣服を必要とする人が、その食物または衣服を想起する。』(NBh.)

āryaprajñā noble knowledge. (NBh. ad IV a 4. → tattvajñāna) **asādhāraṇā** [anaikantikāṇ] 矛盾する二つの概念のいずれとも関係の無い理由概念。共通ならざる不定の理由。(Tarkas. 53) → savybhicara

『共通ならざる不定因』というのは、例えば、
「ことは、耳で聞かれるものであるから、常住である」
という場合である。ただし、その「耳で聞かれること」という理由概念は、

常住性という部類からも無常性という部類からも排除されているものであるから、そうして、常住性と無常性とを離れた他のもの(第三者)は存在し得ないが故に、この「耳で聞かれること」という理由概念は、疑惑を起させる理由概念である。——いかなるものが、「耳で聞かれること」ということになるのであるか?——と。』(Nyāyaprasthāna, p. 367, l. 10)

これを因明では「不共不定」と呼んでいる。ここに引用された実例は、ミームンサー学派など、語常住論者が、ヴァイシェーシカ学派など、語無常論者に対して向けている議論である。この場合へ耳で聞かれるものへという概念は、常住とも無常とも関係の無い *disparate concept* である。だから証明力をもっていないのである。



これは、九句因のうちの第五句「同品非有、異品非有」に相当する。
asadayaḥvahrā-jyogyaṭv 「存在しないもの」という言い表わしの適用されるべきものであること。』(NBh. ad III. 9)

asamaṅga-vacana すべつを数えつべつにならぬ。 — the incomplete statement [of all the causes thereof]; nicht vollständig aufzählen. (NS. II a20)

asamavāyīkaraṇa 非内属因 (samavāyīkaraṇa 実体) に非ざる原因。内属因以外の原因。実際には多くの場合、グナ (性質) のことをいう。

(cf. Tarkas. 30 f.) 『勝宗十句義論』では「不和合因縁」または「非和合因縁」と訳している。(H. U. I: *Vaiśeṣika-dāśu-pada-padartha-sāstra*, p. 253 and glossary)

『そつで非内属因 (asamavāyīkaraṇa) が説明される。内属因に接近して、[或る特定の結果を生ずるように] その決定する能力を有するものが、非内属因である。例えば、糸の結合が布の非内属因であるが如し。何となれば、糸の結合という性質 (グナ) は、布の内属因であるという糸という性質 (グナ) を有するもの (gunin) に内属していることによって内属因に内属せるが故に、また本質的であり必然的であり、前に存在するものとして、布に対して原因であるからである。同様に、糸の色が布の色の非内属因である。』

〔問〕 布が布の色の内属因ではないか。それ故に、その中に存する或る属性が布の色に対する非内属因であるというのが適當である。何となれば、その「布の属性のみが」「布の色の」内属因「布」に内属しているのであるから。しかし、糸の色は「布の色の」非内属因ではない。何となれば、その「糸の色は」内属因「たる布」に内属することがないから。(故に、その条件が満たれないから、布の中の他の特性が布の非内属因ではないか。)
〔答〕 そのように言ってはならない。何となれば、その「布の色の」内属因「布」の内属因「糸」に内属せるもの「糸の色」もまた間接的に

内属因(「布」に内属してゐるのであるから。「故に、糸の色は布の色の非内属因である。」(*Tarkabhāṣā*, p. 3, l. 28f.)

ヴァイシネーシカ学派では、空間的因果が一般的であり時間的因果は一部である。karaṇa については of *Tarkabh.* p. 2, l. 5ff.

asapaksā 異種類の事例。異品。(Nyāyabindu, II, 7) 詳しくは cf. Nyāyabindu II, 9.) = vipakṣa. (Nyāyabindu II, 7)

asatpratipaksatva 反対主張を成立せしめ得なからず。(Tarkabh. p. 11, l. 1 f.) → pancarūpa

asattva 存在しなからず。— Nichtexistenz (NS. II b 35)

asiddha 主張命題の主張と証因(理由命題の述語)との関係が確定していないこと。小前提の誤謬。不成因。因の第一相を欠いてゐる。(PDh.S. 邦訳、二六一ページ以下) (NB. II, 59f.; III, 111f.) (NBf. p. 19, l. 6)

『そのうちで、不成因は四種類である。すなわち、(一)両者にとつての不成と、(二)いずれか一方にとつての不成と、(三)疑われている不成と、(四)よりどころの不成とである。』(Nyāyaprasaṅga, p. 366)

『因明入正理論』には「不成因」に次の四種があると説く——(一)「両俱不成」(ubhayaśiddha)。(二)「随一不成」(anyatarasiddha)。(三)「猶子不成」(samdigdhāsiddha)。(四)「所依不成」(āstrayāsiddha)。(国訳『因明入正理論』一五五ページ)

『その中で不成 (asiddha) なる因 (理由) は四種類である。すなわち (a) 両者にとつての不成 (ubhaya-asiddha) と (b) 両者の中の一方にとつての不成 (anyatarā-asiddha) と (c) (証明しようとする) それ自体の不成 (tadbhava-asiddha) と (d) 推知されるものの不成 (anumeya-asiddha) である。その中 (a) 両者にとつての不成とは主張者と反主張者との両者に共に承認されてゐない因である。例えば「ことばは無常なるものである。部分より成るものなるが故に」と。(b) 両者のうちの一方にとつての不成とは、

例えば「ことばは無常なるものである。結果なるが故に」と言つような論

証)である。(すなわち語は実際上は結果 kārya であるけれども、ミーム—インサー学派はそのことを承認しない。)(2) (証明しようとする) そのもの自体の不成とは、(3) 例えば煙の存在することによって火を推知することが為されるべきであるのに、理由(証因)として水蒸気が提示されるならば、煙の存在することに関しては不成である。(d) 推知されるべきものの不成とは、例えば「闇黒は地より成る物体である。黒色のものなるが故に」と言うが如きである。(闇黒は実体ではない。その黒色は仮に付託されたものである。)(PDh.S. 邦訳、二六一)

(一) NK. 二七九。

(二) 「猶子不成」に相当する。

(三) 「所依不成」に相当する。

(四) NK. 二七九。

『その中で不成 (asiddha) という誤った理由とは、理由たるものとして確実でないところの理由である。さて不成という誤った理由は三種である。即ちよりどころの不成と、それ自体の不成と、所遍性の不成とである。』(Tarkabhāṣā, p. 12, l. 1) → p. 84.

『不成因は三種である。即ちよりどころの不成とそれ自体の不成と所遍性の不成である。』

(a) その中で、よりどころの不成因 (āstrayāsiddha) とは、例えば次の如し。「空中の蓮華は芳香を有する。蓮華なるが故に。例えば池に生ずる蓮華の如し。」この場合、よりどころは空中の蓮華である。しかるにそれは存在しな。

(b) 各それ自体の不成因 (svatūpasiddha) とは、例えば次の如し。「声は性質 (guṇa) である。眼で見られるものであるから。」この場合、声の中に、眼で見られることとは存在しない。何となれば声は耳で聞かれるものであるから。』

(c) 各所遍性(火が煙によって周延されること)の不成なる因とは、制

限 (upadhi) を有する理由概念である (*Tarhasanigraha* 56) → upadhi

『不成因 (asiddha) は三種である。即ち最初の〈よりどころ〉の不成〈と〉それ自体の不成〈と〉所遍性の不成〈と〉である。』(*Bhāṣāparīccheda*, v. 75)

『pakasiddhi (= āsrayasiddhi) とは、その「推理」における主張命題の主語が「例えば」宝王より成る山である場合である。

「竈は実体である。煙を有するが故に。」とこの推理に於ては、他の不成因 [= svarūpasiddhi] が存する⁽¹⁾。』(ibid. v. 76)

(一) Hultsch は *Tarkakamudi* 訳 S. 786 参照せよと云う。

『次に所遍性の不成は「黒い煙」等の中に存する』(ibid. v. 77)

(一) cf. Athalye, p. 311.

asiddhi [i] 証明され得な⁽¹⁾る⁽¹⁾。 nichts bewiesen werden kann. (NS. V a33)

āśraya [ii] より⁽¹⁾なる⁽¹⁾。 — the substratum; der Sitz. (NS. I a11) — the substratum; das Substrat. (NS. IV a47) — the substratum; die Stätte. (NS. II b65) * 所依。

[ii] たよりにされる人。想起の原因の⁽¹⁾。 (NS. III b41) — a person who leads; der Ort.

『村長を見て、それに従属して⁽¹⁾る人を想⁽¹⁾起す。』(NBh)

āsrayasiddha 依り⁽¹⁾なる⁽¹⁾に⁽¹⁾も⁽¹⁾と⁽¹⁾へ不成立。 (*Nyāyavānuda* III, 65; 66)

[i] 実例として提示された概念の基体の不成立。 (*PDhs.* 邦訳 二六六頁一〇二)

[ii] 主張命題の主語の成立し得ない誤謬。 asiddha-hetu と云う誤謬の⁽¹⁾の⁽¹⁾。 * 所依不定。(国訳『因明入正理論疏』一五五頁一〇二) le moyen terme inconclusif du fait de son support (Foucher, p. 142)

『「虚空は実体である。何となれば、(虚空は) 諸の属性のよりどころであるから」

と主張するならば、「虚空は存在しない」と主張する人々に対しては、よ

り⁽¹⁾なる⁽¹⁾の不成因となる。』(*Nyāyaprasaśaka*, p. 367, l. 3)

因明によると、「虚空は実有なるへし、徳の所依なるが故に。」

これを、因明では「所依不成」と呼んでいる。「よりどころ」(所依)とは、論争がなされる〈依りどころ〉という意味で、実質的には主張命題の主語(したがって理由命題の主語)のことをいう。虚空というものは、実在する一つの実体である。と、ヴァイシネーシカ学派などでは考えているが、仏教内のサウトランティカ派(經部)によると、虚空という実体は存在せず、それは無にすぎないという。論争のよりどころとなる主語が、反対論者に承認されていない場合には、この誤謬となる。主張命題の主語がないから、理由概念の所依がないことになるからである。

『所依不成とは、例えば次の如し、「空中の蓮華は芳香を有する。何となれば、蓮華なるが故に。例えば沼に生じた蓮華の如し」と。この推理において、空中の蓮華が所依である。しかるにこのようなるものは存在しない。』(*Tarḥabhasā*, p. 12, l. 14.)

āśrita たよ⁽¹⁾り⁽¹⁾る⁽¹⁾人。想起の原因の⁽¹⁾。 (NS. III b41) — a person who is led; der Bewohner.

『村長にたよ⁽¹⁾り⁽¹⁾る⁽¹⁾人(村民)を見て、村長を想⁽¹⁾起す。』(NBh.)

āśṅgati swift movement; die schnelle Bewegung (NS. III b29)

atideśa 指し示⁽¹⁾する⁽¹⁾。 verweisen auf... (NS. V a6)

atideśa-vākya 他の場合に適用される文章。 (*Tarḥabh.* p. 13, l. 9)

atīśarya 優越。想起の原因の⁽¹⁾。 (NS. III b41) — excellence; Auszeichnung.

『優越せる状態をつくり出した人を想⁽¹⁾起す。』(NBh.) 『立派な弟子を見⁽¹⁾る⁽¹⁾師 (ācārya) を想⁽¹⁾起す。』(Vrtti)

atitakāla 時間に関して不適⁽¹⁾である⁽¹⁾。

atha-atitakalam, atitakalam nama yat purvaṁ vācyam vācyam tat pasād ucyate, tat kalātītatvād agrāyaṁ bhavati, purvaṁ vā

nigrahapṛāptam anigrihya parigrihya pakṣāntarītaṁ paścān nigrihite
tat tasyatītakālatvān nigrahavacanasaṁmartanī bhavātīti. (Car. 37)

āīman アーイマン。—the self; die Seele. (NS. I a10)

āīmasanekāra アーイマンを淨化せる事。 = punaradharmahanam

dharmopacayaś ca. (NBh.); to purify the self. (NS. IV b 45)

āīmasanyedana 阿彌曼識。 (NBṬ p. 11, l. 8.) 自から意識せる事。唯

識説では「自証」となり。「自証分」の自証である。すなわち心的現象は自

己反省をともしなうものべあり、この自己反省によって、認識作用があったと

いふことを内的に承認するべである。一種の内省作用であるが、思考を伴わ

なから、やはり直接知覚である。 [Nyāyabindu I. 10]

atyantābhāva die ständige Abwesenheit. (Bochenski, S. 514)

atyanta-sādharmya 完全な共通性。—similarity in all points; die

Ähnlichkeit ist vollständig (NS. II a42)

atyanta-samsāya 疑惑が無限に起る事。—perpetual doubt; Zweifel

ohne Ende sich ergeben. (NS. II a5)

atyaya (一) 行かざる事。死ぬ事。(二) abhāva と同。 (Slokavṛttihā, anumāna 121)

aupamyā 類比の事。説明せる事。

atta aupamyam, aupamyam nāma tad yad anyenānyasya sādṛśyam

adhikṛitya prakāsanam, yathā dandena dandakasya, dhanuṣā dhānu-

stambhasya, iśvasina ārogyadasyeti. (Car. 21)

avabodha 安んぶ推論せる事。 = pratīti. (NBṬ p. 15, ll. 14-15)

avaccheda = vyāpṛti. [MahU (3), p. 42]

avacchedaka 限定者。 [MahU. (2), p. 98] 限定的属性。 (MahU. (1), p. 93)

avabodha viśeṣaṇa と同。 [MahU (2), p. 105] das Beschränkendes;

limitor (Bochenski, S. 513)

avacchinna avabodha viśiṣṭa 特定の āstaya (4 等) と同。 [MahU.

(2), p. 105] das Beschränktes; limited (Bochenski, S. 513)

avadhāraṇa 範圍を限定せる事。 (NBṬ p. 19, l. 14)

avagahana 知る事。 [MahU. (2), p. 107]

avagama 確定的な知識。 determinative knowledge (Stcherbatsky)

[Nyāyabinduīkā ad I, 19, p. 14, l. 20]

avāntaravyāpāra 間の、中間にあること。 (Tarkas. 47) (Tarkabh.

p. 5, l. 21) そのの説明からみると媒介作用の意味か。

āvāpa [i] くみ入れる事。 Einfügung (Hultsch), (T. D. 59) ほか

anvaya に相当するらしい。 A とどう概念の外延が B とどう概念の外延の

かに合する事。

[i] 混合。 avāpagata——混合せる (Pañcāśika 断片 4)

[iii] 祭のたむじまに繰り返す行作 (SDS. XII, l. 16)

avarjya-sama → varjya-sama.

avarodha きの一例として doṣa-lakṣaṇa-avarodha. 過失の定義の中に合

せずなる事。 ignorance is covered by the definition of evil; [Die

Verblendung] ist in die Kennzeichnung der Fehler miteinbegriffen.

avarodha 及び A の内包が B の内包のらひ合する事。 (NS. IV

a8)

avasthāna 存続せる事。 bestehen bleiben; is produced. (NS. III b18)

avaśyākartavya 必要な事として承認せねばならぬ事。 (NBṬ p. 19,

l. 5.)

avaśyaṁbhāva 必要となる事。 —is invariably produced; nötig sein.

(NS. IV b43)

avayava 推理を構成する個々の命題。 [推理の論式の] 諸の構成部分。

—inference-components; Glied.
『[推理の論式の] 諸の構成部分とは主張と理由と実例と適用と結論とで

成る。』 [NS. I a 32. 1・1・1111]

〔ヴァーツヤナーナの解釈〕

『次に諸の「推理の」構成部分を論ずる。〔次にストローラ・一・三二を引用する。〕

或る論理学者たち (nātyāyika) は文章における一〇の支分を数え立てる。それらは「ニヤーヤ・ストローラ・一・三二に説かれている五つのほかに（1）探求（知ろうとする欲求 jīpāsa）と（2）疑惑と（3）望まれたもの（論証されるべきもの）を達成する能力 (satyapāpatti) と（4）動機 (prayojana) と（5）疑惑の除去とである。（ニヤーヤ学派において）それらが説かれていないのは何故であるか？

〔答えていわく、——〕 それらのうちで（1）探求とは、未だ認識されていない対象を認識しようとする目的を実現せしめるはたらきである。

〔問〕 ひととは何故に、未だ認識されていない対象を認識しようとして探求するのであるか？

〔答えていわく、——〕 その対象を真に知ったときに、ひとは「われはそれを捨てるであろう」とか、「われはそれを取るであろう」とか、あるいは「われはそれを無視するであろう」とか、決定する。そういうわけで、「或るものを捨てるようにし、あるいは取ろうとし、あるいは無関心であろうとする諸の観念は、真理の認識の目的である。そのために、ひとは探求し知ろうと欲するのである。しかし実にこの探求心だけでは何事をも論証しない。〔したがって探求心それ自体は推論の支分と見なすことはできない。〕ただし推論の支分は何事かを論証しなければならぬからである。〕

（2）疑惑は、知ろうと欲する探求心のよりどころであって、相互に矛盾している属性の集合したものであるから、真理の認識に近接している。何となれば、相互に矛盾している二つの性質のうちで、どれか一つが真理であらねばならぬ。それ故に疑惑は別に（独立の事項として）提示されているけれども、いかなる事物をも論証するものではない。（したがって推論の支分と見なすことはできない。）

（3） 例えば認識主体にとって諸の認識方法は認識の対象を理解し認識するためのものである。そのような可能性が望まれたものを達成する能力である。それは主張命題のように論証の文章の一部分としては不適当である。

（4） 動機（目的）は事物の真相を確定することであり、対象を論証する文章の結果なのであって、その文章の一部分（構成部分）ではないのである。

（5） 疑惑の除去は、主張に対する反対主張を陳述し、次いでそれを否定することに於いて、事物の真相の認識を承認することを目的としている。しかしながら、これは論証をなす文章の一部分ではない。

しかしながら、探求心などは「推論の支分ではないけれども」、論争の場合には効用がある。何となればそれらは対象を確知するのに役立つから。しかるに主張命題など「五つの構成部分」は、対象を論証するものであるから、論証を述べる文章の部分であり、一部分であり、すなわち支分なのである。〕

〔ケーシャヴァミシュラの解釈〕

『支とは、推理を言い表している文章の一部分、一部分である。そうしてそれは、主張命題等の五である。故に『ニヤーヤストローラ』は次の如く言う。[avayava とは 'pratiñā, hetu, udaharana, upanaya, nigamana である。]と。その中で「i」pratiñā とは「論証されるべき dharma によって制限された pakṣa（主張命題の主語）を言い表わす文章である。例えば「この山は、火を有するものである」というが如し。〔ii〕hetu とは、第三格の語尾を以てし、あるいは第五格の語尾を以てし、証因を言い表す文章である。例えば「煙を有することの故に」あるいは「煙を有するが故に」と言うが如し。〔iii〕udaharana とは、周延関係を有する実例の文章である。例えば「何ものでも煙を有するものは、火を有するものである。例えば、カマドにおけるが如し」と言うのがそれである。〔iv〕upanaya とは、主

張命題の主語において、証因を結びつけることを示した文章である。例えば「これは火に周延されるものである煙を有するものである。」(新因明)或いは「それは是の如し」(旧因明)と。[V] *nigamana* とは、主張命題の主語に述語を結びつけることを言い表すものである。例えば「それ故に火を有するものである」あるいは「それ故にかくの如し」と言うのがそれである。そうしてこれらの主張命題等の五つが、全体に対する部分の如く、推理を表わす文章の部分となっている。しかし内属因としての部分ではない。何となれば、声(この場合の推理の主題)は虚空に内属しているものであるから。「五つの構成部分に内属しているのではないからである。』

- (1) *instrumental* を用いる例は少い。
 (2) *yo yo* 全称命題であることを示す。三支作法の趣意が入っている。近世正理派の特徴である。

avayāvāyavyaviprasaṅga — the said difficulty relating to the whole and the parts, das Verhältnis von Teil und Ganzem. すなわち、全体は、全体としても、また部分的にも、諸部分のうち存在し得ないという難点をいふ。(NS; IV b15)

avayavin 全体。— the whole; Ganzes. (NS; II a32)
avidyā [一] 無知。

『無知は四種類あり、疑惑と誤謬と不確認と夢とである。』(PDhS. 邦訳、二四三三—三三)

[ii] 誤った知識。

『また誤った知識は器官の欠損と潜在的印象(の汚損)(不正)とからも起る。』(VS; TX, 2, 10)

indriyadosāt saniskaradosāc cavidyā.

(1) *avidyā* = *viparyaya* (Uppaskāra). 『A を見よ、A ならざるものであると見なすこと。例えは真珠貝であると思ひなすこと。あるいは、南方の人が駱駝を見たりして、それが何であるか決定し得ないこと (anadhyaवासāya) である。』(チャンドラーナンド)

(2) 以前に銀を見たことがあり、その印象が残っていて、そのために (*prativara-jāna*) *bhava* *janitāt saniskarāt* (いま真珠母の貝を見て、それを銀だと思ふなすこと) をさう。(チャンドラーナンド)

(3) 以下チャンドラーナンド本には *saniskarāt ca* とある。

(1) 『それは不完全な知識である。』(VS; TX, 2, 11)

tad duṣṭam jānam.

(1) 『それ』(*tad*) は誤った知識 (*avidyā*) をさう (『ウペスコーラ』)。こゝがチャンドラーナンドによると、「それ」とは疑惑 (*samsāya*)、誤謬 (*viparyaya*)、未決定 (*anadhyaवासāya*)、夢をさう。

(2) *duṣṭam jānam* = *apramāṇam* (Candrānanda), *vyabhicārjānam* (Uppaskāra).

(D. 35, l. 2) 『これは五つの分節を有する無明である。——「煩惱とは(未差別なる)無明と自我意識と貪欲と瞋恚と執着とである」(二・三)と。これらの煩惱はそれぞれ順次に「翳暗、迷妄、偉大なる迷妄、暗黒、盲暗」といふ(三)

一) 派) 独自の術語を以て呼ばれている。これらはのちに心の汚れを述べる場合に附随して説かれるのである。』(Vyāsa ad VS I, 8)

(D. 35, l. 11) 『またこれは五つの分節を有する無明である。誤った知識としてのはた

らぎを有する無明、— それには五つの分節があるという意味である。

(D. 35, l. 13)

では、それらの分節は、どれどれであるか? — 無明、自我意識などである。これらの無明などの煩惱は、独自の術語、すなわち自らの教典のうちで一般に承認されている「翳暗」などの術語によって区別されているが、それらはのちに心の汚れを述べる場合に、第二章において、説かれるのである。』(VS Vivaraṇa ad Ire.)

(1) この *avidyā* は広い意味であり、ほぼ煩惱 (*Kleśa*) と同義であるが、次に引用する *スートラ* 二・三の *avidyā* は狭い意味のものである。

avijñāta 理解しなかつたこと。— nicht versteht. (NS; V b17)

avinataram 意義内容の理解され得ない議論。敗北の場合の一つ。 das inhaltlich Unverstandene ist [eine Rede]...

〈意義内容の理解され得ない議論〉とは、三回発声されてもその意義内容が聴衆にも対論者にも理解されない議論である。』[NS.V.9.五・二・九] 曖昧な、多義的な語 (śiṣṭa-gabda) 語の用法が一般に知られていないもの (apratīhaprayoga) 、「あまり早口にしゃべった」とは (atīdrutocārita) などを使う。(Vatsyayana)

avinābhava 不可分離。不可分離の関係。(NBf ad III, 17) (Stcherbatsky; Buddhist Logic, I, p. 552)

『まさにこの不可分離 (avinābhava) という関係によって、内含されている意味について事がらを知ること (arthapatti) は推理となるにはかならない。その場合にもまた、生存している人であるデーヴァダッタについて、「かれが家の中にいないときには、外にいる」また「家の中にいるときには、外にいるのではない」というふうにいずれか一つによって推論がなされているのである。外にすることが直接に知覚されて、内部にはいないということは実例によって知られることである。はたらきの可能性として印象づけることができるが(今実際には)印象づけていないということによって、実に、(瓶の) 無の知覚の理由づけが述べられているのである。

(p. 28, l. 13)

火などに関しても、焼くなどの能力があるということを確認するのは、推理にはかならない。享受するはたらきなどについてみるに、結果と結果を生ぜしめる者とに不可分離 (avinābhava) の関係のあることが、自分自身について実際に経験されているから。すなわち、内我に関しても次のことが経験されている。——「われはこの結果をつくり出す能力がある」「われはその能力が無い」といって、アートマンに関して述べると同様、アートマンのもっている制約である能力をも認識するのである。焼く作用などの結果もまた(潜在的な)能力の現出するものにはかならない、とい

うことは推理によって成立するのである。

(p. 28, l. 17)

反対者いわく、——無は直接に知覚されるものであるということ、或る人々は説いている。かれらの説くところによると、燈火に照されたために鏡によって或る物が認識されるときには、その部分の主体としての全体が認識されているのではない。(鏡のうちに) 知覚されているものは、(そこには) 存在しないのである。こういうわけであるから、実在するものを照すものは正しい認識方法として、存在しないものを照らし出すのである。

(p. 28, l. 19)

それ故にかれらは実例を挙げて説明する。——(或る人が他の人から) 「番号のついていない衣 (＝着物 vāsa) もって来い」と言われたときに、倉庫のなかに入って、番号のついた衣や番号のついていない衣のある近くで、番号のついた衣を取り去ることによって、「番号のついていない」という特徴のある衣を直接知覚によって知覚して、(倉庫の外に) もって来る。それ故に「……でないこと」(無) は直接に知覚されるものである。何となれば、他の特徴は成立し得ないからである。

(p. 28, l. 23)

答えていわく、——その議論は正しくない。何となれば、もしも汝の言うとおりであるとすると、(われわれは一般に) 統覚機能によって(事物の) 形相について事物を確認するのである、ということが虚偽であるということになってしまふから。けだし、認識主観が(或るものの) 或る形相を受け入れているときには、そのものの本体は直接知覚によって確知されるということが、一般に承認されている。例えば、青い物が(見る人の黄疸のために黄色い物であると知覚される場合にもまた(これこれの色である、と) 限定するものと限定される主体との関係についての認識が誤っているということになるのである。それと同様に、「ここに瓶が存在しない」とい

う場合には、「*na*」たる場所に瓶が存在しない」といふことになり、
「*na*」の關係が存在しないから、「*na*」の瓶が存在しない」といふことへ無
na」の關係の認識が起るのである。何となれば、*na*」の無」と「*na*」
「*na*」場所」といふことは、——例えば「デーヴァマッタがここにいる」
と「*na*」場所——未だ得ないものを得ることを特質とする關係、あるいは
内屬 (*samavāya*) を表示する關係を、かれらは承認しないのである。

それ故に「*na*」の觀念と同様に、「*na*」の物は（黄色く見えてゐるが、
実は青いのである」といふ場合）、限定するものと限定されるものとの關
係の認識もまた、*na*」の關係の認識であるが故に虚偽である、「*na*」の
ことについて「*na*」である」といふこと（*YS, Vivaraṇa*）

avinābhāvaniyama 不可分離の關係。 (*NBT* p. 25, l. 18)

avinābhāviva 同上。 (*NBT*, p. 25, l. 20)

avisamvādaka 經驗と矛盾しない。 (*NBT*, p. 7, l. 13)

aviśeṣa ununterschieden. (*NS*, V a23)

aviśeṣa-sama 一切は無區別になつてしまつてゐる誤まつた非難。 *der*
Einwand des ntsprechenden Nichtunterschiedes, welche die letztere des Sāṃkhya
Philosophie gegenübergestellt wird, ist nicht begründet.

〔定義〕『同一の屬性（*1*）＝有るもの（*2*）を有つてゐることが可能である
ところ、*2*）は區別が無く、ならば、*1*）一切のものは無區別になつてしま
つたこととする。〔*1*）かなるものも〕有るもの（*2*）だけが可能であるから、
一切は無區別となつてしまつてゐる誤まつた非難が起る。』 (*NS*, V a23,
五・一・1113)

〔ニヤーヤ学派の答え—〕『この非難は成立し得ない。何となれば「証明さ
るべき」屬性が或る場合には存在し得るが、他の場合には存在し得ないか
らである。』 (*NS*, V a24, 五・一・1110)

aviśtambha 無障礙性。—non-obstruction of movement; Nicht-wider-
stehen. (*NS*, IV b22) sarpaś ca pratighāti dravyam na viśtambhātī.

(*NBh*)

avītanācaka the five negative syllogisms of the Sāṃkhyaś (Stein-
erbatsky: *Buddhist Logic*, I, pp. 293f.; 552.)

avrtti ... 存在しないこと。—cannot be present within...; nicht
wollen. (*NS*, IV b8)

avyabhicāra 甲があれば必ず乙があるという結合（共在）關係。 (*NBT*,
p. 25, l. 18)

avyabhicārin [—] 誤るものがなく—'invariably related' [to the
object]. (*NS*, I, a, 4) pratyakṣa 正しくいふこと。

〔ii〕 不可分離な關係。 (*Nyāyabindu* III, 115.)

avyakta-grahana 不明に把握する。—be indistinctly apprehended;
undeutlich erfassen. (*NS*, III b43)

avyapadeśya 用ひて表現するものではない。—'not due to words';
[die Erkenntnis], die nicht in Worte zu fassen ist. (*NS*, I a4) pratyakṣa
正しくいふこと。

avyāpavrtti 用ひて存在する。—*abhāv* 存在しない。 (*MahU*
(3), p. 45)

avyāpavrttitā 部分的に内在するものではない。 (*MahU*, (2), p. 102)

avyatireka (—) = *nivṛtī-ābhava*. 必ずしも否定やむらさみではない
なごらう。 (*NBT* p. 90, l. 5.)

(—) 否定的關係の成立しない実例。 *Nyāyabindu* III, 134. 異性質なもの
で誤つた実例 (vaidharmyena dīṣāntābhāsa) のこと。

『否定的排除をなさない実例としての』 例を以て
「瓶のうち、無常性と形質性とが經驗上、存在する」

と云ふ（異性質の実例を提示するものではない） (*Nyāyapraveśika*,
p. 374) 用ひて『入正理論』の因明一般は不離（否定的叙述をな
さぬもの）と云ふ。具体的には、

大前提の換質换位による命題の表現をなさないことである。すなわち「非Pは非Mである」という表現叙述をしないことである。論式にあてはめてみると、

「ことばは常住なものである。」

何となれば、(ことばは)無形質なものであるから。

およそ、諸の無形質なるものは、すべて常住である。例えば、虚空がそうである。(同喩)

およそ常住でないものは、無形質なものではない。例えば、瓶などがそうである。(異喩)

と言ふべき場合に、

「およそ常住でないものは、無形質なものではない」

とどう一般的叙述(全称否定判断)を陳述しないで、省略してしまい、ただ「瓶などがそうである」

と、一言述べるだけの場合を言うのである。一般的叙述を省略してしまっても、頭の良い人ならば、直ぐに理解するであろうが、世の中の多くの人々には直ぐにはピンと来ない。だから、これは理論的な誤謬ではなくて、表現叙述の上での欠陥なのである。

avyavasthā 不確定。—irregularity; Unsicherheit (NS. II a2)

avyūha 区分して構成し直すことのできなごころ。—unchangeability of structure; die Nicht-zerteilbarkeit. (NS. IV b22)

samsarpatā pratighātinā dravyeṇa na vyūhyate, yathā kṣipthenodakam /kasmā/niravayavatvāt/ (NBh.)

* ANS 本には vyūhate とあるが、BI 本により訂正する。

ayatharthānubhava 正しい事実に対応してこない知覚。

『正しくない知覚(ayatharthānubhava, wrong apprehension, die falsche Vorstellung) は三種類(3)である。疑惑(samsāya)と誤謬(viparyaya)と誤った想定(tarka, false assumption, Athalye); reductio ad absurdum,

(Hultsch) との区別があるから。』(Tarkas. 64)

『夢(svapna)は意(manas)の誤謬であるから、正しくない知覚(ayatharthānubhava)は、結局、疑惑(samsāya)と誤謬(viparyaya)と誤った想定(tarka)との三種しかない。』(T. D. 64, l. 22)

ayaugapadya (幾つかのものが)同時に起るものではないこと。—not simultaneous; die Nichtgleichzeitigkeit. (NS. II a24)

ayukta 不合理。—illogical; unpassend. (NS. IV a37)

ayuta-sambandha. 不可分の関係。= samavāya (内属)。

ayutasiddha 本来不可分離のもの。

『問』 しかれば本来不離(ayutasiddha)の二つのものとは何か。

『答』 二つのものの中で、一方が消滅せずに、他方のものに依存して存するところの、その両者が本来不離のものである。故にいわく、

いかなるものでも、その二つのものの中で一方のものが失われずに、他のものに依つてのみ存在するところの、その両者こそ、本来不可分離のもの(ayutasiddha)であると知るべきである。

例えば部分(avaśya)と全体(avaśvin)は、属性と属性を有するもの(実体)の作用(kriyā)と作用を有するもの、類と個物、特殊性と常住なる実体とである。何となれば滅失せざる全体などは順次に部分などに依存してのみ存在するのであるから。しかるに、まさに消滅しようとしている全体などは、「他のもの、即ち部分など」に依らずに存在している。例えば糸が消滅しつつあるときに布が「一刹那だけ存在するが」如し。或いは例えば「性質(guṇa)の」依りものの[āśraya = dravya]の消滅するときに、性質(guṇa)が「一刹那だけ存在するが」如し。よって、消滅しつつあることとは、消滅の原因の全体(samagri)が存在する(samnidhya)ことである。糸と布もまた部分と全体である。それ故にその両者の関係は、内属(和合 samavāya)である。何となれば「布と糸との間には」不可分離の関係があるから。しかるにオサと布との関係は内属(samavāya)では

ない。何となれば「その両者には」本来不離の關係が存在しないから。何となればオサは布に依つてのみ存在するものでもないし、また布もオサによつてのみ存在するのではないから。それ故にその両者の關係は、結合 (samtyoga) に外ならない。それ故にこのように布は糸に内属しているものである。いずれかのものにおいて内属している結果が生ずるところのそのものが内属因である。それ故に、糸こそ布の内属因である。しかるに、オサなどはそうではない。そうして布は自己に存する色などの内属因 (samavāyikarāna) である。かくの如くにして、土塊もまた瓶の内属因である。そうして瓶も自己に存する色などの内属因である。(Tarkakāśa, p. 2, l. 21f.)

(1) kriyā は恐らく kaman (業) を指すか。

(2) 先ず部分がなくなり、次の刹那に全体がなくなるのだと解する。故に一刹那だけまだ全体が残存していることになる。

〔問〕 瓶などが生ずると同時に瓶に存する色などもまた生ずるではないか。それ故に同時であるが故に、*guna* (例えば色) と *gunin* (例えば瓶) とにとつては、あたかも牛の左右の角のように因果關係そのものが存在しない。何となれば両者には前後の關係が存在しないから、それ故に瓶などは自己の中にある色などの内属因ではない。何となれば内属因もやはり一種の原因であるからである。

〔答〕 そこで答えていわく—*guna* と *gunin* とは同時に生起するのではない。そうではなくて、*guna* の無い実体 (*dravya*、例えば瓶) そのものが第一に生じ、その後、それ [*dravya*] に内属せる *guna* が生ずる。これに反して両者が同時に生ずるとするならば、*guna* と *gunin* とは同時に全体を構成することとなるから、両者の区別はなくなるであらう。何となれば、もしも結果が別であるならば、原因は必ず別でなければならぬから。それ故に種々の *guna* よりも先に存在し、*guna* の無い瓶が、第一の刹那に於て生ずるのである。したがつて、瓶が諸々の *guna* の内属因であ

る。そのときに種々異つた原因も亦実際に存する。何となれば、瓶は瓶に對しては原因ではないから。何となれば、同一物には前後の關係がないから。すなわち、或る物はその同じ物に對して先に存在することも後に存在することもないから。これに反して「瓶というものは」自己の *guna* に對しては、先に存在するものであるから、「その瓶が」諸々の *guna* にとつて内属因である。』(Tarkabh. p. 3, l. 7-18)

(1) 土が熱せられて瓶が出来る前には *guna* がすつかりなくなる。それから *guna* が起るといふ。厳密には *nirguna* とはいえなからずであるが、ともかく、これらはこのように説いている。

(2) 内属因は本来は時間的關係ではない。しかるに時間的に解しようとするから無理である。これは近世ニヤヤー派の説である。

bādha

『主張命題が成立を欠いているときに、それは *bādha* と言われる。例えば作られる時における瓶において香等が「論証するべきこと」とされること』である。』(Bhāṣāparicheda, v. 78)

註 *Duṣṭika*, 57 参照。→ p. 83.

bādhānā 苦惱。— *pain*; *Qual.* (NS, I a21) (NS, IV, a51)

bādhitā 事実にもとづいて無効とされること。学者がしばしば「矛盾」と訳すが、事実には矛盾することである。ときには *hetvābhāsa* の一つとされる。

『矛盾因 (*bādhitā*) とは、その「理由概念にとつて」証明するべきことと無が他の認識方法によつて決定されているところのものである。例えば「火は熱くない。物 (実体 *Substanz*) なるが故に」といふ場合がさうである。この推理に於て「熱からず」というのが「証明するべきこと」である。その無、即ち熱いこと、が触角による直接知覚によつて感覺される。それ故にこれが矛盾である。』(Tarkas, 57) → p. 83.

(1) *Siddhāntamuktavali*, Cowell's tr. of SDS, p. 281.

(2) この説は論理的に正しくなく、*dravyatvat* が *bādhitā* であることを説明せねばならぬのに、この Tarkas の説明は理由の誤りであることを説いていない。

ただ *bādhita* と同じ文字に引きつけられてこのように述べたのだろう。 *asiddha* と同じ *hetvābhāsa* を承認するだけで充分であり、*bādhita* は必要でない。

bādhitavisaya → *kālātyāyāpādiṣṭa*

bhakta 第二次的な譬喩的な意義。 — *da s uneigentlich Gemeinte; in a secondary sense.* (NS. II b15)

bhāna 意識。観念。知る。 [MahU (2), p. 107]

bhāsana 顕現。知る。 [MahU (2), p. 107]

bhāva [一] 有る。 [MahU (2), p. 107] — *das Sein; the existent.* (NS. IV a14)

この場合には *Gaṅgopādhyaya* の訳のほうが良い。抽象的な概念としての「有」と「無」との対立を問題としようとするのではなく、有るものの「存在する」ものが、無から出て来るものという問題をしようとするのである。 = *sattā* (PDS, p. 187, l. 5; NK)

→ *dharmaśāstrapavivartasādhana, dharmivīśeṣavivartasādhana.*

[ii] 本性。 *svarnaśbhāva* 黄金の本性 — *goldness; die Natur des Goldes.* (NS. II b47)

[iii] もの。漢訳仏典では「法」と訳す。 [A] — *bhāva*: 関係、状態。

bhāvalakṣaṇa 事物の特質。 — *a term indicative of an object; die Charakteristika der Dinge.* (NS. IV a31)

bhāvanā 繰り返すことの中印象。 [MahU (2), p. 107] *bhūtarthasya bhāvanā punah punah cetasi vinivēśanam.* (Nyāyabindutīkā, p. 11, ll. 18-19)

bhaya 恐怖。想起の原因。 [MahU (2), p. 107] — *fear; Furcht.* 『恐れを對象を想起する。』 (NBM)

bheda 別異性。 — *difference; Verschiedenheiten.* (NS. IV b11)

bhoga 経験。特に苦楽の経験。

『答えていわく、なるほどそのとおりである。心作用にしたがって経験するところとは虚妄なるものだからな。だから「せんじわく」——「純

質とブルシャとは絶対に混同されないものであるのに、両者は無區別である。見なす観念が経験である。』 (『ヨーガ・スートラ』三・三五) と。ヴァヤサーの註解にも「わく」——「両者の本体を認識しようとするとき、この経験があらわされる。』 (YS. Vīvarāna, p. 22, l. 23)

bhūta 元素。 — *element; Element.* (NS. III a55)

bhūtāni 元素。 *elements, material elements; die Elemente* (NS. I a13)

『諸の元素は、地と水と火と風と虚空とである。』 (I・I・13)

bodha 明瞭な観念。 (NBT, p. 18, l. 10)

buddhi [一] ヴァイシシュニカ学派では一般的には「認識」を意味する。

la connaissance (Foucher, p. 77 f.) = *jñāna* (Foucher, p. 86 f.); *cognition* (Athalye: *Tarhas.* 35)

『[5] (p. 171) *buddhi* 又 *upalabdhi* 又 *jñāna* 又 *pratyaya* とは同義語である。』

[6] そうして認識 (*buddhi*) には多くの種類がある。何となれば認識の對象は無限に存するから。また認識はそれぞれ対象ごとに定まったものであるから。

[6] 認識はそのように多種類ではあるけれども、要約して言うると二種類である。すなわち知識 (*vidyā*) と無知 (*avidyā*) とである。その中で無知は四種類であり、疑惑と誤謬と不確証と夢とより成る。』 (PDS, 邦訳「二四二—三三三」)

[ii] ヴァイシシュニカ学派では思考作用。 — *Denken.* ChG. は訳やなごの *manas* 用いている。 (NS. I a15)

『思考作用 (*buddhi*) と認識作用 (*upalabdhi*) と知る作用 (*jñāna*) とは同一ものである。』 (NS. I a15, I・I・13)

— *buddhi*, 思考。 *mind; das Denken.* 仏教ではこの場合、身口意の三業の一つとして *manas* と同じ語を用いるのが常である。 (NS. I a17)

[ii] *buddhi* (pl.) 諸の統覚作用。 — *die Denkkakte; perception.* (NS. II a11)

【解説】

NS. III b1 に於ては buddhi の検討 (parīkṣā) を行なつてゐる。(NBh) buddhi は訳し難い語であつて Ganḍopadhyaaya の訳では buddhi を用ひて訳してゐる。Karl H. Potter: the Encyclopaedia of Indian Philosophy, vol. II, Nyāya-Vaiśeṣika (Motilal Banarsidass, 1977) によつて同様である。わたくしは先年『初期ウェーダーンタ哲学史』の中へ「統覚」と訳し、宮坂有勝氏の『ニヤヤー・ミンシュヤの論理学』もそのようにしておられるのつゝ、ひとたびそのようにしてゐた。

また前後の關係から見れば NS. III b45 には buddhi を問題としてゐるが、つたう NBh. には cetanā となつてゐる。したがつて、マナーニヤヤーナには cetanā = buddhi と言ふ得るのであらう。

buddhya vivecanā. 思考作用による分割の事である。— when they are analysed by means of critical judgment; aus der Verstandesgemässen Zergliederung. (NS. IV b26)

buddhīlaksana 知覚の特殊。この語は、次のように解釈されている。buddhya eva lakṣaṇāni, viśaya-grahaṇa-lingatvād Indriyaṇām | tad etat 'indriyārthapañcatvāt' (III. 1. 54) ity etasmin sūtre kṛtadhāṣyam iti | tasmād buddhīlaksanapañcatvāt pañcendriyaṇi (NBh) 々の解釈から見るに buddhi には「知覚」の意味がある。fünf Sinnesempfindungen.

buddhisāmya 理解が一致してゐる。— the notions are not in conflict; übereinstimmen. (NS. I a25)

buddhisiddham 思ふべきことを確立してゐる。— proved by actual experience; durch Denken steht fest, dass..., (NS. IV a45)

ca 『ca』(ca) は「何となれば」(hi) という語の意義を指示してゐる。(NBh p. 38, 1. 5) (cf. ad Nyāyabindu II, 46)

caitta 心作用。(NB. I, 19)

『心作用 (caitta) とは (事物 artha の) 種々異なつた状態 (viśeṣavasthā) を把握 (認識) するものであり、快感などがそれである。』(NBh. p. 11, 1. 5.)

ceṣṭā [i] 運動。— action; die Bewegungen. (NS. I a11)

[ii] 身振。『[10] 身振りの示す意味を熟知せる人は身体の動作によつてもその意義を理解することが認められるから、身振りは推論 [なる知識] にはかならず。』(PDhS. p. 220) (邦訳二五六ページ)

『身振り (ceṣṭā; Gebärde) もまた言葉或いは推理に基づく表現の原因となるのであるから、それも独立の Pramāṇa ではない。』(T. D. 63, p. 55, 1. 6)

cetana 思 (Nyāyapraveśāka, p. 366)

cetana 精神性。(NBh ad III b49) — consciousness; die Intelligenz. (NBh. ad III b52) — consciousness. したがつて das Denken (Ruben).

chala 詭弁。曲論。die Verdrehung. ChG. は訳さなかつた。

『詭弁 (chala) とは「[反対論者の立言の] 意味を異つて解することができるのである。』(NS. I b10, 1. 11-10)

『それ (詭弁 chala) は三種類ある。すなわち [i] 言葉 [の曖昧さ] による詭弁 (valkechala) (Ib 12) と [ii] 一般化による詭弁 (sāmānyacchala) と (Ib 13) と [iii] 第二次的な意義 (仮託) にてけ込む詭弁 (upacāra-chala) (Ib 14) とである。』(NS. I b11, 1. 11-11)

『i の意味に用ゐられた (śābda) につて、他の意義を考へて批難を言うことが詭弁である。例えば、「このデーヴァダッタは新しい衣を着てゐる」という文章において、新しいという意味で用ゐられた nava という語の他の意義を考へて、ある人が批難する。——「かれは九つの上衣を着てゐるのではない。貧乏人であるから。実に、彼には二つの衣さえも得られない。いわんや九つをや」と。そうしてその論者は、詭弁論者と

「つひ知られつゝ」(Tarkabhāṣā, pp. 37-38)

〔歴史的连接〕

atha cchalam, cchalam nāma parisāṭham arthābhāsam anarthakam vāgyastumātram eva. tad dvivīdham, vākchalam sāmānyacchalam ca. tatra vākchalam nāma yathā kśācid brūyāt, navatantro 'yam bhīṣag iti, atha bhīṣag brūyāt, nāham navatantra ckatantro 'ham iti, paro brūyāt, nāham bravimi navatantrāṇi taveti, api tu navābhyastam te tantram iti, bhīṣag brūyāt, na mayā navābhyastam tantram, anekadhābhyastam tantram iti, etad vākchalam. sāmānyacchalam nāma yathā vyādhiprasamanāyauśadham ity ukte paro brūyāt, sat satprasamanāyēti, kin nu bhavān āha san hi rogah sad susadham, yadi ca sat satprasamanāya bhavati, tatra san hi kśāh san kśayah satsā-mānyāt kśāh kśayahprasamanāya bhaviṣyati, etat sāmānyacchalam. (Car. 35)

〔解釈〕

『方便心論』に「隨言難」または「隨語難」として挙げているものも、詭弁 (chala) の一種であろう。例えば、〈新しい衣〉という表現は成立し得ない。何となれば、衣は時間ではないから「新しい」ということは言い得ないはずであるというのである。(宇井『印度哲学研究』第三卷四七八ページ以下) この議論が誤謬であるということが、記号化して解明されている。(末木『合理思想』六六一六八ページ)。

cittisakti 知性の能力。

『このように作用 (vitti) の本性を説明したので、その作用を止滅することを提示しようとして説いていく、——「知性の能力は」云々。知性 (citi) のものが能力なのである。例えば、〈熟される〉などの諸能力は、能力を有する主体に依存して出現が達成されるのであって、それ自身が能力となっていないのではない。しかるに知性はそれ自身が能力なのであって、他

のものを必要としない。それ故に常に存在しているのである。意識 (精神性 cid) のみを表示する知性 (citi) という語は能力 (sakti) という語と共通のよりこころをもっているが、本性の変化することのない知性が主観 (viśayin) であるよりこころを提示するために述べられているのである。』

(YS, Vivarana, p. 11, l. 26f.)

citta 心 (citta) 心、事物のみ (arthanātra) を把握するものである。
(NB. I, 10) (NB.T p. 11, l. 5)

〔ヨーガ派の解釈〕

(p. 10, l. 1)

『実心は、光輝と活動と安住と三つの性向があるから、三つの構成要素 (guna) より成るのである。ただ心の純質は光輝の本質あるものだけ。』(Vyāsa in YS, Vivarana, p. 10, l. 1)

(p. 10, l. 18)

『心々のほたらぎと心のはたらぎの止滅とを説明しようとして、註解には「実心は」と言うのである。ところで、その心のはたらぎを止滅することが「ヨーガ」と呼ばれているところのそのへ心なるものは、いかなる本性をもっているのであるか？ そこで (ヴィヤーサは) 答えていく、——実心は光輝と活動と安住と三つの性向があるから三つの構成要素 (guna) より成るのである」と。

その文章においては、「心が三つの構成要素より成る」ということが説明されるのである。「光輝と活動と安住という三つの性向があるから」というのが理由である。「光輝」(prakhyā) というのは「明らかにすること」(prakhyāna, prakāśana) であり、純質という構成要素の特性である。「活動」(pravṛiti) というのは、「動かすこと」(pravartana) 「行動」(vyāpāra) であり、それは実に激質の特性である。「安住」(sthit) というのは、安定すること (śhana) せめ止めること (varana) 障蔽 (pratibandha) であり、それは翳質の特性である。純質などの構成要素は実にこのような性向をもっている。そうして心は光輝などの性向をもっている。それ故に

心は三つの構成要素の（絶えざる）変化であると言うべきである。

(p. 10, l. 25)

その光輝などの理由は成立していないのではないか、という疑いがある
ので、説いていく、——「けだし、光輝の本質ある心の素質は」と。「け
だし」(iii)という語は、一般に承認されていることを明示する意味である。
けだし、心が一切のものを照らすということは、世間においても聖典にお
いても一般に承認されている。心はまさに純質なのであり、「心の純質」と
言われているのである。何となれば心は純質を主要な構成要素として変容
（転変）するのであるから。

あるいはまた別の解釈によると、心は幾多の作用があるが知のみである
ということ、他のものとの接触および分離によって明瞭に示すことができ
る、という趣意で、説いていく、——「けだし知を本質として知る心
は……」云々。』(YS. Vivarana)

〔citta と他の諸原理との関係〕

(p. 16, l. 25)

『(心は)磁石のようなものである。譬えば磁石は、鉄の近くに置かれて
いるとただで、鉄の自体にはたつきが遍満するのを助けるように、同
様に心もまた、プルシヤに見られるとただで、精神性を本質としてい
るアトマンの自体にはたつきが遍満するのを助けるのである。』

(p. 17, l. 9)

心は内官 (antahkarana) によってその対象を示すものであるから、「あた
かも踊り子のごとし」と言われているのである。では、その場合に、心
が対象を示す主体であり、プルシヤが対象を見る主体であるという区別は
どうして成立したのであるか？

一方は所有物であり、他方は所有する主体であるという関係によってで
ある。』(YS. Vivarana)

cittavrtti

『そうしてこれらのすべての (心の作用) は、快感などを本質としている。
そうして輪廻の生存はそれを本質としているのである。そうして快感と不
快感と迷いと煩悩のうちに含めて、スートラ作者によって説明された。
けだし (スートラ作者は) 『識別智ある人にとっては、一切が苦である』(二
・一五) と説くであろう。そうしてそれを捨て去ることが、ここで説こう
とされているのである。』

それ故に、諸の心作用は快感と不快感と迷いとを本質としているのであ
るから、止滅されるべきである。さらにまたこれらのはたつきが止滅したと
きに、対象についての意識を有する三昧、あるいは対象についての意識を
有しない三昧が起る。』(YS. Vivarana, p. 41, l. 24ff.)
cittasya vrtayah. 心の諸作用。

『(心の五つのはたつきを) 正しい認識と誤謬と想定と睡眠と記憶とであ
る。』(YS. I, 6)

daiva daivad. 偶然に。(Tarkabh. p. 2, l. 6.)

daršana [-] 観察する云々。— observation; die Beobachtung. (NS. III

b16) (NBf, p. 37, l. 15.)

[ii] 感官によって知覚する云々。(NBf, p. 16, l. 13)

[iii] 観照するはたらき。(YS. Vivarana, p. 14, l. 22f.)

『反対者いわく、——ヨーガ行者たちの直観 (daršana) は無分別三昧から
生ずるものである。』(YS. Vivarana, p. 20, l. 12)

→ khyati

darśāntika 譬喩によって知られるもの。

『(云々)……であるように、同様に」ところのは、譬喩 (dṛṣṭānta) と
譬喩によって知られるもの (darśāntika) を指示することとをいって
主宰神と個人精神 (kṣetrāja) とが、異なった別のものであるということ
が、述べられているのである。何となれば、主宰神は解脱せるものであり、

個人精神は束縛を受けているものであるとすることが成立しているからである。』(YS *Bhāṣyavivaraṇa*, p. 80, l. 24)

dhāraṇa 保持 *धरन्* — to grip; ein Festhalten. (NS. II a33)

dharma [i] 特性 — characteristic; Eigentümlichkeit (NS. III a33)

[ii] 属性 — characteristic; Attribut. (NS. II a1) — the essential characteristics; Attribut. (NS. IV b22) (PDMs. 邦訳, 二五九—二六三頁)。

『あるものに含まれて存在するものが、すなわちメルクスである。』(MehU. (1), p. 98)

[iii] 関係 — the characteristic; das Verhältnis. (NS. II b44) — feature; Beziehung. (NS. II b49)

[iv] 状態 — common characteristics; Beschaffenheit (NS. II a5)

[v] 功德。 — merit; Verdienst, le bien (Foucher, p. 80f.) 『dharma』は『ヴェーダ』聖典に——*Nyāyabāhinī*』規定された行いを実行することから生ずるものである。』(Tarkas. 71) 善の業の影響。

[vi] 想起の原因の一つ。『聖典を学習したならば、現世において、前世のじよを想起する。』(NS. III b41)

[vii] 属性。大概念。主張命題の述語。 (NBT, p. 20, l. 17) 「法」
dharmasvarūpaviparītasāhanah [viruddho hetuḥ] 相違因の一つ。

『主張命題の述語それ自体と反対のことがらを(内容的に)証明する理由概念』
「ことばは常住である。何となれば、(ことばは)造り出されたものであるから。あるいは、意志的努力の直後に現れるものであるから。」

「この理由概念は、(みずからとは異なった)異種類のものうちのみ存在するから、矛盾した理由概念である。』(Nyāyapra-

veśāka, p. 370, l. 2)

これは因明では「法自相相違の過失」と呼んでいる。一つは、声頭論師が

「ことばは常住なるものである。」

何となれば造り出されたものであるから。例えは、虚空の如し(同喩)、瓶などの如し(異喩)という場合である。これは、九句因のうちの第四句「同品非有、異品有」に相当する。何となれば造り出されたものゝは必ず常住ではない、すなわち(それと矛盾した)無常なるものであるからである。

第二の例は、声頭論師が次のような論式を立てる場合である。

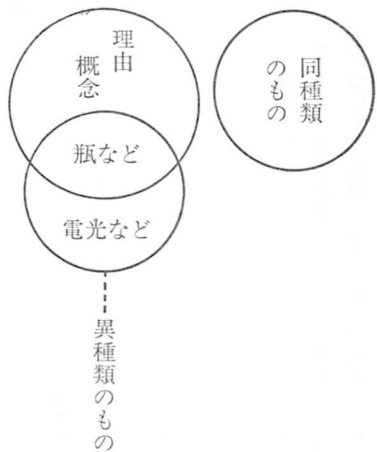
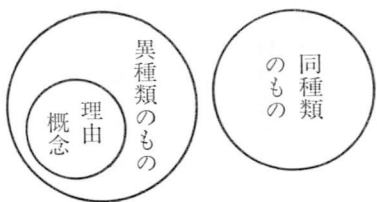
「ことばは常住なるものである。」

何となれば、意志的努力の直後に現れるのであるから。

例えは虚空の如し(同種類の实例)。

例えは電光や瓶などの如し(異種類の实例)」

これは九句因のうちの第六句「同品非有異品有非有」に相当する。すなわち意志的努力の直後に現れるという特性は、常住なるもの(同品)のう



ぎには存在しないが、無常なるもの（異品）のうちの瓶などのうちには存在するが、同じく無常なる電光などのうちには存在しないからである。

dharmavikalpa mannigfache Attribute. 幾つも属性があると想定して考へる(NS. V ad) の場合 dharm は性質 (Eigenschaft) ではなくて、属性 (Attribut) と訳したほうが良いと思う。

dharmavikalpat 種々異なった属性を想定して。 — auf Grund der Verschiedenheit der Attribute. (NS. V b3)

dharmavikalpanirdese 何々の本来の意義を他のものに仮託して説く(NS. V ad) 'when the secondary sense is intended'; bei einer [wörtlich genommen] Aussage, die übertragen gemeint ist (NS. I b14). abhidhanasya " dharmo " yatharthaprayogah/ " dharmavikalpo " ' nyatradīṣṭasyānyatra prayogah/asya nirdese " dharmavikalpanirdese ". (Vātsyāyana)

dharmaviśeṣaviparītasādhanaḥ [viruddho hetuḥ] 相違因の一つ。

『主張命題の述語の内容的に意味するものと反対のことがらを証明する理由概念』というのは、例えば、

「眼などは、他のためのものである。何となれば、(眼などは) 諸要素の集合したものであるから。譬えば、臥具・坐具など諸の道具のこと」という場合である。この理由概念は、眼などが他のもの(＝アトマン)のためのものであるということ論証すると同様に、論証すべきこと(主張命題の述語)の内容的に意味することと反対のことがらである、他のもの(＝アトマン)が(諸要素の集合したものであること)をもまた論証する。何となれば、臥具などは、他のものである(諸要素の集合体)によっても受用されるからである。』(Nyāyapravāsaḥ p. 370)

これを、因明では「法差別相違因の過失」と呼ぶ。これは、立論者が自己の主張命題を成立させようとして理由を述べるに当って、特に曖昧な言語を用いて、反対者を欺こうとするために起るものである。曖昧な言語は必ず

二つの意味があり、立論者の真意の所在を明らかにしない。その曖昧な言語が「自相」であり、立論者が裏面で成立させようと望んでいる真意(「意許の樂為所立宗」)が「差別」である。だからこの場合、主張命題は

「眼などは、他のためのものである」

となっているが、その立論者の真意は

「眼などは、アトマン(サーンキヤ学派のブルシャ、神我)のためのものである」

ということを言いたいのである。

dharmin 属性の主体。(PD.S. 邦訳 二五九、二六三頁)。属性の基体 anumeya (同)。小概念。主張命題の主語。(Nyāyabindu II, 8) 「有法」**dharmisvarūpaviparītasādhanaḥ** [viruddho hetuḥ] 相違因の一つ。

『主張命題の主語のものと反対のことがらを証明する理由概念』というのは、例えば

「有性(有りということ)は、実体でもないし、性質でもないし、運動でもない。何となれば、(有性は、) (その内属する) 一つの実体を有するだけであるから。また諸の性質と運動とのうちに存在するのであるから。譬えば共通性や特殊性のようなものである」

と立論する場合である。この理由概念は、(有性が) 実体などであることを否定することを論証すると同様に、(有性) というものは(実は無である) ということをも論証する。何となれば、(有性) という概念は、両方の場合をともに証明することが確かであるから。』(Nyāyapravāsaḥ, p. 370, l. 8)

これを因明では「有法自相相違因」と呼んでいる。

ここで立論者は

「有性(有りということ)は、実体でもないし、性質でもないし、運動でもない」

という主張を述べているが、その真意は、有性というものが、実体、性質、

運動のいずれでもないが、しかし一つのカテゴリ(句義)であり、句義は実在するものであるから、だから

「大有性(という原理)が実在する」

ということを述べようとしているのである。しかし前掲の論式と同じ理由命題および実例命題を用いると、立論者が希望している真意とは反対のことを証明することになってしまう。すなわち、

「大有性は実在しないものである。

一つの実体を有するが故に。

例えば、共通性や特殊性のようなものである。」

dharmaiviseśaviparitasādhanaḥ [viruddho hetuḥ] 相違因の一つ。

『主張命題の主語の内容的に意味するものと反対のことがらを証明する理由概念』というのは、(いま述べた)この理由概念が、その同じ反対論者が先に述べる主張においてその同じ主張命題の主語そのものの内含する意味である。△存在する」という観念をつくり出すものと△反対である△存在しない」という観念をつくり出すものであること△をも証明するのである。何となれば、両者の場合ともに証明することが確かであるから。』

(Nyāyapraveśaka, p. 371, l. 2)

これを因明では「有法差別相違」と呼んでゐる。

第三の相違因である「有法自相相違因」のところで挙げた論式(前項参照)が、実は「有性というものが存在しない」ということを論証することになるのだとすると、「有性」が内属しているからこそ、実体も属性も運動も存在すると言ひ得るのに、もしも「有性」が存在しないということになると、実体も属性も運動も存在しないということになってしまう。すなわちヴァイシネーシカ学派が前掲の論式を提示することによって意図していたことと正反対になってしまう、ところである。

dhaukāna = upasamhāra. 事物とは矛盾してゐることから自体を諸対象に帰して付託するなり。(NBIF p. 82, l. 7.) (NBIF ad III, 117)

dig-visośanata 空間的關係。(Maṅu (2), p. 90)

doṣa 過失。pl. — evils: die Fehler (pl.) (NS. IV a2)

『過失の特質は、人をして活動せざるなりである。』[NS1 a18. 1・1・1・1八] cf. NS. IV, a. 3

この語は普通「過失」と訳されているが、適當ではない。日本語で「過失」というときは、或る種の行為の結果を意味する。ところがニヤヤー学派では行為を起させる原因を意味する。「潜在的衝動力」とでも訳すべきか。なお考究を要する。

dravya 実体。— substance: Substrat. (NS. III a33)

『実体 (dravya) 一般の定義は、dravyatva により jati を有するなり、或いは性質 (guṇa) を有することである。』(T. D. p. 4)

前者は実質的な定義ではない。

『問うていわく、——性質 (guṇa) を有するところとは、実体 (dravya) 一般の定義ではないではないか。何となれば [Naiyāyika の説による] 一切の事物はつくり出された最初の刹那には性質 (guṇa) を有しないはずである。即ち「生じてすぐ消滅した最初の刹那の実体 (dravya) には周延しなごはずであるから。』(T. D. p. 4, l. 14)

(1) Naiyāyika は 'adye ksane nirgunam dravyam tishati' という、もしこれを認めないと、実際に実体 (dravya) と性質 (guṇa) との区別が消失してしまふ。

『答えていわく——その議論は正しくない。(最初の瞬間における創造物は性質 (guṇa) を持っていないけれども) (dravyatva と同じ) 類 (jati) を所有し、それは性質 (guṇa) と共通のよりどころを持つてゐるものである。その類 (jati) は有性 (satā) とは異つたものである。そのことを言ふうとしてゐるからである。』(T. D. p. 4, ll. 16-17)

実体 (dravya) は性質 (guṇa) を有するものであるところ定義にも難点が考えられる。

『問うていわく——そうだとすると、「一つのものである色は味から異なる」という表示がなされ得るから、しからば、色 (rūpa) 等も「性質 (guna) (ゴナ) は別異性 (pṛthaktva) (プṛタクタ) である(ゴナゴナになり)」、あまりにも適用範囲が広すぎる(atiyapiti) という誤謬に陥ることになろう。

答えていわく、——そうではない。同一の実体 (dravya) に色 (rūpa) と別異性 (pṛthaktva) とが内属しているからこそ、そのような表示が可能なのであって、したがった性質 (guna) に性質 (guna) が内属する(ゴナゴナ)とは承認されないから』(T. D. p. 4 II. 16-18)

dravyaṃ cākṣusaṃ 眼に見える実体。

『問』もしも「このように「汝の主張するとおり」であるならば、第一の利那において瓶は不可見となるではないか。何となれば、「そのとき瓶は」色のない実体であるが故に。例えば風がそうである。何となれば、〈大〉いうものがあるときに、直接知覚で見られ得る実体が可視的なものであろうから。そして「その瓶は」実体ならざるものとなるであろう。何となれば「その実体に」〈性質の依りどころたること〉がないが故に。実に「実体 (dravya) とは性質 (guna) の依りどころである」と実体の定義が述べられているから。

〔答〕なるほどそのとおりである。しかし、もしも第一の利那において瓶が眼によって認識されないとしても、われわれに何の不都合があるであろうか。実に「瓶という実体が」性質 (guna) を伴って生起するという説においてまた、われわれが眼をつむったときには、瓶は知覚されない。それ故に以下のことが決定された。まず第一に性質を有しない瓶そのものが生起する。そして第二の利那などにおいて眼によって知覚される。しかし第一の利那においては「瓶が」性質 (guna) の依りどころたることがないとの理由で実体ならざるものに陥ることはない。何となれば「実体は内属因である」という実体の定義がこの場合に適合するからである。また「実体の定義が」適合することによって、性質の依りどころとなっているから。

そうして適合するということは、性質 (guna) の畢竟無のないことである。』(Tārkabhāṣā p. 3. II. 19-27)

dr̥ṣṭa 可視的な(知覚され得る)もの。— perceptible: sīchtar. (NS I a8) 知覚されたことがら。— is perceptually determined; wahrgensmen ist. (NS. III a45)

dṛṣṭānta [i] 実例。— das Beispiel, corroborative instance, example (Jha)

『実例とは、世間一般の人々も、専門家も、そのものについて理解が一致しているところのものとである。』[NS. I a25. 1・1・二五] (PDM.S. 邦訳 二六八ページ)

〔ヴァーツヤヤーヤナの解釈〕

『世間一般の人々』とは、世間の平均水準を超えていない人々である。かれらは、生来の、あるいは修学による、卓越せる知性を獲得していない人々である。「専門家」とは、それと反対の人々であり、思索にもとづく正しい認識方法によって事物を検討することのできる人々である。或るものを世間の人々が理解するように、専門家もまた理解するときに、そのものが〈実例〉となる。

実例 (の事実) と矛盾するということ指摘することによって、反対論を否定することになるのである。また自分の主張は、実例と合致することによって、⁽¹⁾ 確立されることになるのである。論式の諸の構成部分 (avyaya) のうちでは、実例は例示すること (udāharana) に役立つのである。』

(1) AnS 本には dṛṣṭāntavirodhena とあるも、B 本により dṛṣṭāntavirodhena とす。

〔ケーシャヴァミシュラの解釈〕

『dṛṣṭānta とは、論者と論敵とに承認されている対象たる事物である。それは二種類である。第一は同喩 (同法喩) である。例えば〈煙を有すること〉という理由に対するカマドの如し。しかるに第二は異喩 (異法喩) である。

例えばその同じ理由概念(因)に対する〈湖〉がそうである。』(Zarubhāṣa, p. 31) *disfānta* は、学者も非学者も承認するものである。

disfānta = disyamānārtha (NBh. ad III a11) — 実例。das Beispiel. (NS. V a4) これは譬喩ではない。ところがシナ・日本の因明家が実例と譬喩とを区別することなく、その学的態度が明治以後にも無批判に継承されたことは、深刻な問題を提示する。そのために、一般の哲学者たちは、「インドの論理学は推論ではなくて analogy である」というようなことを平気で口にする。これについては、専門家に大きな責任があると思う。

〔歴史的連絡〕

atha disfāntah. disfānto nāma sa yatra mūrkhavīduṣām buddhisāmyaṁ, tenaiva yad varṇyaṁ varṇayati, yathā agnir uṣṇo dravam udakam sthiraḥ pṛthivi ādityaḥ prakāśa itī, yathā vādityaḥ prakāśas tatha samkhyajñānam prakāśam itī (Carr. 12)

〔ii〕 実例命題 a proposition stating an instance; das Beispiel. (NS. I a36)

実例命題は、形式論理学でこうと、

(1) すべての M は、P である。例えば e がそうである。

(2) すべての非 P は、非 M である。例えば e' がそうである。

実例。

(1) すべての煙のあるところには、火がある。例えば、かまどがそうである。

(2) すべての火の無いところには、煙は無い。例えば、湖の上における場合がそうである。

実例命題 (*disfānta*) とは、一般の命題の実例を挙げるものである。その語義は、「見られた(経験された *disfā*) 一端 (*anta*)」ということである。邦語でも「一端を挙げて全般を知る」ということがあるが、まさにそれである。一つの実例だけでは明らかに不十分であるが、多くの場合には「……など」という。「……など」という場合には、「など」のうちに無数の事例を含

み得るはずであり、帰納法の法則に従っていることは、明白である。

『所見の辺(＝一端、一事例)を、未所見の辺(まだ経験しない多くの事例)と和合する正説』であると解している。『阿毘達磨雜集論』第十六卷、大正蔵、三二卷七七一ページ中)

ところが漢訳仏典においては、この実例命題のことを、「喩」「譬喩」「立喩」「雜集論」と訳している。譬喩とは英語の simile, metaphor のことであると一般に解せられている。またそのように解釈されても仕方がないような説明を、慈恩大師は述べている。

『今は「漢土の」方言に順じて、これを名づけて喩と為す。喩とは譬なり、況なり、曉なり、この譬況に由りて所宗を曉明す。故に名づけて喩となす。』わざわざ漢土の「方言」にしたがって、「喩」というものだと記しているから、かれ自身も必ずしもこの訳語に満足していなかったであろう。

しかし「喩」という語は誤解を招き易い。因明は、譬喩の段階にとどまり、analogy を説くだけで、正確性を期する論証をなし難い、と人々は思ってしまう。

師子覚 (*śiṃhabuddha*) のいうように、すでに経験され、はっきりと知られている事項にもとづいて、未だはっきりとは知られていない事項にまでわたる一般的法則を明らかにすることである。『雜集論』における「立喩」の説明を解釈している。

『所見の辺と』は、謂はく、已顯了の分なり。「未所見の辺と」は、謂はく、未見了の分なり。顯了の分を以てて未顯了の分を顯はし、義をして平等ならしむる、あらゆる正説、——「これを」立喩と名づく。『阿毘達磨雜集論』第十六卷、大正蔵、三二卷七七一ページ中)

帰納法とは、同類の諸事物のあいだに通ずる法則を、個々の事物について見出して、真理を定めるものであるから、その方法は、一面では同類の事項を集め、他面では異類の事項を排除して、そこから結論を導き出すことにはかならない。それは因明において同喩・異論を挙げるのと、基本的には同じ

試みである。だから因明学における論証は、演積法と帰納法とを合したものであると言うことができる。

ダルマキールティは、実例の実用性は認めていたけれども、それは論式の不可欠の支分であるとは考えていなかった。すなわち、それによると、論式は、主張命題と、三条件を具備した理由概念との二つの部分によって成立するのであり、実例は単に理解を助ける便宜にすぎなかった。また実際の例としては、(一) 大前提および大前提の適用される既知の事例、(二) 小前提、(三) 結論という順序で述べられている場合も、しばしば見られる。

〔説明〕

『実例 (distanta) は二種類ある。〈同じ性質によるもの〉と、〈異なった性質によるもの〉とである。そのうちで先ず第一に〈同じ性質によるもの〉とは、理由概念が(主張命題の述語と) 同種類のものの中にのみ存在することを顕示するところの実例である。例えば、

「造り出されたものはすべて無常であると経験される。例えば、瓶などが(そうである)」

という場合「の実例」である。

〈異なった性質によるもの〉もまた、「論証されるべきことがらの無い場合には、理由概念も存在しないにちがいない」ということを説示するところの実例である。例えば、

「常住なるものは、すべて造り出されたのではないものと経験される。例えば、虚空が(そうである)」

という場合「の実例」である。この場合には「常住」という語によって、「無常性の無いこと」が言われ、また「造り出されたのではないもの」という語によって「造り出されたものであることの無」が言われているのである。例えば、「無」とは「有の無じこと」であるようなものである。』

(Nyāyapraśaṅga, p. 264) → udaharāṇa

実例は経験されるものである (distanto dīśyate)。実例が経験されなけ

れば、主張は否定される。(Yogasthābhāṣyaṅgaurāṇa, p. 87, l. 11.)

「喩」という訳語は、はなはだ不正確である。『方便心論』(明造論品第一)で distanta を意味することもあるが(宇井『印哲研究』第三、四七八ページ)、他の場合には「譬」「喩知」というときには upamāna を意味する。(同、五一四—五一五ページ)

distantabhāsa 誤った実例。似喩

『共通性にもとづく誤った実例は五種類である。すなわち、(一) 論証することがが成立し得ない実例と、(二) 論証されるべきことがが成立しない実例と、(三) 両者のことがが成立しない実例と、(四) 連絡しない実例と、(五) 仮対のことががらに連結する実例とである。』

『異性質にもとづいても誤った実例が五種類ある。すなわち、(一) 論証されるべきことを排除していない実例と、(二) 論証することががらを排除していない実例と、(三) 両者を排除していない実例と、(四) 否定的排除をなさない実例と、(五) 反対のものを排除している実例とである。』

(Nyāyapraśaṅga, p. 371, l. 8)

dīśyānūpanpalambha 経験され得るはずのものを知覚しないこと。(NBZ ad III, 9)

duḥkha 苦しみ。—suffering; Leid. (NS, I a10; 21)

『苦しみの特質は、苦痛 (bādhanā) である。』[NS, I a21, 1・1・11]

『苦 (duḥkha, Schmerz) とは、万人に不快 (pratikūla) と感ぜられるものである。』(Tarkas, 67) cf. Nyāyabodhinī p. 58, l. 12f.

dūṣaṇa 論駁。論破。(Nyāyabindu III, 138, 139) 論破。

『論破とは、(相手の)論証の誤謬を指摘することである。論証する理由の誤謬は、欠減性である。』

主張命題の誤謬とは、直接知覚などに矛盾していることである。理由命題の誤謬とは、理由概念が不定であることと不定であることと矛盾していることである。

実例命題の誤謬とは、共通性などの成立し得ないことである。それを指摘して、質問者に理解させることが論破である。誤った論破 (dusārabhasa) とは、真実ならざる論証の誤謬を指摘することである。

完全な論証に対して、欠陥があると言い立てることばと、誤謬の無い主張命題に対して、主張命題の誤謬があると言い立てることばと、理由が完成している論証に対して、理由が完成していないと言い立てることばと、理由が確定している論証に対して、理由が確定していないと言いつ立てることばと、理由が矛盾していない論証に対して、理由が矛盾していると言いつ立てることばと、

誤謬の無い実例に対して、実例の誤謬を言い立てることば、
 これらが誤った論破である。そのわけは、これらによつては、他人の主張命題は論破されないからである。何となれば、それ(=他人の主張命題)は完全無欠であるからである。』(Nyāyapraśastaka, pp. 575-6)

dvaidhikarāṇa dichotomy. (Sieherbatsky: *Buddhist Logic*, I, p. 553)
dvicanda 二つ(の)月 [を]見(る)月]。

『その点に関して、正しい知識ならざるものは、正しい認識によつて(矛盾し)無効とされるということを実際に示すために、実例を提示する。——
 例えば、月を二つ見(る)月が「否認されるようなものである」と。

例えば、黄疸などによつて視力を害われている人が、実際に存在するのではなく対象を見るが故に、二つの月を見るのであるが、実際には存在する対象にもとづいていてとこの月の、一つの月を見ることによつて、第二の月が存在しないというところを、論証と認識と記憶とをちめられれば、(第二の月を)無効だと二つ(の)月(を)見(る)月である。』(V. S. Vīvaraṇa, p. 34, l. 20f.)

dyesa 嫌悪° — aversion; Abneigung. (NS, I a10) (NS, IV a3)

ekadeśa 一部分。(NBf, p. 19, l. 6.) これは、特称判断の問題と関係して来る。

ekadharmā — dasselbe Attribut. (NS, v a23) これはマンニヤーマナに「
 有」<有>と二つ(の)月(を)見(る)月。 “eko adharmah sadbhavah sarvasyopapadyate.”

ekagrīva 精神統一。(NBh, ad, IV b40)

ekajñānasamgrin 同一の認識と関係のものである。(NBf, p. 22, l. 11)

ekakārya 同一の仕事をする二つ(の)月(を)見(る)月。(NS, IV, b+1) — being an agent of the same work; die Gleichheit der Pflichten. 多くの人々が同一の仕事に従事しているとき、一人の人を見ると他の人を思い起す。(NBh.)

ganaka (一)証明するもの° = sādaka (Tarkabh. p. 11, l. 9) (二)証因 — linga (Tarkabh. p. 7, l. 19) 特許マンニヤーマニヤ派の Bhāṭṭa 派は linga を ganaka, 論証二つ(の)月(を)見(る)月の「例えば(煙に対する)火」を ganya とする。

gandharva-nagara ガンダルヴァの城 — castles in the sky; die Gandharven-stadt. (NS, IV, b32) 空中に現れる蜃気楼°

gandhatva 香の二つ(の)月(を)見(る)月類° — the general property of smell; das Genus “Geruch.” (NS, III a52)

gaṇṇī-lakṣaṇa

gaurava 広く適用しなせる二つ(の)月(を)見(る)月。広範囲適用の誤謬。広くある二つ(の)月(を)見(る)月。 zu grosse Kompliziertheit (SDS, II, l. 124 = p. 10, l. 11, ANSS). (Nyāyabodhini, p. 5, l. 5) gauravadga-dusṭatva (SDS, XVI, l. 512); Nyāyabodhini (Tarkhas, p. 5, l. 5). ein best. Fehler in der Dialektik; Schwerfälligkeit; zu weites Ausholen. (KF) → tejās

gotva 牛性。(牛の二つ(の)月(を)見(る)月類)° — der Genus Kuktum. (NS, V a3)

graha 認識の二つ(の)月(を)見(る)月° — is ascertained; erkennen. (NS III h24)

grāhaka 理解する者。理解する二つ(の)月(を)見(る)月(を)見(る)月。 (Tarkabh, p. 12, l. 6)

grahaṇa [一]認識。認識の二つ(の)月(を)見(る)月° — is known; erkennen. (NS III b4) — are known; Erkenntnisse. (NS, III b6)

[ii] 提起する。知覚する。perception; erfassen (NS III a29) — erfassen, perception (ChG) はこの場合に即ちこの意識である。(NS. II a34) **guṇa** 性質—quality; Eigenschaft (NS. I a14) (NS. III a14). 特徴。Vorzug (Hultsch). (T. D.)

『性質 (guṇa) は、普遍 (sāmānya) を有するものであって、しかも実体 (dravya) と運動 (karma) とは異っているものである。』(T. D. 4) 普遍 (sāmānya) または類 (jāti) は実体 (dravya) と性質 (guṇa) と運動 (karma) とこのみ内属する。その、実体 (dravya) はより運動 (karma) とは異なることによって限定したのである。

『問うて曰く——「軽なこと、軟なこと、堅いことなども存在するのに、どうして性質 (guṇa) は二十四あるということができようか?」

答えていわく——それらは二十四以外のものではない。軽いことは重き (gurutva) の無を本質としているのであるから。また、軽いこと及び堅いことは、それぞれ諸部分の結合の特殊な形なのであるから。』(T. D. 4) 即ち堅い、軟いは結合の程度の相違であるというのである。

〔歴史的連絡〕

ヴァイシェーナカ派の諸のグナは *Carakasamhita* I, 26, 29-30 (本出27-28) から由来することがある。→ *svatahpramānya*

hetu [i] the cause; die Ursache. 原因。理由ではない。(NS. IV a42) [ii] 当時 hetu という語は、認識根拠と実在根拠と両方の意味に用いられることがあったようである。『ニヤヤ・ストトラ』(Va8) において述べられているニヤヤ学派の答えは、理論的には答えになっていない。反対者は理由 (hetu) と論証される帰結 (sādhyā) との間の論理的関係として議論を進めているのに、ニヤヤ学派は原因 (hetu) と結果 (sādhyā = kārya) との関係を解している。後代の語を以てするならば、反対者は *jiāpaka-hetu* (= *causa cognoscendi*) を問題として論じているのに、ニヤヤ学派は *karaka-hetu* (= *causa essendi*) の問題として論じているのである。

[iii] 理由、理由概念。理由命題。— *proban*; Begründung.

hetu は理由概念 (M, 中概念) を意味することもあり、また理由命題 (S は M なり。SūM. 小前提) を意味することもあり、われわれにとっては甚だ紛らわしい。しかし論式を常に思い浮べていたインド人にとっては、混雑をひき起すこともなかったであろう。理由概念であることを特に明示するときには *hīga* という語を用いる。

『理由命題とは、実例との共通性にもとづいて論証されるべきことを論証するものである。』(NS. I a34 1・1・三四)

〔ヴァーツヤヤナの解釈〕

『理由命題とは、証明されるべき属性が実例に共通に存することにもとづいて、証明されるべき属性を論証することである。すなわち、証明されるべきもの (例えば火) のうちに或る属性 (例えば煙) を認めて、次いで実例 (かまど) のうちにもそれと同じ属性のあるのを認めて、その属性が論証を成立せしめるものであるということを述べる文章である。例えば、「ことは無常である」という主張命題に対して、「何となれば生起する性質のあるものであるから」という文章である。実に世間においては「生起する性質のあるものは無常である」ということが一般に経験上知られている。』

『理由命題は、実例の諸属性と証明されるべきものの諸属性との相違 (*vaidharmya*) によっても同様に「論証されるべきことを論証するものである。』(NS. I a35. 1・1・三五)

〔ヴァーツヤヤナの解釈〕

『理由命題の特質は(前のストトラに挙げた) これだけのことであるのか?』と問うならば、答えていわく、——そうではない。しからば別の特質は何であるか?

1・1・三五 また相違性にもとづいても同様である。また理由命題は、実例との相違性にもとづいて、(すなわち証明されるべき属性が実例のうち存在しないことにもとづいて) 証明されるべき属性を論証することであ

る。どのようにしてであるか？ 例えば「ことは無常である。何となれば、ことは生起の性質あるものであるから。実に生起の性質の無いものは常住である。例えばアトマンなどの実体のごとし」という場合がそれぞれある。』→ *dirśānta*

『以上このように、(1)肯定的且つ否定的、(2)純粹に肯定的、(3)純粹に否定的という三種の理由概念が説明された。これより以外のものは「正しい理由概念ではなくて」誤った理由概念(似因)である。』(Tarkabhāṣā, p. 11. 4, 26)

「因」(*hetu*)とは、インド論理学における理由を意味し、形式論理学における中概念に相当する。宗(すなわち主張命題)を成立させるために設ける理由。たとえば「声は無常である」という命題において、「所作性(因縁より成る性質のもの)のゆえに」を理由とするとき、これを因という。正因、つまり正しく提示された理由命題であり、形式論理学における中概念に相当する。この理由概念は三つの特質をもっていなければならぬといわれる。それを

「因の三相」(いんのさんぞう)という。それは理由として提示される媒概念の具有すべき三つの特質である。ディグナーガによって確立された。たとえば「あの山は火を有する。煙を有するがゆえに」という論式についてみると、理由概念は次の三つの特質を具えているという。(1)遍是宗法性(遍ぜんしゅうほうせい)。理由概念(M・たとえば、煙)が証明されるべき命題の主語(の・たとえば、あの山)の述語(宗法)であるということ。(2)同品定有性。理由概念(M・たとえば、煙)が証明されるべき命題の述語(P・たとえば、火)と同類のものの中に必ず存在すること。(3)異品遍無性。理由概念(M・たとえば、煙)が証明されるべき命題の述語(P・たとえば、火)と矛盾するもの(異類のもの、たとえば火ならざるもの)のうちには決して存在しないこと。

ところで、右にいう「因」は認識根拠(*ñānaka-hetu, causa cognoscendi*)である。それを手がかりにして何ものかを知るのであるから、實在根拠(*causa essendi*)との関係からみると「結果」にほかならない。つまり「火」が實在根拠である原因であり、「煙」は結果にほかならない。だから「煙があ

るから火がある」という推論は後代の仏教論理者によって「結果を証因とする推論」(*kāryalīngakam anumānam*)と呼ばれている。ここでは自然世界における因果関係が場所を得ているのである。

(1) 「因」の原語は *hetu* (『入正理論』、『正理門論』 *hetu* または *kāraṇa* 『金七十論』一七頌、註、大正蔵、五四卷一二四九中: *Cand. ad SK. 17*) 解釈例 所立を成ずる義なり。『因明大三支』八才

(2) 『入正理論』、『正理門論』、『順中論』上、大正蔵三〇卷四二上

〔歴史的連絡〕
atha *hetuḥ, hetur nānopalabdhikāraṇam, tat pratyakṣam anumānam aithyam apuṇyam ity ebhir hetubhir yad upalabhyate tat tattvam.*

(*Car. 1*)

hetu に関するディグナーガの特徴的な所説が伝えられている。

『実に汝の長老であるディグナーガは、
「立論者と反対論者とによって確かである」と承認されている理由が証因(能立)である』

と説くのである。』

[*bhavad-vidhānair eva hi Dīnāgacāryair 'yo vādi-prativādi-niścito hetuḥ sa sādhanam ity uktam.' (Nyāya-tatvāhāra ad Ślokaūrtiḥ, nīrāmbanavāda v. 131. p. 250).*]

ウンベーカー (Umbeka) も同様に註する。

[*ubhayavādisiddhasya sādhanatvam, nānyatarasiddhasyevī Dīnāgenoktam — "tatra yo vādi-prativādinīścitah sa sādhanam" itī.*]
(1)

これは『正理門論』の次の文に、ほぼ相当する。
『宗法唯取立論及敵論者決定同許』
(2)

ところで、興味深いことには、右のディグナーガの所論をクマールラは空観の論理に対する反証として用いている。

クマールラいわく、仏教徒は推理の意義を否認しているのに、論敵を反駁するのに推理を用いるのは不適當である。

仏教徒いわく、反対者が推理を信じているかぎり、仏教徒がそれを信じるか否かはどうでもよい。仏教徒の議論は反対者をして自分の議論の無理なことを悟らせればよいのである(ブラサンガ Prasaṅga の議論)。

クマーリラいわく、それは仏教徒の所論と矛盾する。ディグナーガによれば、認識の根拠となる理由は、両方の側からともに承認されていなければならぬ。⁽³⁾

ここでは中観派独特の帰謬論法(ブラサンガの論法)はディグナーガの立場とは矛盾するものとクマーリラは解していたわけである。

「煙あるが故に」という因を、ディグナーガは小前提を表わす、と考えていたが、ダルマキールティは、中概念そのものであると考えていた、と言われる。なお研究を要する。「因の三相に関しては、*trairūpya* の項参照。」

(1) *Sobavāntikavyākhyā of Bhaṭṭiombeka*, ed. by S. K. Ramanatha Sastrī, University of Madras 1940, p. 224, cf. p. 227.

(2) 『印度哲学研究』第五卷五六一―五二一頁。

(3) Randle: *Fragments*, p. 29 の解釈によろ。

(4) 推論に関するクマーリラの所論については、時田徹氏の論文『印度学仏教学研究』第二巻第二号(二五四―二五七頁以下)参照。

Hetucakra 九句因の表をこころ。「Table of Reasons」(Stcherbatsky: *Buddhist Logic* vol. II, p. 171, n.); the Nine Types of Syllogism; the Nine Reasons or Types of Argument, Valid and Invalid (H. N. Randle: *Fragments from Dīnaṅga*, London: the Royal Asiatic Society, 1926, pp. VII: 29—34)

九句因とは、理由概念が、主張命題の述語に対する九種の関係でぜる。因が同類に対して有する九種の関係であるとも言えよう。すなわち、九句因は、因が同品および異品に対する関係を、有であるか、非有(無)であるか、亦有亦無であるかに機械的(論理的)に結びつけたものにほかならず、実際には起り得ないものもある。例えば、第四の「同品非有、異品有」は実際問題として起り得ない。

〔説明〕

いわゆる九句因の具体的な実例についてディグナーガは韻文を以って簡潔に次のようにまとめている。

『(1) 常住と (2) 無常と (3) 意志的努力によって生ずること (4) (6) 中の三句における常住と (7) 意志的努力によって生ずるのではないこと (8) 無常と (9) 常住とは「認識されること」などを証明の理由としてづる。』

[*nīṭyānīṭyaprayatthamadhyanamārikasāsvataḥ/ayatanīṭyānīṭyās ca prameyavādisādhanāḥ*/(NYT, p. 290, II. 6-7)]

『(1) 認識されるものであること (2) 作られたものであること (3) 無常なるものであること (4) 作られたものであること (5) 耳で聞かれるものであること (6) 意志的努力から生ずるものであること (7) 無常なものであること (8) 意志的努力から生ずるものであること (9) 触れられぬものであることは、常住性などを証明するための九つの(理由概念)づある。』

[*prameya-kṛtākānīṭya-kṛta-śrāvāna-yatnājah/ānīṭya-yatnājasparśā nīṭyavādisu te nava*/(NYT, p. 290, II.2-3)]

右の二句は『正理門論』における、次のように訳されている。

『常、無常、勤、勇、恒、住、堅、牢、性、非、勤、遷、不、変、由、所、量、等、九、(1) 所、量、作、無、常、作、性、聞、勇、發、無、常、勇、無、触、依、常、性、等、九、』

『主張命題の主語に属する性質(=理由概念)は証明するべきものと同種類のものの中に(1) 有り、(2) 有らず、(3) 有ると有らざるとの両者とづある。また各々が三種類である。すなわち証明するべきものと異種類のものの中に(1) 有ると(2) 有らざると(3) 有ると有らざるとの両者との(三種類である)からである。』⁽²⁾

[*atra Dīnaṅgena*

*sapakṣe sann asan dveḍhā pakṣadharmāḥ punas tridhā /
pratyekam asapakṣe ca sad-asad-dvīvidhatataḥ //*

iti nava pakṣadharmān hetu-tadābhāsān darśayitvā

tatra yāḥ san sa jātye dvedhā cāsamṣ tadatyaye /

sa hetur viparito 'smād viruddho 'nyas tv anisctāh //

iti hetu-tadābhāsaviveko darśitāḥ. (NVT, p. 289, ll. 15-21.)

最初の頌は『因明正理門論』の中の次の頌と一致する。

『宗法¹於²同品³謂⁴有⁵非有⁶俱⁷於⁸異品⁹各¹⁰三¹¹有¹²非有¹³及¹⁴二¹⁵。』

『そのうち同類のものの中に(1)有ると(2)二種(すなわち有りまたは

無い)のと、そうしてそれの無いところにおいては無いものとは、(正し)

理由概念である。これと矛盾するものは矛盾した理由概念(相違因)であ

り、そうしてその他のものは(正誤いずれとも)不定なる理由概念である。』

右の頌はやはり『正理門論』に次の如く訳されている。⁽⁵⁾

『於¹同有²及³二⁴在⁵異無⁶是⁷因⁸翻⁹此¹⁰名¹¹相違¹²所余¹³皆不定¹⁴。』

いまは九句因に関する实例に即した説明を省略する。

九句因については因を ϕ 、同品を ψ 、異品を $\sim\psi$ で示すと、同品有も、同

品有非有ともに $\phi\psi$ のかたちで示される。(ただ同品有非有の場合は $\phi\sim\psi$

が意味され、第一句第二句の同品有の場合はその権限として特殊な場合、

すなわち $\phi\psi$ であるにはかならない。)異品有も同様に異品有非有の特殊

なかたちと考えられる。 ϕ が ψ または $\sim\psi$ 一方に含まれる場合には、式は・

印のみを用い、両者にまたがるときは、disjunctiveであるから+の印をとる

ことになる。(x $\phi\psi$ などの記号は集合 class, Klasse を意味する。命題論理

I 同品有・異品有——不定因

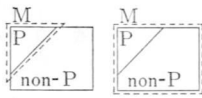
$$\phi\psi + \phi(\sim\psi)$$

$$= \phi\psi + \sim(\phi\psi)$$

II 同品有・異品無——正因

$$\phi\psi \cdot \sim\{\phi(\sim\psi)\}$$

$$= \phi\psi \cdot \sim\{\sim(\phi\psi)\} = \phi\psi \cdot \phi\psi = \phi\psi$$



III 同品有・異品有非有——不定因

$$\phi\psi + (\sim\phi\psi)$$

$$= \phi\psi + \sim\phi\psi$$

IV 同品非有・異品有——相違因

$$\sim(\phi\psi) \cdot \phi(\sim\psi)$$

$$\sim\{\phi\psi\} \cdot \sim\{\phi\psi\} = \sim\{\phi\psi\}$$

V 同品非有・異品非有——不定因

$$\sim(\phi\psi) \cdot \sim(\phi\psi)$$

$$\sim\{\phi\psi\} \cdot (\phi\psi) = 0$$

または次のように示すことも可能である。

$$\{\phi(\sim\psi)\} \cdot \{\phi(\sim\psi)\}$$

$$\sim\phi\psi \cdot \phi\psi = 0$$

VI 同品非有・異品有非有——相違因

$$\sim\phi\psi \cdot (\phi \cdot \sim\psi)$$

$$\sim\phi\psi \cdot (\sim\phi\psi) = \sim\phi\psi$$

VII 同品有非有・異品有——不定因

$$\phi\psi + \phi(\sim\psi)$$

$$= \phi\psi + \sim\phi\psi$$

VIII 同品有非有・異品非有——正因

$$\phi\psi \cdot \sim\{\phi(\sim\psi)\}$$

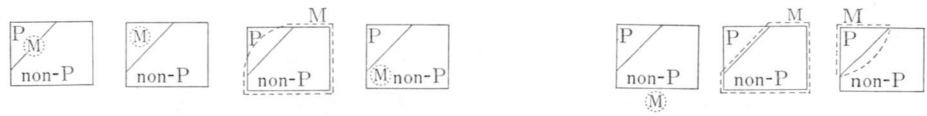
$$= \phi\psi \cdot \phi\psi = \phi\psi$$










IX 同品有非有・異品有非有——不定因

$$\phi\psi + (\sim\phi\psi)$$

$$= \phi\psi + \sim\phi\psi$$

あるいは、他の図表的説明によると、次のようになる。



I. 不定因  $M_1 = P$ $M_2 = \text{non}P$	II. 正因  $M_1 = P$ $M_2 = 0$ $\therefore M = P$	III. 不定因  $M_1 = P$ $M_2 < \text{non}P$
IV. 相違因  $M_1 = 0$ $M_2 = \text{non}P$ $\therefore M = \text{non}P$	V. 不定因  $M_1 = 0$ $M_2 = 0$	VI. 相違因  $M_1 = 0$ $M_2 < \text{non}P$ $\therefore M < \text{non}P$
VII. 不定因  $M_1 < P$ $M_2 = \text{non}P$	VIII. 正因  $M_1 < P$ $M_2 = 0$ $\therefore M < P$	IX. 不定因  $M_1 < P$ $M_2 < \text{non}P$

円の左半は大概念の外延、右半はその矛盾概念の外延を示し、黒は媒概念の外延の括りを表わす。媒概念の外延中、大概念に含まれる部分を M_1 と名づけ、その矛盾概念中に含まれる部分を M_2 と名づける。要約すれば、
 正因 (II. III.) $M \leq P$, i. e. $\text{non}P \leq \text{non}M$.
 相違因 (IV. V.) $M \leq \text{non}P$, i. e. $P \leq \text{non}M$.
 不定因 A. (I. III. VII. K) $M_1 \leq P$ et $M_2 \leq \text{non}P$.
 (i. e. $M_1 \neq 0$ et $M \neq 0$).

B. (V.) $M_1 = 0$ et $M_2 = 0$

(6)

そこで、われわれは興味ある結論を見出すことができる。九句因を記号論理学によって記号化して論理計算により extricate すると、正因は全部 M のかたちで示される。すなわち「 ϕ であるならば、必ず ψ である」というのである。また相違因は全部 $\sim \psi$ のかたちで示される。すなわち「 ϕ であるならば、 ψ であることはありえない」というのである。また不定因は(第五句を除いて)全部 $M \sim \psi$ のかたちで示される。それは「 ϕ であるならば ψ であるか、 ψ でないか、どちらかである」という意味である。だから、それは真偽未定である。「 ψ であるならば、つねに必ず ψ であるとは限らない」という意味である。

ところで、記号論理学における各式の間の関係はつねに可逆的である。この点は形式論理学とは異なる。そこで根本的な $\psi, \sim \psi, \psi \sim \psi$ の三つ

の形式から九句因のうちの八つを導き出すことができる。また九句因以外の式を導き出すこともできる。

ただ、第五句だけは問題となる。第五句は、記号論理学を適用すると、どうしても誤謬なのであり、真偽不足ではない。西洋の伝統的な論理学でいうならば「不適中の誤謬」(Fallacy of irrelevant conclusion) に対応する(8)。ところが、仏教論理学者ディグナーは「ことばは常住である。聞かれるものであるから(9)」という実例をあげて、不定因とした。古代から最近代に至るまで、西洋の論理学において誤謬とされるものを、ディグナーが真偽不定としたのは何故であろうか。それは仏教では従前からの見解により四句分別によって「非有非無」というものを、有とも無とも異なる独自の論理的な在りかたとして容認していたからである。矛盾律を固守するかぎり、このようなものの存在は容認されない。すなわち、

$$(\sim \psi) \cdot (\sim \psi) \parallel \psi \cdot \psi = 0$$

であるから、非有非無は無と同じことになる。四句分別というものも、矛盾律の立場からは容認され得ないと考えられる(10)。ところで、ディグナーが第五句を誤謬としないで、真偽不定とみなしたのは、非有非無というものを独自の在りかたとして認める空観ないし四句分別の立場に影響されているのである。

すなわち甲と非甲との矛盾対立の関係は一定の範囲について言えるのである。その範囲を超えた領域については、甲であるとも非甲であるとも言えない。例えば《青い》と《青くない》(赤など)は色について言えるのであって、徳などについては言えない。(徳は青い)などとは言えない。この意義に仏教論理学者は気づいていたのであろう。かれらは諸概念の対立を平面的に考えないで、立体的に考えていた。この点で、この仏教的思维は西洋の弁証法と共通の問題意識をもっていた(11)。

ともかく、記号論理学の立場から見ると、九句因(12)の論理学は特殊な論理学にすぎない。しかし同種類のもの(同品)と異種類のもの(異品)とを

立てて考える立場に立つかぎり、九句因の論理学はそれ自身完結したものである。ここに論理学の歴史的特殊性なるものが認められる。

『正理門論』⁽¹³⁾では似能破のところで十四過類の一つとして所作相似を挙げているが、そのでいう、

『結果であることが少しく異なるが故に証明さるべきものの成立しないことが結果の相似である。』

[yathoktam — "kāryatvānyatvalasēna yat sādhyāsiddhidarsanam tat kāryasamam" iti. (TSP. ad v. 66, p. 48).]

その具体的な事例は、

『主張』 ことばは無常である。

『理由』 つくられたものであるから。

『実例』 例えば瓶のつじ。』

である。(cf. TSP. ad v. 66, p. 48, l. 9) [なお九句因については、村上專精『仏教論理学』一一二—一二〇ページに詳論してある。]

- (1) 『印度哲学研究』第五卷、五八九ページ。
- (2) Randle: *Fragment*, p. 29f.
- (3) Chowkhamba 本には *anyatvanisctiah* とあるが、『印度哲学研究』第五卷、五九四ページに従って訂す。
- (4) 『印度哲学研究』第五卷、五六一ページ。
- (5) 同上、五九二ページ。
- (6) 字井伯寿・渡辺照宏『印度の論理学』(『世界精神史講座』7理想社一九四〇年三月、一六九ページ)
- (7) 因の三相のうち第二相と第三相と共に欠くものを「相違因」と称する。『印度哲学研究』第一卷、二五七ページ以下。vyāpti については時田徹氏の論文『印度学仏教学研究』第二卷第一号、一一九ページ以下。
- (8) 須藤新吉『論理学綱要』、三六二ページ。
- (9) 『正理門論』、前掲書、五八九ページ以下。
- (10) 中村『インド思想の諸問題』、五四三ページ以下。
- (11) Dharendra Mohan Datta: *Identity and Excluded Middle. Philosophical Inquiry*, Jan. 1959, pp. 231-240.

- (12) 九句因に関する研究としては、山口惠照教授の論文『立命館文学』一九五二年、第九〇・九二号、三〇ページ以下、『印度学仏教学研究』第一卷第二号、二二七ページ以下。

また九句因に関しては(わたくしが行なったとは別種の記号論理学の体系による)記号論理学の解明がなされている。(末木剛博、『印度学仏教学研究』第五卷第一号、一六〇ページ以下、末木『合理思想』一〇五—一一三ページ)また記号論理学と図形とを用いた詳細な独立の研究書が刊行された。(R. S. Y. Chi 齊思詒 *Buddhist Formal Logic. Part I. A Study of Dignāga's Hetucakra and Kaci-chi's Great Commentary on the Nyāyapravēśāha*. London: The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1969. Reviewed by Jacques May, *Young Pao*, vol. LIX, 1973, pp. 346-351; by Douglas Dunsmore Daye, *Philosophy East and West*, vol. XXIII, No. 4, Oct. 1973, pp. 525-535; by Karl Patter, *The Joint Meeting of American Philosophical Association and the Association for Symbolic Logic*, May 1967; (13) 前掲版、六八三ページ。

hetuphalabhāva 前の利那と次の利那とのあいだの「因果」関係。(Śāṅkara ad *Brahmasūtra*, II, 2, 20)

hetuvidyā 理由に関する学問。*因明。

『立敵共許スル因喩ノ義ニテ所ノ諍ノ道理ノ成ズル時所立ノ道理ガ明ラカニ顯ル、故ヘ明カニスルモノ、ハ因ノ方ニ在テ果ノ方ニ在ラサレバ、因明ト云テ果明ト云ワズ。』(『因明大三支』、六枚裏)

hetvābhāsa 誤った理由概念。誤った中概念。the pseudo-probans; der Scheingrund. hetuvad abhasanta iti hetvābhāsa duṣṭahetava ity arthah (T. D. ad 5c) 漢訳では「似因」と訳すが、「似」とは「似而非」という意味である。実際は *ahetu* (非因) に同じ。

『誤った理由は、不確定な理由と、矛盾している理由と、論題に似ている理由と、論証さるべきことに似ている理由と、時間が過ぎ去ってしまった理由とである。』[NS. I b4. 1・11・14]

『誤った理由は、すべて説かれたとき(NS. I b4ff.) であり、敗北の場合である。』[NS. V b24. 五・11・114]

『115』の(理由 apadeśa の定義の説明)によつて、(1)不成 (asiddha) と(2)矛盾 (viruddha) と(3)疑わしきもの (sandigdha) と(4)不確定 (anadhyaṅgavastā) なる言句は、正しい理由句 (apadeśa) としての性質を有しなごことが述べられたことになる。(PDhs. 邦訳 二六一ページ)

『誤った理由概念とは、不成因と不定因と矛盾因とである。』(Nyāyapra-veśaka, p. 366)

『誤った理由概念(似因)は五種あり、(1) savyabhicāra と(2) viruddha と(3) satpratipakṣa と(4) asiddha と(5) bādhita と(6) 『Tarkas. 52』(一) hetvabhāsa = asadhetu = anumitipratibandhaka-yartharthañānaviśaya (Dṛpika)

『似因は五種である。即ち anaikānta と及び viruddha と asiddha と pratipakṣita (= satpratipakṣita) と及び kalatrayopadīśita とである。』(Bhāṣāpariccheda, v. 71)

『それぞれ (hetvabhāsa) は五種ある。即ち(1)不成 (asiddha)。(2)相違 (viruddha)。(3)不定 (不一向の意味 anaikāntika)。(4)問題相似 (pratipakṣasama)。(5)過時 (を指摘するもの) (kalatrayāpadīśita) とである。』(Tarkabhāṣā, p. 11, l. 28)

[Tarkadīpikā の説明]

『以上の諸似因の中で(5) bādhā は対象 (Grāhya) における「所立の」無が決定しているが故に、又(3) satpratipakṣa は「所立と」矛盾せる認識のための条件の集合なるが故に、直接に推論の障礙をなすものである。

しかるに他の三者は paramarśa の障礙をなすものである。その中でも(1) a 共通の過広因は確定の存在せざることに、又(2)相違因は同一の所依を有することが無いことにより、又(4) c 所遍性の不成なる因は、制限されたる周延関係の無いことにより、また(1) b 非共通の過広因と(1) c 結論を生ぜざる過広因とは、周延関係に関する疑惑を惹起するものであるから、周延関係の認識の障礙をなすものである。(4) a 所依の不成因と(4) b 自体

不成因とは「因が主張命題の主語の属性であるという」pakṣadharmatā の認識の障礙をなすものである。しかるに upādhi は、不確定の智によつて、周延関係の智の障礙をなすものである。

ところで既に、証明されたことを更に証明することは、⁽¹⁾主張命題であることを妨げるものであるから、所依の不成因の中に含まれる、と古人は説いた。近代の人々は、是は負処の一つであると説く。(T. D. 57, pp. 48-49)

[Tarkabhāṣā の説明]

『上述の pakṣadharmatā 等の特質の中で、いずれかの特質を欠いたものは(理由ならざるもの) (非因 ahetu, pi) である。しかしそれらは、何らかの理由の特質を所有しているから、因(理由)の如くに現れているから(誤った理由) (似因 hetvabhāsa) である。そうしてそれらは(1)不成と(2)相違と(3)不定と(4)問題相似と(5)時の過ぎたものを示すとの区別があるから、五種である。

この点に関して、ウダヤナは、不成の定義を次のように述べている。「周延された理由概念を pakṣadharmatā (遍是宗法性) によって解すること、[「推理の」成立である。その理解の無が不成 (asiddha) である]と。そうして、たとえそれが、矛盾 (viruddha) 等においてもまた混雑が起るといふことが知られる(確認される)としても、しかも、混雑がないように、以下において説明する。実にいずれの能立においても、欠点が前から現れていて、誤っていることを明らかに示すことができる誤謬は、誤謬を知らしめる(確認する)ものである。即ち誤謬を知らしめるものとは、能破 (dūṣana) というほどの意味である。他のものではない。前から現れているそのことによつて、誤りがあると知られるときに、議論が終結することとなるから、他の、それに関する従属的な事柄(不正であるという条件を指摘すること)は不必要となるからである。そうしてこのような理由であるから、どこにおいても証明せらるべきものと矛盾するものに周延すると称せられる矛盾が、誤っていることを知らしめるものであるときに

は、それが〈矛盾〉という誤った理由概念である。(p. 33, II, 15-24) 『同様に、もしも vyabhicara⁽¹⁾ 等が、今述べたようなものであるならば、それらは不定等の三つとなる。それらはまた、周延関係と宗法性 (Pakṣa-dharmata) とによって制限された理由概念の「正しい理由概念である」自体を示すことがないから、前に述べられた不成因 (asiddha) 等が誤りであることを知らしめるもの、即ち能破であるというほどの意味である。』

(1) vyabhicara. 「逸する」= anakantika

『かの不成とはこのようなものである。そうしてその不成は三種である。

即ち、(1) 所依の不成と (2) 自体の不成と (3) 所遍性の不成との區別が存するから。その中で、(1) 理由概念の所依の知られないものが〈所依の不成〉である。例えば「空中の蓮は香が良い。蓮たるが故に。例えば、水中に生ずる蓮の如し。」実にこの場合においては〈空中の蓮〉が所依であるが、しかるにそれは存在しない。これもまた所依不成である。例えば、「瓶は無常であるが故に。例えば布の如し」と。(p. 34)

(1) ārayasiddha は、因明では相符極成である。『入正理論』以外には出て来ない。その梵文が発見刊行出て、ようやく原語が解った。

『問うていわく』、所依たる瓶等が存在するが故に「結果たるが故に」という理由は、所依不成ではないではないか。そうではなくて、すでに確定していることを論証するもの (siddhasadhaka) であろう。何となれば、すでに成立せるものである瓶の無常性をさらに成立させるものであるから。

『答えていわく』、このように言うてはならぬ。いかなるものでもそれ自身所依であるものが、推理の所依となるのではない。そうではなくて、疑はしい性質を有することによって、推理の所依となるのである。それ故に (Vātsyāyana の) *Bhāṣya* において、次のように説かれている。「感覺されないものについても、また確定されたものについても、五分作法の論証が行われるのではない。そうではなくて、疑われた物に関して論証が行われるのである。』しかるに、瓶に関しては、無常性の疑は存在しない。何

となれば、その無常性は既に確定しているからである。たとえそれ自体として (＝無常性として存在していたことによって) 瓶が存在しているとしても、やはり、その無常性についての疑が存在しないが故に、この瓶は所依ではない。それ故に、所依が成立していないが故に、誤った理由 (非因) である。

しかるに「2」〈自体の不成〉とは、どんな理由概念でも所依において認められないものである。例えば、「普遍 (sāmānya) は無常である。所作性であるが故に」と。ただし〈所作性〉という理由概念は、所依たる〈普遍〉中に存在しないから。

一部分の不成もまた〈自体の不成〉にはかならない。例えば「地等の四つの原子は常住である。何となれば、香を有するが故に。」即ち、香を有することは、主張命題の主語とされている全^{すく}てのものの中に存在するのではない。何となれば、〈香りを有すること〉は地のみ^{すく}に存するものであるからである。それ故に、部分においてもまた〈自体の不成〉が成立する。

そうして、(a) 制限の不成、(b) 制限されるものの不成、(c) 無力なる制限の不成、(d) 無力なる所制限の不成等が〈自体の不成〉の区分(種類)である。その中で (a) 制限の不成とは、例えば「ことは常住である。実体たるものが存するのに、接触されること無きが故に」。この実例においては、実体性によって制限された「接触の無いこと」が理由概念であり、単なる無触性だけが理由概念なのではない。そうしてことば(声)においては、〈実体たること〉という制限は存在しない。何となれば、ことば(声)はグナであるが故に。それ故に、〈制限するものの不成〉である。また実体性という制限が無いにしても、それによって制限せられた〈無触性〉も存在しない。何となれば、制限するものの存在しないときには、制限せられたものもまた存在しないから。例えば、杖のみが存在しない場合、また人間の存在しない場合には、〈杖によって制限せられた人間〉(杖をもつ人)なるものも存在しない。それ故に、無触性があっても、〈実体たるこ

と)によって制限せられた理由概念が存在しないから、 \langle 自体の不成 \rangle と
いうことが存する。

(v. 38, 1, 5) \langle 制限されるもの不成 \rangle とは次の如し。例えば、「ことは常住で
ある。無触性があるが故に、」と。この例においてもまた、理由
概念は制限を受けている。そうして制限が存在しないときには、それに制限
せられた自体も存在しない。そうして制限せられた理由概念は存在しない。

(c) \langle 無力なる制限の不成 \rangle とは次のものである。例えば、「ことは常住
である。グナたるものが存するのに、原因たるものを有しないから。(他
のものから生ぜられないから。)」この実例において、実に制限するもので
あるグナ性は、「証明するための」いかなる力をもっていない。何となれば
(グナ性によって)制限せられるものである非因性だけが、常住性の成
立(証明)に関して力をもっているから。それ故に、それは無力なる制限
たるものである。しかし、やはり \langle 自体の不成 \rangle たるものである。何とな
れば、制限するものの存在しないときに、制限せられるものもまた存在し
ないから。

(p. 35, 1, 11) 「問うていわく」 制限するものとは、グナ性である。そうして、そのグ
ナ性は、ことば(声)の中に存在する。しかるにどうして制限するものが存
在しないということになるのであろうか。

「答えていわく」 なるほど、そのとおりである。グナ性は声(sabdaこ
とば)の中に存在する。しかしながら、その所制限の制限であるグナ性は
存在しない。他のものを除外して目的に適用ものだけが、理由概念の制限
たるものである。しかるに今は、グナ性は目的にかなうものではない。
(“saddo nityah.”という命題を成立するのに役立たない。)それ故に、無
力(asamartha)と言われているのである。

(d) \langle 無力なる所制限 \rangle とは、例えば、その同じ実例において、それと
反対に論式を立てること(prayoga「三支作法を立てること。」「実例を作
ること」)である。即ち「ことは常住である。非因性が存して、しかもグ

ナであるが故に。」ところで、この実例において、制限するもののみが、常
住性を証明する力があるから、制限せられるものは無力である。しかしな
がら、やはり \langle 自体の不成 \rangle たるものである。何となれば制限されるもの
の存在しないときには制限せられたものも存在しないから。また制限せら
れたものが理由概念として取り上げられているからである。その他は、従
前の如くである。

(p. 35, 1, 10) 「3」しかるに \langle 所遍性の不成 \rangle とは、理由概念の周延関係の知られな
いものである。それは二種である。(a)一つは \langle 論証されるべきもの \rangle と
共ならざるものであり、そうして(b)他のものは制限を有する \langle 論証さる
べきもの \rangle と結びついているものである。

その中で(a)第一のものは、例えば、
「[実例命題] おおよそ存在するものは利那滅である。例えば雲の如し。
[適合命題] そうして、論議の主題となっている \langle ことば \rangle 等は存在す
るものである。」

「結論——それ故にことばなどは利那性のものである。」
この実例において実に \langle ことば \rangle 等が主張命題の主語であり、 \langle 利那性 \rangle
がその(所立)であり、 \langle 存在性 \rangle が理由概念である。しかるにこの理
由概念(samāya)が、利那性ととも周延関係にあるという点について、
何ら正しい認識根拠は存在しない。

次に \langle 限定を有する所遍性の不成 \rangle が提示される。例えば、
「主張」かれは色が黒い。
「理由」マイトリーの子であるが故に。

「実例」例えば実際に見られるマイトリーの子の多勢の子の如し。——と。
この実例において実にマイトリーの子であるということによって、色の
黒いということが証明されるのではない。また、マイトリーの子であると
いうことが、色の黒いということの原因となっていない。そうでは
なくて、野菜等の食物を消化することが、この点に関して原因である。

そうしてこの原因が限定的条件 (upādhi) と称せられる。それ故に、ヘマトリーの子であるということ〈が〉色の黒いこと〈と結合していること〉に関して、〈野菜等の食物の消化〉が限定的条件となっているのである。

あるいはまた、例えば、火と煙との結合に関しては、湿った薪との結合が限定的条件である。それ故に、「これらの場合には」限定的条件と結合せるが故に、「理由概念と〈証明さるべきこと〉とのあいだに」周延関係が存在しない。それ故に、この〈ヘマトリーの子たること〉などの理由は、〈所遍性の不成〉である。

同様に、他の〈所遍性の不成〉もまた、これと同じように説かれる。例えば、「主張」祭において行なわれる殺生は、非法を成り立たせるものである。「理由」殺生たるが故に。「実例」あたかも祭祀と関係のない殺生の如し、と。しかるに「この場合に」〈殺生たること〉は、非法に関する理由となっているものではない。そうではなくて、〈禁ぜられていること〉が限定的条件である。したがって、前の場合と同様に限定的条件が存在するが故に、この殺生という理由は、〈所遍性の不成〉である。

(9. 36. 1. 3) 「問うてごわく」 「〈論証さるべきもの〉 (sādya 所立: ここでは adharma) に周延しても〈論証するもの〉 (sadhana 能立: ここでは hinsatva) に周延しないものが限定的条件である」と、限定的条件の定義が述べられている。しかるにその特質は、禁止においては存在しない。(禁止ということについては適合しない。) しかるに、どうして禁止が限定的条件であると言われるのか。

〔答〕 そのように言うてはならない。禁止においてもまた、限定的条件の特質が存在するが故に。ただし〈禁止されていること〉が、〈論証さるべきこと〉である〈非法を生ずるものであること〉ということに周延するもの (vyāpaka) が禁止であるからである。「非法」となるという場合にはどこでも必ず禁止が存する」という道理によって、どこでも「非法の存するところにおいては」必ず禁止が存するからである。

しかしながら、「殺生がある場合には必ず、禁止されている」ということは無い。何となれば、もしもそうだとすると、祭における殺生にもそれが及ぶからである。ただし、祭の部分である殺生においては、殺生たる性質は存する。しかし、そこには禁止は存在しない。(それ故に非法とはならない。)

以上、三種の不成が説き示された。』

(1) tad evam 「以上」是の如く

『さて〈矛盾〉 (viruddha) 「という誤った理由」が説かれる。〈矛盾した理由〉とは〈論証さるべきもの〉(所立)と矛盾したものに周延された理由概念である。例えば「主張」ことは常住である。「理由」作り出されたものであるが故に。」という場合である。この場合に〈論証さるべきもの〉は、「常住性」であり、理由は〈作り出されたこと〉である。そうして、それに矛盾したものである〈無常性〉によって、〈作り出されたものであること〉が周延されている。何となれば、何ものでも作り出されたものは、実に無常であるにほかならない。それ故に〈論証さるべきもの〉(所立)に矛盾したものに周延されているから、〈作り出されたものであること〉という理由は、矛盾「した不正なる理由概念」である。』

『不定 (anāikatika) とは、〈論証さるべきもの〉(所立)をいずれとも決定せしめない理由概念(因)である。あるいは不確定 (savayahicāra) とも言われる。それは二種である。即ち〈共通なる不定〉と〈共通ならざる不定〉とである。そのうちで第一のものは、〈論証さるべきもの〉と同種類のものと同種類のものに存する。例えば、「主張」ことは常住である。「理由」認識の対象であるが故に。」と言う場合である。その場合に〈認識の対象であること〉という理由は、主張命題の主語である〈ことば〉のうちにも、同種類のものである常住なる虚空などと及び異種類のものである無常なる瓶などのうちにも存在する。何となれば一切のものは認識の対象たるものであるが故に。それ故に、〈認識の対象であること〉という理由

は「共通なる不定」である。また「共通ならざる不定」とは、同種類のものと同種類のものから排除されていて主張命題の主語においてのみ存在するものである。例えば、「主張」は常住である。「理由」何となれば、香を有するが故に、「と言いう場合がそうである。この場合、香を有すること」が理由である。そうして、その理由概念は、同種類のものである「常住なる虚空など」および異種類のものである「無常なる水」などから排除されたものである。何となれば、「香を有すること」は、地にのみ存在するものであるからである。

しかるに次に不確定 (vyahicāra)⁽²⁾ が定義される。——有り得べき同種類のものと同種類のものとの有する理由概念が、同種類のものの中に存在するときには、必ず異種類のものから排除されているという定め(規則)である。何となれば、それは推知を行わしめるものであるから。しかるにそれが、「論証されるべきもの」に矛盾したものに周延しているときには、その規則が適合しない。したがって、不確定 (vyahicāra) である。そうしてそれは二種類ある。同種類のものと同種類のものに存する場合と、およびその両方から排除されている場合とである。』

(1) *samsāya* 両者いずれとも決定しないこと。「疑わしい」という意味ではない。「猶予」又は「疑惑」と訳す。

(2) *ganaka = hetu, liṅga = anumityaupādhikāra*. (Comm)

(3) *vyahicāra* とは、同品のみならず、異品の中にも逸することである。

(p. 36, l. 27)

『そのもの』として反主張となる他の理由が存するところのものが、論題相似 (*prakaraṇasama*) である。それは反論を受けやすい主張 (*satpratipaksā*) とも言われる。例えば、「主張」ことばは無常である。「理由」常住なる性質が認められないが故に。「と言いうのに対して、

「主張」ことばは常住である。「理由」無常なる性質が認められないが故に。「という反対主張の存在する場合である。」この場合に、「論証されるべきもの」と矛盾することを成立せしめる、等しき力を有する他の推論式が

反主張 (*pratipaksā*) と称せられる。しかるに等しい力を有しないものは、反主張とは言われない。すなわち「詳しくいうと、」(論証されるべきこと)と矛盾したことを成立せしめる推理は三種存する。従属されるもの (*upajivya*) と、従属するもの (*upajivaka*) と、両者でないもの (*anubhaya*) とである。そのうちで、第一のものは、無効ならしめるもの (*bādhaka*) である。力を有するが故に、例えば「主張」原子は無常である。「理由」質礙性の故に。「実例」瓶等の如し。「と言いう場合がそうである。この場合には原子の存在を成立せしめる推理が「原子の」常住性を成り立たせていても、この推理に対しては、反主張なのではない。むしろ「無効ならしめるもの」である。何となれば、「前者に対し」従属されるべきものであるが故に。そうしてそれは、主張命題の主語 (*dharmin*. ここでは原子) を認識させるものであるからである。ただし主張命題の主語 (有法、物) である原子が正しい認識方法 (*pramāṇa*) によって把握・認識されないとときには、「主張命題の主語 (有法、ここでは原子) が無常である」というこの推理は成立しない。何となれば、所依不成となるからである。それ故に、この「前の」推理によって、「後に」原子を認めていることの正しいことも、承認されているのである。そうでなければ、「前の」その推理の起ることは有り得ないからである。それ故に、従属されるもの「の推理」は、⁽⁴⁾ 「従属するものを」無効ならしめるのである。他方、従属するものは力が弱いから、無効とされるものである。例えば、この同じ無常性の推理の場合がそうである。しかるに、第三のもの (*anubhaya*) は、反主張の有るものである。何となれば、等しい力を持っているから。

(p. 37, l. 10)

その推理の場合に、直接知覚などの認識方法によって、主張命題の主語のうちに「論証されるべきもの」の無いことがはっきりしているものが「時間が過ぎていくことが明示された」(*kalatyaṅgapadīṣṭa*)⁽⁵⁾とも言われる。それは「その対象が無効とされてしまったもの」とも言われる。例えば、「主張」火は熱くない。「理由」作り出されたものであるが故に。「実例」例え

ば水の如し。」というのが、そうである。この場合、作り出されたものであること〈が理由概念である。しかるにその理由概念には、〈論証さるべきこと〉即ち〈熱くないこと〉の無いことが、直接知覚によってはっきりしている。何となれば、触覚によって、火の熱いことがはっきりしているからである。また、他の〈時間が過ぎていくことが明らかにされた〉誤った理由も存する。例えば、瓶が利那生滅のものであることが証明されるべきときに、前述の〈存在するものであること〉(satva)という理由を提示するのが、そうである。また、その理由概念にも〈論証さるべきもの〉である利那生滅性の存在しないこと、即ち利那生滅ならざることは、再認識(pratyahijā)、思考(tarka)などを特質とする直接知覚によって明らかにされて確実であるから。「この瓶は、わたくしが前に感覚したところのものである。」という再認識によって、以前の経験によって生ぜられた潜在的印象とともにある感覚器官の力によって、前後の時間を考えることによって、瓶の永続性ははっきりと確知されるからである。』

- (1) upajivya 主人に当る。
upajivaka 家来に当る。
- (2) 「質礙」とは一つの場合を占有していると、他のものが、その場所を占めることができることをいう。
- (3) paramānu が存在すると言え、既に常住を論証している。
- (4) paramānu が存する。(upajivya)
paramānu が無常なり。(upajivaka)
- (5) 簡単に kalatita とも言われる。古い時代からはっきり解らず、異説が多い。後世には種々に解する。

(p. 37, l. 19) 『やうに、これらの〈不成〉等の五つの〈誤った理由概念〉は、いずれかの方法で(このみき)、(paksadharmatva 遍是宗法性)等のうちのいずれかの特徴を欠くが故に、〈正しくない理由概念〉(ahetu)なのであって、自己の立てようとする〈論証さるべきこと〉を成立させないのである。

理由としての特徴は、すべて、純粹に否定的である(全称否定である、

つまり条件をみださないことがらを除外する)理由概念であること(kevala-
lavyatireki-hetu)であるが、それに属する三種の欠点、すなわち、〈周延しないこと〉(avyāpti)と〈周延関係が広すぎること〉(ativyāpti)と〈可能的に内含し得ないこと〉(asambhava)とは、この「五種の誤った理由」のうちに含まれてしまっていて、それらの五つよりも多くはない(五種以外のものではない)。そのわけは、〈周延関係が広すぎること〉(ativyāpti)は、〈所遍性の不成〉である。何となれば、異種類のもの一般からは排除されていないから、また、制限的条件(upādhi)を有しているものであるからである。例えば「牛」の定義として「家畜」という場合がそうである。何となれば、〈牛たること〉においては、垂肉等を有することが、牛たることを明らかに起させる原因であり、決して〈家畜たること〉が牛たることを決めるのではない。また、〈周延関係の無いもの〉とは「不成のうち」の「部分的不成立」である。例えば、牛の特徴である雑色⁽¹⁾であることがそうである。それと同様に、〈可能的に内含しないこと〉もまた〈自体の不成〉である。例えば、牛の定義である「一つの蹄を有すること」⁽²⁾がそうである。』

- (1) 牛の sāna については Mahābhāṣya 冒頭、Vaiśeṣikaśāstra など参照。
- (2) 刊本には sābaleya とあるが sābalya が可ならずや。
- (3) ekasāpha. 蹄が裂けていないこと。

〔歴史的連絡〕

プラシャスタパーダは或る詩句を引用しているが、その中で、「誤った理由 viruddha と asiddha と sandigdha とである」とカーシヤバが言った(Kāśyapa 'bravit')「⁽¹⁾」が、「⁽²⁾」カーシヤバとはカナダのことである。(B. Faddegon: *The Vaiśeṣika-System*, Amsterdam 1918, p. 303) プラシャスタパーダはこの見解を『ヴァイシェーシカ・スートラ』三・一・一五にもつづけるが、ファッデゴンはこれはかれの誤った解釈であるという。とにかくこの点でもプラシャスタパーダがディグナーガ論理学の影響を受けていることは確かである。

hetvantara 彼の理由を立てること。敗北の場合の「*der andere Grund*」。

『特徴の「区別無しに理由が述べられていたのに、その理由が反駁されたときに、区別を立てたいと欲する人にとって、他の理由を立てる」という敗北がある。』(NS, V b6, 五・二・一六)

『サーンキヤ学派が次のように主張したとしよう。』

「主張——この一切の展開されたものは、唯一の質料因 (*prakṛti*) をもつてゐる。

理由。——何となれば、唯一の質料因にもとづく変化開展せる個々の物どもは分量があるから。

実例——粘土でつくられた皿などには分量のあることが見られる。

根本質料因が種々に排列される限り、変化開展せる個物がある」と。また、それぞれの個物ごとに分量のあることが認められる。また開展せるもの (*vyakta*) にはそれぞれこの分量が存在する。それ故に唯一の質料因に由来するものも変化した物は、分量を有するが故に、この一切の開展せるものは、唯一の質料因にもとづくものである」と。

この「立論」に対して、反対論者は「汝の提示する理由は不確定である」といって反駁する。——「種々なる質料因にもとづく諸の物でも、唯一なる質料因にもとづく諸の物でも、「ともに」分量のあることが見られる。」と、

このように反駁されたときに、もとの立論者が言う。——

「分量も」唯一なる根本質料因に内属しているのであるから、皿など個々の変化開展せるものにも分量が認められるから、快感、不快感、無知の内属しているこの一切の展開せるものも、分量によって制限されていることが認められる。その場合に、「或る質料因に色が内属していることが認められるが」他の質料因には色が内属していることが無いならば、「根底において、すべてのものが」唯一の質料因にもとづくものであると認められることになる。

それ故に、この場合には、「特徴の」区別無しに理由が述べられていたのに、その理由が反駁されたときに、区別を立てたいと欲する人にとって、他の理由を立てることになるのである。』(Vatsyāyana)

* *sukhaduḥkhamoḥa-samanvītam*. サーンキヤ学派で説く三つのグナを象徴的に表現してゐるものである。

〔歴史的連絡〕

atha hetvantaram, hetvantaram nāma prakṛtāhetau vācye yad

vikṛtāhetum āha. (Car 42)

icchā 欲求—*desire; Verlangen. (NS, I a10)*

icchā, dveṣa 欲求と嫌悪。想起の原因の「*der*」。(NS, III b11) — *desire; aversion; Verlangen; Abneigung.*

『欲求する「対象としての」物、嫌悪する「対象としての」物を想い起す。』

(NBH)

indriya 感官。sense; *Sinnesorgan. NS, Ia4* では仏教とは異なって、*indriya* は *indriya* とは見なされてゐない。

『諸の感官器官 (*indriyāṇi*) は、嗅覚器官と味覚器官と視覚器官と触覚器官と聴覚器官とであり、それらはそれぞれ一つの元素 (*bhūta*) から「つくられてゐる。』(NS, I a12; 一・一・一一)

『器官であるといふのは、認識を生ずる原因であるマナスの結合の場所であるが、音声以外の種々なる生起したグナのよりどころとはならないことである。』(T. D. 10, p. 7, II, 10-11)

『地より成る器官 (*pāṭhivendriya*) は、香を有する器官である。』(T. D. 10, p. 7, I, 13)

indriya-jñāna 感官による知覚。[*Nyāyabindu* I, 8] = *indriyasya jñānam* (*Dharmotara*) = *yad indriyeṇa janyate tad indriyasya jñānam* (*Durveka Mīra*)

īśvara — God; Gott. *√īś* という語根を生かせば、「主宰神」と訳すことが

てきるのである。日本語で「神」という場合には、多神教の神々のことを連想するのが常であるから。(NS. IV a19) *Yogasūtrabhāṣyaśivatantra* は主宰神の存在の論証が詳しく述べられている。→Veda

Itaretarāpekṣā 相互に依存して成立しているもの。—Rücksicht auf

einander; are established with reference to each other. (NS. II b32)

jalpa 論争。ChGは訳やなまべ¹の術語として用いられる。Redewett-kampf. (NS. I b2)

『論争とは、前のストーリーに述べた諸特徴をそなえていて、さらに「その上に」詭弁、誤った非難、敗北の場合とによって証明および排斥をなすものである。』[NS. I b2, 1・11・11]

『論争 (jalpa) とは、二つの能立を有する、打ち克とうとする対論である。そうしてそれは、それぞれの場合にに応じて適宜に一切の負処の拠所である。他の主張が批難されるときに、自分の主張を立てる努力に終るものである。』[*Tarabhāṣā*, p. 33]

因明でいう能破にあてはめると、

立量破——jalpa
顯過破——vīṇāṇḍa

『因明入正理論』の冒頭参照。

jāti [i] 類。—the class-essence (ChG); genus. (Ruben). (NS. II b57)

[MahU. (1), p. 99]

『類 (jāti) の本質は、「多数の個物のうちにある」共通の「属性」をつくり出すことである。』[NS. II b67, 11・11・16A]

ここでは、共通の属性が見えるようにすることを *prasaṅga* (つくり出すこと) と呼んでいる。属性さえも何かしら実在するものと考えていたわけであり、ここにも *Begriffsrealismus* の痕跡が見られる。

『或るものに対しては無区別をつくり出し、或るものに対しては区別をつくり出すところのもの—それは普遍にして特殊なるもの (*samanyavaiśeṣa*)

であり、それが類 (*jāti*) である。』[NBh.]

[ii] 類似。= *sādṛśya*. [NBh, p. 95, ll. 6; 11.]

[iii] 感官が成立するための質料。 *jāti* = *yoni* = *indriya-yoni* = *prthivyādmi bhūtaṇi* = *prākṛiti* (NBh) material cause; Materien (der Sinne). (NS. III a51)

[iv] 誤った非難。—'futile rejoinder'; der "falsche Einwand"

『誤った非難 (jāti) とは、実例と論証のなまじりごととの共通性⁽²⁾と別異性⁽³⁾とを「誤って」用いることにより反対することである。』[NS. I b18 1・11・18A]

『誤った非難』を何故 *jāti* と呼ぶか、についてははっきりしない。ヴァーシヤーナは、「誤った非難とは、敵対している状態から生ずることである」 (*pratyankabhavaḥ jayamano 'tho jātib*) と解しているが、われわれを充分納得させるものではない。一つの解釈は *jāti* (詭弁による非難) = *sādṛśya*. (NB. III, 140; 141)

『誤った非難 (jāti) (V a1-38) とは、次の二四である。すなわち (1) 共通性に似ていることと、(2) 差異に似ていることと、(3) 属性を誤って余分に付加することと、(4) 属性を否認することと、(5) 説明するべきものを「誤って」提示することと、(6) 説明する要のなきものを「誤って」提示するることと、(7) 他の属性を「想定することと、(8) 論証するべきものと、(9) 至り合することと、(10) 至り合しないことと、(11) 無限適及になることと、(12) 反対の実例によることと、(13) 不生起と、(14) 疑惑と、(15) 依然問題として残ることと、(16) 理由が無くことと、(17) 内含されている意義と、(18) 無区別になることと、(19) 提示された理由と、(20) 知覚と、(21) 無知覚と、(22) 常任であることと、(23) 無常であることと、(24) 結果とによる「誤った非難である。』[NS. V a1, 5・1・1]

詭弁による非難。 (*Nyāyabīndu* III, 140)

『誤った非難 (jāti) は正しくなく、後の立言 (uttara) である。そうしてそれは、増上相似 (utkarasama) 損減相似 (apakarasama) 等の種

類があるので多数存する。冗長に説くことを恐れるので、ここでは全部は説かない。そのうち、〈増上相似〉とは、理由概念に周延することはないが、〈論証されるべきもの〉である〈主張命題の主語〉において、実際にある性質にもとづいて周延しない性質を陳述することである。例えば、「ことは(声)は無常なり。所作性なるが故に。例えは瓶の如し。」と述べたときに、もしも〈所作性〉という理由によって、瓶の如くにはことは無常であるならば、しからば、それと同じ理由によって、それと同様に「ことは部分を有するものともなるであらう」と論ずる場合である。

しかるに損減相似は、実際に存する周延されていない性質によって、周延するものではない〈性質の無〉を「主語に」陳述することである。あたかも前の論式におけるが如く、ある人が次の如く言う、「もしも〈所作性〉という理由によって、瓶の如くにはことは無常であるならば、それと同じ理由によって、実に瓶の如くに「ことは聞かれるものでもないのであらう。何となれば、瓶は聞かれるものではないから」と言う場合であらう。』(Tarkabhāṣā, p. 38)

- (一) uttara は答のみに限らな。後言のうたは難は。うたは批難は。 (二) ghata とは実例に anitya-nyāyavyaya とは二種の性質 (dharma) が存する。

jāti-viśeṣa 人類が異なる。 — in the cases of different groups of people; bei jedem Volke. (NS. II a5f)

jātyuntara 諸邦。 *Nyāyabindu* III, 141. (NBf. p. 95, l. 6)

jijñāsā 探求。知の欲求。研究。

attha jijñāsā, jijñāsā nāma parikṣā, yathā bheṣajaparikṣottarakālam upadekṣyate. (Car. 25)

(*Mīmāṃsā-sūtra* I, 1, 1; *Brahmasūtra* I, 1, 1) → avayava

jivaccharita 生かする身体。 (NB. III, 99)

jñā 知の主体 the knower; ein intelligentes Wesen. (NS. III b34)

jñāna [一] 認識。 — knowledge; Wissen. (NS. Ia10) (NBf. p. 11, l. 14)

— それは幾つも存する。 cognitions (pl.); Erkenntnisse (pl.) (NS. III b55) [ii] 知る作用。 — Wissen. (NS. I a15) ChG は訳やなび、その使用している。しかし、cognition (ChG-NS. I a16)、「認識作用と訳やなびであらう。認識過程 (NBf. p. 16, l. 10)。認識内容 (ad *Nyāyabindu* I, 20)。

[iii] 認識。 — the knowledge; die Erkenntnis. (NS. I, a4) 々の場合には pratyakṣa をよむそれ以外の pramāna をよむ。

[iv] 精神性。 (NBh. ad III b35) consciousness; die Intelligenz.

[v] 知。限定されざる知識。 — impression [literally, knowledge; das [betreffende] Wissen. (NS. III b25)

[vi] 統覚作用。 (NS. III b18) NBh は、うたはなび buddhi と同義に解している。 das Denken (Ruben); knowledge [i. e. recollection]

[vii] 知識 das Wissen (NS. V a31) (ad *Nyāyabindu* I, 1, p. 3, l. 24)

jñāna-lakṣaṇa 或る感官の領域外にある知られざるタル(性質)の知識。

(Mahū (2) p. 93)

jñānanubhava 認識の直観。すなわち自己意識。自証。 (NBf. p. 11, l. 14)

jñāpaka-hetu 知らせる理由概念。認識根拠。ratio cognoscendi. 慈恩大師は「因」と訳す。「生因」に対して。 (中村『シナ人の思维方法』五〇—五二ページ)

→ kāraṇa-hetu, hetu.

jñāpāna 推知やその。 jñāpānat = līngānat (Tattva-kaumudi on Kārikā 41)

jñātā 知性。 — consciousness; Intelligenz (NS. III b31)

jñātr 認識者。 — the knower; der Erkennen (NS. III a16)

kāca glass; Glas. 當時ガラスの存在してつたうたは、考古学的にも立証されている。 (NS. III a39)

kalatīta 時間が過去を去つてしまった〈誤った理由〉。 — the 'mistimed'

[pseudo proban] : der Scheingrund, der die Zeit überschritten hat. 』の学派でも、これに関する解釈は一定してゐない。

『時間が過ぎ去ってしまった(誤った理由) (kalatita) とは、時が過ぎ去ったために(無効となったものを理由として) 提示したものである。』

[Ms. I b9 1・二・九]

実例としてヴァーッシャーヤナは次の論式を示している。

『音声は常住である。』

「音声は「物と物との」結合によって顕されるものであるから。」

「結合によって顕されるものは、常住である。」例えば、色がそうである。「瓶の色は、燈光と瓶との結合によって顕される以前にも、また以後にも存在しているが、その色が燈光と瓶との結合によって顕されるのである。

それと同様に、音声もまた「つねに」存在しているものであるが、太鼓と撥との結合によって顕され、あるいは木と斧との結合によって顕されるのである。

それ故に、結合によって顕されるものであるから、音声は常住である。以上の「論式における理由」は、誤った理由である。何となれば、時間の過ぎ去ったものを提出したのであるから。「すなわち音声が聞えたときには、木材と斧との結合はすでに過ぎ去っているのであるから。』

この場合にヴァーッシャーヤナは、個々の音声、音響と、音声一般 (śabdātva) とを区別してゐないで、両者を混同して、右の議論を述べている。これは、普通と個物とを区別するに至る以前の過渡的段階における思惟を示している。
kalātyavāpadiṣṭiā 時間が過ぎ去ったために無効となった理由概念。
 = bādha (Bhāṣāpariccheda, v. 71) 誤った理由概念の1つ

『主張命題の主語 (pakṣa) の中に、証明すべきもの (所立) の存在しないことが他の認識方法によって確知されているところの理由概念が、矛盾せるものを対象としている (badhitavisyaya) 理由であり、また kalātyavāpadiṣṭiā とも言われる。例えば「火は熱からなるものなり。所作性なる

が故に。例えば水がそうである」と言うが如し。この推理においては、実に所作性という理由概念の「証明すべきこと」とは、「熱からなるもの」ということであり、主張命題の主語のうちにその存在しないことが直接知覚そのものによって決定されている。何となれば、触覚による直接知覚によって「火が熱いことが感覚されているから。』(Tarkabh. p. 13, H. 3-6)

kalātyaya + apadiṣṭiā なるものは新正理派になって付加した。古くは kalātyaya が kalatita というのみであった。その趣意は、火も時がたつと熱くなるから、それで「時間が過ぎ去った」と言ったのであろう。『ニヤー・スートラ』でもよくわからぬ。種々異説がある。→ p. 87.

cf. Gautamas Nyāyasātra, I. b. 9. 42-45 Vatsyāyana, Viśvanātha の註。

kalpanā 構想作用 構想的思考。[Nyāya-bindu, I: 4: 5 etc.] rtog pa (Tib.). Denken (Strauss, S. 131) 他 の箇所では “Einzelvorstellungen, d. h. genauer gesagt, Allgemeinvorstellungen, die zu Einzelsubstraten gehören (wörtlich “Phantasien” — kalpanā, aroopa) (Strauss, S. 143). arrangement, constructive imagination (Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, I p. 555); understanding (ibid. p. 557). thought (Shah, p. 253). construction (judgment) — Stcherbatsky (ad NB, I, 5) (Strauss, S. 124); “Allgemeinvorstellungen” (ibid. s. 143) したがって「概念による把握」「概念による知」ということになる。カント哲学における構想力 (Einbildungskraft) に非常に近いところのことが言えるべきであろう。思惟 (Denken) とは「ついで」の。妄りな考想 (NBf. p. 82, I. 12)。モーターチャールズ派では “eingebildetes Wissen, das der Erkenntnis des wahrhaft Seienden gegenübersteht,” in welchem es weder Subjekt noch Objekt gibt (Strauss). 分別 (『入正理論』 Nyāyaprasaṅgas, p. 375)

〔ディクナーガの所論〕

直接的知覚に対して、はたらく分別的思惟なるものを想定した。

『しからは、思惟とは何であるか。それは名称と種類とを(対象に)結

びつけることである。直接明白なるものとは、名称によっても語られず、また種類などによっても表示されないものであり、対象の本体に対応しているものであり、対象を限定するものであり、自己によって証知されるものである。(と)ディグナーガが説いているのを)伝え聞く。』

[atha keyam kalpanā? nāma-jāti-yojaneti-yojaneti, yat kila na nāmanabhidhyate na ca jātyadibhir vyapadīṣyate viśaya-svarūpā-nuvīdhayī paricchedakam ātmananvedyaṃ tat pratyakṣam iti. (NY. p. 41, ll. 19-22.)]

『正理門論』(『印度哲学研究』第五卷六三(五ページ))でもほぼ同様の議論が述べられている。Nyāyakandali (Viṣṣ. p. 190, ll. 5-6; p. 191, ll. 23-24), *Samādarsanasamgraha* (II, 332f.) にも論が述べられている。

以上の定義についてウマーチャスバタヤ・ミシユラは説明している。『定義を述べる人(=ディグナーガ)の返答を以て「名称」云々とするのである。すなわち偶然を示す語のうちで名称に関して、特殊な対象が例えば「太郎」(Dīṭha)と呼ばれる。種類を意味する語のうちで、種類に関して「これは牛である」といわれる。性質を意味する語のうちで性質に関して「白い」といわれる。動作を示す語のうちで動作に関して「煮る者」といわれる。実体を示す語のうちで実体に関して、「杖きもち者」「角のあるもの」という。この思维が或る知識のうちには存在しないが、その知識が対象に対してもそれ自体に対しても思维を離れているならば、その知識は直接明白なるものである。それを述べて以上のように定義するのである。』(NYT. p. 153, l. 22-p. 154, l. 4.)

さらに「自己によって証知される」という規定をウマーチャスバタヤ・ミシユラは説明している。

『その直接知覚が思维を離れているということもまた自証に基づいてのみ知られるのである。』

「直接知覚が思维を離れている」ということは、直接知覚そのものに基づいて

て成立する。」と説かれているが、よくある。』(NYT. p. 154, ll. 8-10).

「認識作用が自証されるというのは、明らかに特徴的な仏教説である。ニヤヤ学派によると、われわれの認識作用をマナス(意)が認識する。ニヤヤ学派によると、無分別智の存在は推論によって知られるのであって、内省によって知られる(mānasa-pratyakṣa)のわけである。」

(1) Randle: *Fragments*, p. 10, n. 1.

ところで、直接的な所与としての知覚が根源的なものであり、分別思维は後からはたらくものであると解する立場に立つならば、根源的なものは矛盾律に基づく思维を超えているわけである。根源的なものをこのように解するところには空観の影響がある、と考えてよいのではなからうか。根源的なものをこのように解する立場は、認識の正しさを対象との一致に求める実在論的見解とも異なっている。

kālika-sambandha 時間的關係。(MahU (2) p. 89)

kāraka-hetu つくり出す原因。実在根拠。ratio essendi. 慈恵大師は「生因」と訳す。「了因」に対していう。(中村『シナ人の思维方法』五〇—五二ページ)→jñāpaka-hetu.

atha ca dvividho hetuḥ kārako jñāpakaś ca. tatra pradhānabuddhy-
ahankāratannāmātra-lakṣaṇaś caturvidhaḥ kārakah | viparyayaśakti-
tuṣṭisiddhyannugrahabhedat pañcacha jñāpakah | tad dvividhenāpi
hetunā yuktaṃ hetunad idam siddham | (Māthāra-vṛtti, p. 18 on
Kārikā 10) (cf. Comm. on *Sāṅkhyā-kārikā* 48, 49, 50)

kāraka-sabda 文章の主要な主語。— terms expressing the relation between a noun and a verb, Subjekt usw. in Sätzen verwenden. (NS. IV a16)

kāraṇa = kāraṇa = linga (理由)。(Uṣṭakāra ad VS. IV, 2, 4.)

『問』 しかるば、手段 (Kāraṇa) とは何であるか。
『答』 手段とは最も能動的なものである。

sādhakatamaṇi = atīśayitani, sādhakam = prakṛṣṭaṃ, kāraṇaṃ

と云ふ意味である。』(Tarkabhāṣā, p. 2, l. 11f.)

『karaṇa (手段) das Instrument) 又は 特別の原因 (sādharāṇam kāraṇam, eine spezielle Ursache) である。』(Tarkas. 41)

はやく能動因 (efficient cause) のことである。(Bodas)

tad eśasya trividhāsyā karaṇasya madhye yad eva khaṇam api
sāttīyāṇi tad eva karaṇam. (Tarkabhāṣā, p. 4, ll. 13-14)

* that which happens to be endowed with some sort of an special aptitude or efficiency. (Tr. by G. Jha)

kāraṇa [-i] 理由。—real ground; Grund. (NS. I 440)

[[ii]] 〔生起するための〕原因。—eine Ursache. (NS. III b22)

『問』 なしと云る者 (sādḥaka) とは原因 (kāraṇa) である。〔汝は云うが、その両者は〕同義語ではないか。それ故に、〔その原因とは一体何であるか〕ということとは知られていない。

〔答〕 結果よりも前に存在し、必然的であり、それと異っては成立せざるところのものが原因である。例えば、布の原因は糸や織機などである。布の生ずる時に偶然にそこに来ていた驢馬などは〔布より〕前に存在しているけれども、驢馬が必ず先に存在していたとは限らない。しかるに糸の色は〔布よりも〕必ず前に存在するものではあるが、しかし別のものを生ずるためにも用いられる (anyathasiddha)。〔非本質的である。〕何となれば、布の色を生ずるについては作用を失っているからである。(布そのものの原因ではない。) もしも布に対しては〔糸の色が〕原因であるとするならば、〔因果関係の〕仮定の適用範囲を不必要に広げすぎることの誤謬を伴うから。それ故に原因たることは、本質的であり必ず前に存在することである。結果たることは本質的であり、必ず後に存在することである。しかるに〔原因とは、結果に応じての肯定的関係と否定的関係を有するものである。〕〔即ち、結果の有るときに原因があり、結果の無いとき原因がない。〕と或る人は説くが、それは正しくない。何となれば、常住

普遍である虚空などは、時間的にも、また空間的にも、否定的関係 (vyatireka) が成立し得ないから〔虚空が〕原因ではない、という誤謬に陥るから。

そしてその原因は三種である。⁽²⁾ 内属因 (samavāyin) と非内属因 (asamavāyin) と機会因 (nimitta) との別があるから。』(Tarkabhāṣā, p. 2, ll. 4-14)

(1) 後に vyatirekāsambhavana なる語があるから、Jha の訳は正しくな。

(2) 古くはヴァイシネーシカ学派でも二種を説くが、後世三種を立てるようになった。

〔解説〕

古代インド人は目的因 (causa finalis) なるものを自覚はしていたが、しかしそれを原因 (kāraṇa) と呼んでいる場合は非常に少ない。しかし実例は存する。

『独り瞑想するためには、修行者は、遠く離れて、騒音の少ない、猛獣の出没するような臥処を受用すべきである。』

seve senāsanam bhikkhu paṭisaṅganakaraṇa. (Theragāthā, 577)

kāraṇānupalābhi 原因の無知覚。(NB. II, 40)

kāraṇa-samudāya 原因からの生起。Ratnaprabhā (ad Brahmasūtra II, 2, 19) によれば avidyā→saṃskāra→vijñāna と云うように縁起における基礎づけるものものとなっているものが hetu である。他方、地などから身体ができる物理的な因果関係が、kāraṇa-samudāya である。

kāraṇaviruddhakāryopalābhi (否定されるべき事実の)原因と矛盾してゐるものの結果を知覚すること。(NB. II, 42)

kāraṇaviruddhopalābhi (否定されるべき事実の)原因と矛盾するものを知覚すること。(NB. II, 41)

kāraṇa [-i] 運動。action; die Bewegung. (NS. II b22)

[[ii]] 業。das Verdienst. G 訳は adṛṣṭa と書き換へてゐる。単なる行為

はなり。(NS. III b65)

『業 (karma) は、身体を生起させる能動因であるように、「身体と特定のフートマンとの」結合を生起させる能動因である。』[NS. III b65: 三・二・六七]

『運動 (karma) とは結合の非内属因で結合 (samyoga) とは異っているものである。或いは運動性 (karmatva) とこう類を有するものである。』(T. D. 5)

運動の種類としては、ヴァイシシェシカ学派では五種を認める。

『諸の運動 (Karma, pl.) とは、上昇運動と下降運動と収縮運動と伸張運動と進行運動とである。』(VS. I, 1, 7) [なほ *PDhS*, p. 290 f. 邦訳二八八ページ以下に詳論されている]

『問うていわく、——廻転 (bhramana) 等余分の運動も存するから、運動 (karma) の種別が五つのみとすることは不適当ではないか。

答えていわく、——廻転等もまた進行運動 (gamana) の中に含まれるから、五種類とすることと矛盾しなり。』(T. D. 5, p. 5)

Bodas (p. 88) によると、廻転等とは、廻転の他に排泄 (trecana)、『流れ (syandana)』、『燃え上り (urdhva-jvalana)』、『横切ること (tirya-ggamana)』などぞ。

kārya 結果としての証因 (*Nyāyabindu* II, 12)。

kārya-drayya じくり出された結果がある実体。— produced substance; ein Produkt; Produktung. (NS. IV b20) (*NBT* ad III, 23)

kārya-hetu 結果としての理由概念。(*Nyāyabindu* III, 23) — *svabhāva-hetu* の項参照。なお先駆思想として、次のものを挙げることがある。

Nyāya-sūtra, I, 1, 5 によれば、*anumāna* に *pūrvavat* と *śeṣavat* と *sāmānyato dīrṣtam* と三種類あることを記し、それに対して、ヴァーツヤヤナは二種類の解釈を挙げているが、ダルマキールティの *kāryalingakam anumāna* に相当するものは、次の二種である。

(一) 結果から原因を推知する。その場合に結果と原因とは異時である。例「河水が増大して急速に流れているから、上流には雨が降ったにちがいない。」

(Vātsyāyana の第一種の解釈のうちで *śeṣavat* に関する説明)

(二) はほぼ同時の二つの現象のあいだに因果関係を見出し、結果から原因を推知すること。

例「あそこに、煙が見えるから、火がある。」

時間的にも、厳密にいうと、火が前にあり、煙が後にあるのであるが、日常生活においては、ほぼ同時として理解されている。(Vātsyāyana の第二種の解釈のうちで、*pūrvavat* に関する説明)。「中論」青目釈では、これを「如本」と呼んでいる。

ヴァーツヤヤナはこの両者を区別しているが、厳密にいうと、両者は一つである。(二)における火と煙の関係について見るに、時間的にも火のほう先で煙はあとで起るはずである。「カントが『純粹理性批判』の中で、球が落下して窪みをつくる実例を挙げているのを参照せよ。』

ダルマキールティは、この点については別にヴァーツヤヤナを批判してはいないようであるが、以上の両者を一つにまとめているのは、合理的であると考えられる。

kāryakāraṇabhāva 因果関係。(NB. II, 47) (*NBT* ad II, 18)

『因果関係は、世間の経験においては、(一)直接知覚 (*pratyakṣa*) により(原因が先に在るときに、結果が後に起る) (二) (これに反して原因が存在しないときには、結果を) 知覚しない、と二つことに本づいて理解されるのである。』(*NBT*, ad II, 18, p. 24, II, 11-12)

後代の仏教哲学における *Causation* に相当する概念として、シヤチヤンバトスコイは (一)「縁起」と (二)「構想された因果関係」(*kāpanikakāryakāraṇa-bhāva*) との二つを挙げているが、ダルマキールティは因果関係 (*kāryakāraṇabhāva*) なるものの意義を認めている。そうして知覚され

得ない形而上学的なものについては因果関係も成立し得ないことを述べている。⁽²⁾この因果関係は経験界にのみ成立し得るわけである。(カントおよびシヨーンハウアーを想起せよ。)ところで因果関係については、ダルモーターは

『因果関係は、世間の経験においては、

(1) 直接知覚 (pratyakṣa) により (原因が先に在るときに、結果が後に起り)、『

(2) (これに反して原因が存在しないときには、結果を) 知覚しない、と云う。そうしてかれ (ならばにダルマキールティ) は火と煙との関係を例として示しているから、今日のわれわれが考えるような自然科学的認識に近いものを問題としてくるのである。』

(1) Th. Stehnbarsky: *Buddhist Logic*, vol. I, p. 552.

(2) *Nyāyabindu*, II, 47.

(3) *Nyāyabindu*, ad II, 18, p. 24, l. 11.

kāryalingakam anumānam 結果を証因とする推論 → hetu → karyahetu
kāryasama 結果による誤った非難。jāti の一。

〔定義〕『意志的努力の結果として現れるものは多数あるから「意志的努力の直後に現れるもの」(prayatanantaryakatva) と云うことは、論証を成立させる理由とはならぬ』と云って、〈結果による誤った非難〉が起る。』[NS. V a37 五・一・三七]

『ニヤヤー学派いわく、——』他の結果が存在するとすると、「すなわち「常に存在する」ことばがただ顯れるだけにすぎない」という反対論者の説によるならば、たしかに「意志的努力ということばは」「ことばの無常性に対する」理由とはならない。その場合には「常住なことばの」無知覚のための原因(である障害物)があり得るはずであるが、「ことばを知覚しないための障害物もないし、またそれを除いたために顯れて知覚されるこ

とになるといふ事もない」からである。「故に、ことばは生ずるものであつて、顯れるものではない。』」[NS. V a37. 五・一・三八] → hetucakra

kāryāśraya (行為の) 結果である (苦樂の感受の) よりどころ (= 身体・器官・統覚の集合) — aggregate of body, sense-organs, etc.; die Stätte der

Erlebnisse (NS. III a6)

kānyaviruddhopalabdhī (否定される事実の) 結果と矛盾するものを知覚する。』(NB. II, 38)

kāthaprasaṅga 議論をこすける。』 = katham prasāṅgyati (Vātsyāyana ad NS. V b23)

kevalānvayin 純粹に肯定的。

『純粹に肯定的な証因 (kevalānvayin) とは肯定のみによる周延関係をもつものである。例えば「瓶は言ひ表わされるべきものである。正しく知り得られるものであるが故に。例えば布の如し。』この場合、正しく知り得られるものであるということと言ひ表わされるものであるということについては、否定的な周延関係は存在しない。何となれば、ありとあらゆるものが正しく知り得られるものであり、また言ひ表わされるものであるから。』(Turhusaṅgraha 48)

『kevalānvayī (linga) (肯定的関係 Konkomitanz のみを持つ証因) はその sādhyā が anvaya (Konkomitanz) のみを持つてゐるからである。』(T. D. pp 40-41)

(一) kevalānvayitva = alyantābhāvāparatīyogitva. 絶対否定の Gegenstück ではない。』(T. D. p. 41)

『Iśvara の認識 (pramā, Erkenntnis) の対象であるというところから、すなわち「という語によって言ひ表わされ得るものであることばは、あらゆるものに関して存する。それ故に、この場合 vyatireka (Ausschliessung) は存在しない。』(T. D. 41)

『ある他の理由 (hetu) は純粹に肯定的 (kevalanvayin) である。例えば「声は言い表わされるものである。認識の対象であるが故に。およそ認識の対象であるものは、すべて言い表わされるものである。例えば、瓶の如し。しかるにこれ (声) は、かくの如し。それ故にかくの如し。』この五分作法において、〈声が言い表わされるものであること〉が証明すべきこと (所立) である。〈認識の対象であること〉が理由である。そうして、その理由は純粹の肯定的なものにほかならぬ。何となれば、何物でも言い表わすべきものでないものは、また認識の対象でもない。例えば「これこれがそうである」という否定的な実例が存在しないから。けだし、いかなる場合でも確実なもののみが実例である。そうしてそれは、認識対象でもあり、また言い表わされるべきものである。(よって、言い表わされるもので、認識対象でないものはない。』(Tarkabhāṣa, p. 10, ll. 21-25)

kevalavyatirekin 純粹に否定的。

『純粹に否定的な証因とは、唯だ否定的な周延関係のみを有するものである。例えば「地は他の諸物からは異っている。何となれば地は香を有するから。他の諸物から異っていないものは、香を有しない。例えば水のごとし。しかるにこの地はかくのごとくではない(=香を有しないのではない)。それ故に(=香を有するが故に)地はかくのごとくではない(=他のものから異なるのではない)。「香を有するものが他の諸物から異っている」という肯定的な実例は存在しない。何となれば「香を有するものが地以外の他の諸物から異っている」という主張において、純粹の地のみが主張命題の主語なのであるから。』(Tarkas, 48)

『ある理由は、単に否定のみのものである (kevalavyatirekin) である。例えば「アートマンを有すること」が〈論証されるべきこと〉であるときには、「息等を有すること」が理由となっている。例えば、『主張「生存しつつある身体はアートマンを有す (satmaka)」。理由「何となれば呼吸等を有するが故に。』[実例]「およそアートマンを有しないものは呼吸等を有しない。』

たとえば瓶がそうである。「適用」しかるにこの生存しつつある身体は、そのようではない。「即ち、呼吸せざるには非ず。」「結論」それ故にかくの如くには非ず。「即ちアートマンを有す。」と。実に、この論式において生存しつつある身体のアートマンを有することが〈論証されるべきこと〉であり、〈呼吸などを有すること〉が理由である。そうして、その理由は、単に否定のみである。何となればそこには肯定的な周延関係が存在しないから。何となれば「およそ呼吸等を有するものは、すべてアートマンを有す。例えばこれこれのものがそうである」という実例が存在しないからである。生存しつつある身体は、すべて、主張命題の主語 (pakṣa) 呼吸等を有するものの中に含まれている。「故に生きているものを実例として出すことはできない。(よって離作法 vyatirekin の例が出てこない。相符極成となる。) 一般にもこの定義と「いもの (lakṣaṇa) もまた、純粹に否定的な理由である。例えば、地の定義として〈香を有すること〉が言われる。論題としては「ここには地がある」といわれるべきである。何となれば香を有するが故に。〈地〉であるといわれないところのものは、香を有するということがない。例えば水の如し。」と。

あるいはまた例えば
〈認識手段 (pramāṇa) の特質は正しい認識の手段たることである。即ち「主張」直接知覚等は認識手段 (pramāṇa) であると陳述されるべきである。」「理由」何となれば、〈正しい認識〉の手段なるが故に。[実例]「およそ〈正しい認識手段〉であると言われないものは、正しい認識 (pramāṇa) の手段 (kāraṇa) ではない。例えば、誤った直接知覚 (似現量) 等の如し。[適用]しかるに、これ (pratyakṣādīkām) はかくの如くでない。[即ち正しい認識の手段ならざるものではない。][結論]それ故に、是の如くには非ず。〉
というのである。また、この場合には「〈およそ正しい認識 (pramā) の手段 (kāraṇa) は認識方法 (pramāṇa) であると述べられねばならぬ。例え

ば、これこれの如し。」ということがない。即ち肯定的な実例は存在していない。何となれば、純粹の認識手段 (pramāṇa) なるものはすべて、主張命題の主語 (pakṣa) の中に含まれているのであるから。そうしてこの場合へ証明するべきことへは「言い表わされなければならぬ」ということであり、へ認識手段たることへ なのではない。何となれば、認識手段は「正しき認識のための手段」という理由 (hetu) と区別がないことになるから。「もしも認識手段たることへ証明するべきことへであるとするならば」へ理由が証明するべきことと同じであることへ誤謬が付随して起ることになる。それ故に、「このように、純粹に否定のみの諸理由 (hetu: p. 1.) が以上の如く説明された。」(Tarkabhāṣā, p. 10, ll. 7 ff)

- (一) sādhyā: 「**ソノ**は地があると言われる所である。」「これは地であると言われる **ソノ**である。」
 (二) itivyavahartavyam ga sādhyā nāno dāno.

Khyāti [一] 知。= buddhi (Gandapāda ad *Sambhya-K.* 22: 55.

[ii] 智。= prāpti, sāksātkāra (SDS, XI, l. 134)° (in phil.) knowledge, the faculty of discriminating objects by appropriate designation. [Apte]

[iii] 叡智。Sankara ad BS, Introd. (cf. Dvivedi: Introd. to. Māṇḍ. Up.)

『**観照するはたらき**』(darsana) は**叡知 (khyāti)** にあかならなす。『**観照するはたらき**』のほうは、buddhi のはたらきにほかならなす。叡知 (khyāti) とこのほうは「それがブルシヤによって知られる」という意味であり、また「buddhi とブルシヤとの本性がそれによって知られる」という意味でもある。対象の形相がそれによって認識されるから、それは道具である。またそれは叡知という自己の本性によって知られるから、作用の対象でもある。

(p. 14, l. 25)
 また『**観照するはたらき**』(darsana) とこのほうは「それが見られる」という意味でもあり、また「(何ものかが)それによって見られる」という意味

味でもある。「認識 (jñāna) というのは、「その知識が」知られる」という意味でもあり、また「それによって (何ものかが) 知られる (認識手段)」という意味でもある。そのほか一切のことがそれと同様に解せられなければならぬ。』(YS Vīvaraṇa, p. 14, l. 22 f.)
 『或る人々は主張する、——有種子三昧は独存を達成するための修行法である。』と。

しかしその議論は正しくない。叡知 (khyāti)こそ、無明を滅ぼすことによって、修行法 (手段 sādhanā) なのである。(わかれわれの) 束縛は無明にもとづいて起っている。それ故に「ヨーガの教え (yogānusāsana) ということがスートラに明言されているけれども、しかしヨーガは、叡知を得ることをめざしているのであるから、それによって叡知と (苦しみや汚れを) 捨て去る」とこの関係をも説示しているのである。』(YSVīvaraṇa, p. 4, l. 11 f.)

khyātivijñāna *『**頭識論**』の頭識の原語か。(宇井『**印度哲学研究**』第六卷三八一頁) 現識を訳される。(*Laṅkāvatāra-sūtra* 宋訳、唐訳)

klesa 煩惱。—afflictions (viz. attachment, aversion and ignorance); die Erbübel. cf. NS. IV a3. ルーベンがソノ一種の原罪の観念を見出すのである。(NS. IV a55.)

koti 選言肢。(MahU (3), p. 45)

kṛdīkaraṇa 不確定を生ずるソノ。(NBT. ad III, 101)

kriyā [一] 作用。

[ii] ニヤヤー・ヴァイシヘーシカ派では、運動 (karman) と同じか。(Tarkabh. p. 2, l. 25)

[iii] 工作。想起の原因のソノ。(NS. III b41) —effect; die Bewegung. 『車を見て車工を想う起す。』(NBh) など Vṛtti は「運動」を解する。sākhadeh. kriyā—vāyavādeh.

kṛpasāra—eye-ball; Augapfel. 論。(NS. III a28)

ksaṇa 刹那。瞬間。— the moment of efficiency. (Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, I, p. 552)

ksaṇika 刹那的。刹那生滅の。唯識説の中でも特にダルマキールティの刹那生滅の説がインド一般に盛んに論難されている。いま、その一端を紹介しよう。ダルマキールティの主張はおそらく次のようなものであったらしい。

『主張』 個体の存続(相続)は刹那的(*ksaṇika*)である。

〔理由〕 存在するが故に(*sattvad*)。

〔実例〕 いかなるものであろうとも存在するものは刹那的である。例えば雲の如し。(yat sat tat kṣaṇikam, jaladhavad.)』

ジャイナ教徒はこれに対して次のような批判を加えている。⁽²⁾——

(ダルマキールティの)この命題は、(1)推理によって成立したのであるか、(2)あるいは他の認識方法によって成立したのであるか? (1)もしも推理によって成立するのだというならば、或る場合には刹那生滅性が経験されないことがあるから、実例が成立し得ないこととなる。故に、この推理は正しくない。(2)また、もしも他の認識方法(ここでは直接知覚)によ

って(個体の存続の刹那生滅性が説かれるのであるというならば)、しかれば、ありとあらゆることに關して刹那生滅性が成立することになるから、「存在するが故に」という理由を以ってする推理も無意義となる、と。

これに対して、仏教徒は「存在する」ということの意味を次のように説明する。——

「存在すること」(*sattva*)とは「実在すること」という意味ではなくて、(実際の)はたらきを為すこと(arthakriyākartva)の意味である。(したがって、汝の加える非難は適當ではない)』と。

ジャイナ教徒は反駁する。——

たとい「存在すること」とは、(実際のはたらきをなすこと)の意味である、と解して難点を解決しようとしても、それは正しくない。例えば(実際に咬まれていないのに)「蛇に咬まれた」という誤認が「実際のはたら

き」(arthakriyā)を生ずることがあるから、蛇に咬まれたという妄想も「存在すること」を表示しているということになるからである。(これに反して)ジャイナ教徒は「存在するもの」(*sat*)とは生起と存続と滅亡とを伴ったものである、と解するのである。⁽³⁾と。

仏教徒いわく、——(存在するものは)可能力(*samarthya*)と不可能力(*asamarthya*)という矛盾した(二つの)性質(*dharma*)を付せられてい

るから、存在するものの刹那生滅性が成立しているのである。

ジャイナ教徒いわく、——(ジャイナ教徒は)不定主義の立場に立って、このような矛盾を許容しないのである。すなわち、われわれは相対主義(*syadvāda*)の立場にあり、不定論(*anekāntavāda*)を承認しているから、(一方の観点から見ると甲であるが、他の観点から見ると非甲である、と主張するのであって、同一観点から見て甲にして且つ非甲であるという)矛盾を承認しないからである。そこでわれわれは前後の關係をもたない(刹那生滅なるもの)滅亡ということ(われわれは承認し得ない)と。さらに古くはヴァイシシェーシカ学派でシュリーダラ(九九一年頃)が仏教の刹那生滅の説を詳しく論難している。⁽⁴⁾

(1) *Upadeśasūtrā* II, 16, 23 f.

(2) *SDS*, III, II, 22 f.

(3) *TAS*, V, 1.

(4) 金倉田照「勝論の仏教」(早稲田大学大学院文学研究科紀要)第十輯、一九六四年、一一一―一八二頁)。

ksaṇikavṛta 刹那的な存在であること。— being momentary; momentanes Sein haben. (NS, III b10)

kūṭhāra 斧。(Tarkabh. p. 5, l. 21) paraśuの方が大きく kūṭhāraの方が小さくらしい。

ināṅika 推理によって得られる知識。inference (Radhakrishnan); die Folgerung (Deussen); die Schlussfolgerung (Frauwallner).

『これはこれの結果である。これの原因である。これと対応関係にある。』

これと同じものに内属している。これを矛盾している」といふのが、証相によつて知られる(＝推理によつて得られる)認識である。』(VS. IX. 2. 1) (Prastāpāda [104] [113] 参照)。

asyedan karyam karanam sambandhi ekarthasamavāyi virodhi ceti laingikam.

『これはそれに属する」といふことを知るだけで、(周延関係の認識を成立せしめる) prayojaka. とする。——演繹的)しかるに原因と結果との対応関係をみちびき出すことは実例から起る。——帰納的。』(VS. IV. 2. 2) asyedan karyakāraṇa-sambandhaś cāvayavād bhavati.

- (一) asya sādhanasya dharmāder idam sādhyam vahnvyādi yadvāsva vyāpakaṣya vahnvyāder idam vyāpam dhumādi. (*Uṣṣhāna*)
 (二) avayavat—ekadeśāt udaharanamātāt (*Uṣṣhāna*).

lakṣaṇa [一] 特徴。—mark; ein Kennzeichen. (NS. II b8)

[ii] 特質。想起の原因の「*o*」。 (NS. III b41) —an indicative sign; das Kennzeichen

『lakṣaṇa は獣の肢体に存する特徴であり、それが種族を思い起させる原因である。例えば、「これは聖仙Vidaに由来する種族の特徴である。」「これは聖仙Gargaに由来する種族の特徴である」といふこと』(NZB. *linga* 乃 *lakṣaṇa* とがどう異なるか、とどうことが問題となるが、前者は自然に本来存するもの、後者は人為的なものである。Anss. 本の出版者によると、*svābhāvika-avinābhāvayuktam līngam, smpketikam tu lakṣaṇam iti viśeṣah* といふ。そうだとすると、lakṣaṇa はテーマの印のようなものを意味したのであつたか。

[iii] 定義

『定義とは、挙示されたものについて、それならざるものから区別する特性がある。』(Vatsyāyana ad NS. I. 1. 3. p. 14)

『定義とは「他」と「共通ならざる属性をいふこと」である。例えば牛について

いふならば、喉の垂れ肉を有することである。』(*Tarkabhāṣā* p. 1. II. 14-15) **lakṣaṇā** 間接的な表現。

『間接的な表現 (lakṣaṇa, Übertragung) もまた言葉の働き (yrtti, Funktion) である。間接的な表現とは語が直接に意味し得るものとの関係(連結)である。「ガンジス河に牧人の小舎 (ghoṣa) がある」という文章においては、ガンジス河という語の直接に意味する水流と関係があることに基ついて「岸の近くにあること」が意味されているのであり、岸そのものを意味するのであるとは考えられない。』

他方 *Saindhava* という語においては「塩」と「馬」と両者が互いに無関係であるから、その語は互いに異つたものを意味すると考えられる。

jabhallakṣaṇā とは語の直接の意味が一つの文章において、つながらぬ(＝適合しない)場合である。例えば「椀が喝采する」[「実は、椀敷にいる人々が喝采することを知りう。』

ajabhallakṣaṇā とは語の直接の意味が一つの文章においてつながらぬ(適合している)場合である。例えば「傘をさしている(人々)が進んで行く」という場合である。

jabhadajabhallakṣaṇā とは、語の直接の意味の一部分を捨て去り、一部分が適合している場合である。例えば「汝はそれである」と。

gaṇāni も亦 *lakṣaṇā* にほかならない。それは間接に表示される属性と関係しているのだから。例えば「その若者は火である」(＝火のように純情である)。

vyaijana (die Andeutung) も亦言葉の意味の間接的表示 (*lakṣaṇā*) の中に含まれる。

[*Alankarika* は *vyaijana* を語の第三の Funktion と見なす。]

それは意味を指示する能力に基ついて *anumāna* 等により語義とは異つたものとして成立する。

lakṣaṇā の源泉は、(文章の表現する)趣旨の成立し得ないことである。

趣旨 (tatparya) とは、或ることが理解されることを希望して表明されたことである。そうして趣旨を知ることが文章の意味を知るための原因である。

しかし種々異った意味が可能である場合には、その場合の主題 (prakaraṇa) 等が趣旨を理解させるものとなる。例えば「門を、」などという場合には、それを聞く人は「閉めろ、」という言葉を補って解する。』

(一) 同じことが SDS. XVI. 282, 305 に出される。

『問うていわく、——語は対象を理解することを目的としているのであるから、対象を認識しなくては、語を補うことも不可能である。故に(このような場合には)対象を補って解するのだというのが正しい。』

答えていわく——そうではない。何となれば語に基づく認識の原因は、特殊な語によって生ずる語の対象が近くに存すること (upasthiti, Verstāndenwerden) なのであるから。もしもさうでないならば、(一つの)文章においても「瓶、働きの対象であること、もたらすこと、作ったもの」などとう、言語に基づく別々の認識が起るといふことになつてしまふ。』 (T. D. 59)

lakṣaṇa-vyavasthānād 諸の特質が互いに異なるといふことが定まっているのであるから。— due to the very fact that a term indicative of an object refers specifically to [a single entity]; wegen der Besonderheit der Charakteristika. (NS. IV a33)

laukika 世間一般の人々。the layman; die Laien. つまり専門家でない人々の意。 (NS. I a25)

linga [—] 徴表。linga。mark: Merkmal. (NS. II b66) 徴表。— a probans; das Merkmal. (NS. I a16; III b14)

[—] Linga (sg)……の存在を証明するための証因。— the probans for the inference; die Merkmale. 証相はいくつもあるのに、集合名詞として単数で示してゐる。 (NS. I a10)

[iii] 徴表。想起の原因の一つ。(NS. III b41) 例えば、徴標である〈角〉を見て、徴標保持者である〈手〉を想い起す。

『証因 (linga) は三種類である。(一)肯定的且つ否定的な証因 (anvaya-vyāptirekin) と(二)純粋肯定的な証因 (kevalānvayin) と(三)純粋に否定的な証因 (kevalavyāptirekin) とである。』 (Tarkasamgraha 48)

『問』 しかば証因 (linga) とは何であるか。そうしてその証因による推論とは何であるか。

『答』 証因とは周延関係によって、「知られつつある」事物を知らしめるものである。例えば、煙は火の証因である。何となれば煙の存する所には必ず火が存在するという必然的に共存することが周延関係であり、その周延関係が把握された時にのみ、煙は火「の存在すること」を「推知せしめる。それ故に周延関係によって、火「の存在すること」を「推知せしめるのであるから、煙は火の証因である。

その証因 (linga) に関する第三の認識が、証因からの推論である。即ち、最初にカマドなどにおいて、繰返し繰返し、煙を見つあるとき火を見る。その繰返し見ることによって煙と火とに本来の結合関係の存することを決定する。——「煙の有る所には必ず火有り」と。』 (Tarkabhāṣā, p. 7, ll. 19—25)

註 第一—火、第二—煙、第三—vyāpti

(p. 25, l. 26)

『反対者いわく、——いまここでは推論が主題とされているのであるから、証因 (linga) と証因を有するもの (lingin) との結合関係が意味されているといふことが、一般に承認されているにちがいない。

(p. 25, l. 27)
答えていわく、——そうではない。何となれば証明されるべきこと (結論) を知らせてくれるものではないから。

反対論者いわく、——単に(証因と証因を有するものとの)結合関係だ

けが、(証明されるべきことを) 知らせてくれるものではない。

答えていわく、——除外されることと、内に存在することとの結合関係は、証因 (linga) にのみ存する。

では、この結合関係とは何であるか？

それは証因にはかならない。証因以外の他のものは(証明されるべきもの)のうち存在し、(証明されるべきものではないものから)除かれている。そしてそれが(証明されるべきことを) 知らせるものである。

(p. 25, l. 29)

反対者いわく、——証因を有するもの (lingin) との関係に連関することのない証因もまた、(証明されるべきことを) 推知させるものではない。そして、もしも(証明されるべきことを) 推知させるものが証因と証因を有するものとの結合関係とかかわりが無いならば、何ものでも推知させるものとなってしまうであろう。それ故に、証因と証因を有するものとの結合関係が説かれねばならない。

(p. 26, l. 7)

答えていわく、——そうではない。何となれば、そのことはすでに説明されたから。すなわち、「推知されるべきものと同種類のものうちに存在する」などという文句によってすでに説明されたからである。けだし、推知されるべきものであるへ証因を有するものゝ結合関係の無いものは、それと同種類のものうちに存在する。そしてそれと異種類のものからははずれている。それ故に、「yatā」といったのは、世人がすでに承認している結合関係にくりかえし言及しているのである。

(p. 26, l. 10)

「それ(結合関係に関する)すなわち、このように肯定的関係と否定的関係によって制限を受けている結合関係に関する、はたらきである。「そのはたらきは」**普遍を確認することを主としている**。すなわち証因の基体 (thing) のもっている普遍を確認することを主としているはたらきが、推

理にはかならぬのである。』(YS, Vīvarana)

【参考】

賀茂神社にまつわる古歌に

「みそぎぞ夏のしるしなりけり」

という句がある。この場合の「しるし」は linga である。(これはヴァーンヤーナの言う śeṣavat に当る推論である。)

lingasiddha 証因に関しては成立してない実例。(P.Dh.S. p. 247 ad nidā-rsana. 邦訳「二六六ページ」)

lokavṛuddha 世間一般の知識と矛盾している主張命題。誤った主張命題(似宗)の一つ。

『世間と矛盾している主張命題とは、例えば、「兔を有するもの」は月ではない。存在するが故に」と言い、また「人の髑髏は淨い。何となれば、生き物の部分であるから。譬えば、真珠貝のなかの真珠のごとし。』という場合がある。』(Nyāyapraveśaka, p. 365)

これを因明では「世間相違」と呼んでいる。「世間相違」に相当することは、『正理門論』(五五三ページ) およびディグナーガの断片 (Tattvasaṃgraha, p. 41) に説かれている。「世間の人々が一般に承認していることに反する命題である。大まかに言えば、世間の常識に反する主張である。形式的には何の誤謬もないし、また論理的にも何の矛盾もない。しかし立言する命題の内容が当時のインド人一般の見解に反していたのである。かれらの見解によると、月には兔がいる、と考えられていたので、月のことを「兔を懐くもの」と呼んでいた。だから右のような主張は、世間一般の名称を否認していることになるのである。世間の常識を尊重することは、経験主義への道を開く。

また当時髑髏派 (Kapālika) と呼ばれる宗派があった。かれらは、髑髏を装身具や食器、特に杯として用いていたのである。「こういう習俗は最近代のチベットにも残存していた。」かれらは、「髑髏は螺貝などと同様に、生物の身体の一部であるから」という理由のもとに、「髑髏は清浄なものである」

と主張していた。しかし当時の世人一般の通念によると、人間の髑髏は汚れた不浄なものであると考えられていた。

また
「バラモンは穀酒を飲んでもよろしい」

というのは、世間の風習を否認することになるので、やはり主張命題の誤謬になるというのである。「世間の風習をひっくり返してもよいではないか」と現代人は考えるであろうが、仏教の論理学者は保守主義の立場をとっていたのである。

〔歴史的连接〕

lokaviruddha という誤った主張命題の観念は、すでにディグナーガのいっていたものである。

『またそのものに関して、他のものとの共通性が無いが故に、推理が成立し得ないので、世間一般で承認されていることばと矛盾する意義によって排斥される場合には、その主張は(正しい)主張命題ではない。例えば、「兎をいっているものは月ではない。存在するが故に」というのが一例である。』

[yo 'candratvaṃ śāsini pratījanīte tam prati candratvasādhanaṃyā lokasya bruvato 'numānabhāva acāryeṅokto "yatṛāpy asādharaṇa-tvad anumānabhāve śābdprasiddheṇa viruddhenārthenāpopyate yathā 'candraḥ śāsi sattivād iti nāsau pakṣa" ity etena granthena. (TSP. ad v. 1395. p. 411.)]

右の文は『正理門論』の一節である。

『又若於中由不共故無有此量、為極成言相違義進、如說「懷兔非月、有故。」(宇井『印度哲学研究』第五卷、五五二ページ)

manas 心。意³。内官。— the mind; das innere Organ, (NS. II a1; III b21; 38) (NB. ad III b6)

『10の認識作用(jāna)が[他の認識作用と]同一時には起らないこと

うことが、意(manas)の存在を推知させる証因である。』[NS. I a16. 1
・ 1・ 16]

「内官」という訳語は哲学では用いられている。

『感覚器官を通じて自己の意識内部を知覚する能力を内官(innerer Sinn)という。』(『岩波哲学小辞典』新版、四三六ページ)

〔解説〕

一般の仏教学者やインド学者は、心。manasを「意」と訳するのが常であるが、漢訳仏典の中には「心」と訳す例がいくつもある。しかるに「意」と訳しつづけているのは、インド学までも古来の性相学(しょうぎょう)に從属していることを示す。英語では、manasまたは manasaを mentalと訳すが、一般心理学ではこれを「心」「心的」または「精神」と訳するのが常である。「知情意」という場合にはちがった意味になる。そこで、つねに「意」と訳すのでは誤解を起すから、その場合ごとに適当に訳すことにした。

manasa-pratyakṣa 心意に依拠する直接知覚。[Nyāyabinduṭīkā, p. 9, l. 20] これはディグナーガが説いた。[Durveka Miśra ad Nyāyabindu, I, 10] manovijñāna 統覚的認識。心による認識。漢訳仏典では「意識」と訳するのが通例である。しかしそれは漢字を充てたことだけのことであって、内容を明らかにしてくれない。「心意的認識」と仮りに訳したとしても同じことである。又チヘルバッキーは“mental construction” (Buddhist Logic, vol. II, p. 28, n. 3)と訳しているが、これは、むしろ直訳である。むしろ統覚(apperception, Apperzeption)の問題がここに登場しているのではなからうか。ライブニッツによると、感覚的な所与を明白に意識することともに、この意識を自己の意識として自覚することである。カントによると、感覚的に多様なものが、法則を与える自我が自己のうちで結合することによって統一されることを先験的統覚と解した。

mantra 呪句。— Zaubersprüche. ChG. はこれを訳さないで、そのまま用

るべし。 (NS. II a66)

maricā 陽炎 (マヒカ)。(ad *Nyāyabindu*, I, 1, p. 3, l. 19)

matanujñā [一] 他派の意見を否認したる。 (NS. V a42) Anerkennung der Meinung [des Anderen]

[ii] 反対者の意見を承認する。敗北の場合の一種。 Die Anerkennung der Meinung [des Gegners]

『(「反対者の」意見を承認すること)とは、[「反対者が、立論者」自身の主張に欠点のあることを承認したあとで、]「これを除くべし」とせしむるべし』
 反対者の主張のうちにも(同様に)欠点が付随して起るべし。『(「を指摘する議論である。』』 (NS. V b20, 五・一一・110)

māyā 幻術。—magician's trickery; Zauber. (NS. IV b32)

mithyopabdhhi 誤りたる認識。—false knowledge; die falsche Erkenntnis. (NS. IV b35)

moha 迷惑。—ignorance; Verblendung. (NS. IV a3)

moksa 解脱

『しかるに結果は虚妄は無いと主張する人々にとつては、離欲を達成せしめる原因が(かれらのうちに)存在しないから、正しい直観を求める動きも起り得ないので、解脱は有り得ないことになる。そうして解脱は行為によつて実現されるものではない。何となれば、もしも解脱(moksa)が行為によつて実現されるものであるならば、解脱は無常であるところとなり、となつてしまふか。』 (YS. *Vivaraṇa*, p. 22, l. 25f.)

mṛgatsñikā かげろ。—water in a mirage; Gazellentranke. (NS. IV b32)

mukha 方法 = upāya (NBT ad III, 33)

mūrtava 有質礙性。『(「入正理論」*Nyāyapraśaṅga*, p. 374)

mūrti [一] 形態。= dravya (NBh) — the specific image; eine Gestalt. (NS. IIb 65)

[ii] 形質。

『形質とは、万物に遍在してゐるのならば、物体だけの分量のあるものとして限られる。』 *asarvagata-dravya-parimāṇam mūrtiḥ*. (NBT, p. 88, l. 1)

mūrtimat (pl.) 形態を有するもの。 (NS. IV b23) formhafte Dinge; substances possessing limited magnitude and the quality of touch. 訳が委細をいへば。

naimittika 能動因に依つて起される結果。—effect; Veranlassendes. (NS. IV a7; 9)

nāntariyakata cf. ad *Nyāyabindu* III, 17, Comm.

nāstika (NBh. ad III b60) 虚無論者。—der Materialist. 訳は、その非。

nibandha 連絡。想定の原因の。 (NS. III b41) —being contained in the same composition; der Zusammenhang. 同一の書物の中に並べて説かれてゐる事項は、互つに思ひ出させる原因となる。例えば、『ニヤーヤ・スートラ』に於て、*pramāṇa* の知識は *prameya* を想ひ起させる。

nibandhana [一] 原因。(ad *Nyāyabindu* I, 1, p. 5, l. 7)

[ii] 基礎。foundations (Stcherbatsky) (NBT, p. 39, l. 13)
nidarsana 実例。* (PDS. 邦訳 二二五ページ)

(p. 249)
 『実例(喩) (nidarsana) は二種類である。すなわち性質の共通にもつて、性質の相違にもつてゐるものである。その中で性質の共通にもつて、性質の相違にもつてゐるものである。その中で性質の共通にもつて、性質の相違にもつてゐるものである。』 (1)
 とつて喩とは、推理を適用される主題一般と証因一般とが共存していることを示すものである。例えば、「運動を有するものは実体なり。例えば矢の如し」と言うのがその一例である。そうして性質の相違にもつて、実例提示とは、「推理を適用される主題と矛盾せるものの中に証因の存在せしめることを示すものである。例えば、「実体ならざるものは運動を有するものに非ず。例えば有るといふこと satta) の」と言うのがその

一例である。』(PDMs p. 246 邦訳二六五ページ以下)

nidarśanabhāsa 誤った実例。

(p. 247)

【実例の誤謬】 この実例の定義によって誤った実例 (nidarśanabhāsa) は除去されたことになる。例えば「声は常住である。無形体なるものなるのが故に」という論証に対する実例として、「何ものであっても無形なるものは常住であると認められる。(1) 例えば、原子の如し、(2) 例えば運動の如し、(3) 例えば土鍋の如し、(4) 例えば闇黒の如し、(5) 例えば虚空の如し、(6) 実体なるものは運動を有するものなりと経験される。」という実例を提示したとする。そのときそれらは順次に、(1) 証因に関しては成立していない実例 (lingasiddha) 「何となれば、原子は amūrta ではないから。」(2) 推知される主題に関しては成立していない実例 (anumeya-siddha) 「何となれば、運動 kaman には常住性 nityatva は存しないから。」(3) 証因と推知される主題との両者に関して成立していない実例 (ubhaya-siddha) 「何となれば土鍋には、証明されるべきもの sādhyatva たる〈常住性〉nityatva も、証因 sādhana たる無形体性 amūrta たる〈存在しないから〉。」(4) 実例として提示された概念の基体の不成立 (āstavyasiddha) 「何となれば闇黒なるものは実際には存在しないから、故に、それが〈証明されるべきもの〉(sādhyatva) に周延することも〈証因〉(sādhana) に周延することも有り得ない。」(5) 実例を聞いただけでは〈証明されるべきもの〉(sādhyatva) および〈証因〉(sādhana) との結合関係を理解し得ない実例 (ananga) (虚空の中には常住性 nityatva も無形体性 amūrta も存在するけれども、「形体をもたぬものは常住である」(“yad amūrtaṁ tan nityam”) と言うのではなく、ただ「虚空のśūnyatva」(“ambaravad”) と言うだけでは〈証明されるべきもの〉(sādhyatva) と証因 (sādhana) とが虚空の中に存在することが了解されない。』という誤った実例であって、これらは共通性にもとづく実例提示の誤謬 (sādharmyanidarśana-bhāsa) である。

(p. 247, l. 2)

「śūnyatva は常住である。無形体のものであるが故に」という論式に対して、「何ものであろうとも、無常なるものは、有形体なるものであると経験される。(1) 例えば、運動のごとし、(2) 例えば原子のごとし、(3) 例えば虚空のごとし、(4) 例えば闇黒のごとし、(5) 例えば瓶のごとし、(6) 運動を有しないものは実体ならざるものである」という実例を提示する場合に、(それらは、いずれも誤っている。それらの実例は、それぞれ(1) 証因 (linga) から離れていない実例である。(何となれば、運動に形体 mūrta は存在しないから。)(2) 推知されるべき主題から離れていない実例である。(何となれば、推知されるべき主題 anumeya である〈常住性〉nityatva は原子から離れてはいないから。)(3) 証因 (linga) と推知されるべき主題との両者から離れてはいない差違にもとづく実例提示 (異喩) である。(何となれば、無形体性 amūrta も常住性 nityatva も虚空から離れてはいないからである。)(4) 差違にもとづく実例提示 (異喩) として提示された概念の基体の成立しない〈差違にもとづく実例提示〉である。(何となれば、闇黒なるものは実際には存在しないから、証明されるべきもの sādhyatva からも証明理由 sādhana からも離れているということも有り得ないからである。)(5) 証明されるべきもの (sādhyatva) からも証明理由 (sādhana) からも除かれていない〈差違にもとづく実例提示〉(vaidharmya-nidarśana) (異喩) である。(何となれば瓶は〈証明されるべきもの〉からも〈証明理由〉からも除かれているけれども、「何ものであっても無常なるものは有形なるものである」と言わないならば、それと見解を異にしている人には、その〈差違にもとづく実例提示〉が〈証明されるべきもの〉からも〈証明理由〉からも除かれているという理解が起らないからである。)(6) 矛盾せるものから除かれている〈差違にもとづく実例提示〉(異喩) である。(何となれば、運動を有しないものと実体ならざるものとのあいだには周延関係は存在しない。例えば、虚空は、運動を有しないけれども、実体である。)—という以上のような誤った〈差違にもとづく実例

提示である。』(PDS, p. 247, 邦訳二六六ページ)

- (1) anuvīdhāna=anugama (NK)
- (2) 以下、括弧内はNKにより補う。
- (3) つまり、無形体のもの、という意味であろう。
- (4) 以下括弧内はNKによる。

nidra 睡眠。

睡眠は、無の観念をよりどころ(対象)とする心のはたらきである。(YS, I, 10)

【ヴァーヤサの註解】

(p. 38, l. 4) 『そうして覚醒した時には回想するが故に、睡眠は特殊な表象作用である。「われは快く眠った。わが意は静かに澄み、わが理解力を明白ならしめる。われは寝苦しかった。わが意は沈鬱であり、不安定に動揺する。われはぐっすりと何事をも忘れて眠った。わが肢体は重く、わが四肢は重苦しく、わが心は疲れ、ものうく、果然自失せるかのごとくである」ということがどうして起るのであるか?』

(p. 38, l. 8) 答えていわく、(眠っている間に)諸の観念を直観することがないならば、実に、目ざめた人にとって夢眠の間の経験の回想は起り得ないであろう。諸の記憶はその夢眠時の経験に依存しそれらを対象としていることも有り得ないであろう。それ故に睡眠は特殊な観念である。そうしてその睡眠も三昧における他の観念と同様に止滅さるべきであるといふ。』(Vyasa ad YS, I, 10)

【シヤンカラの解明】

(p. 38, l. 17) 『いまこれから〈睡眠〉という名のはたらきを説明する。——睡眠は、無の観念をよりどころ(対象)とする心のはたらきである。以前に述べた三つの心作用は覚醒している人の対象なのであるから、それら「の三つ」を破壊し滅ぼすことによって、睡眠が起る、というのである。すなわち、その

「三つの心作用の」直後に、睡眠という名の心作用が説明されるのである。

(p. 38, l. 20)

無というのは、覚醒している人の対象の無いことである。絶対的な意味での無(atyantābhava 畢竟無)ということではない。何となれば、その睡眠状態においては観念(表象 pratyaya)が起り得ないからである。無の観念というのは、無についての観念(表象)ということである。無の観念をよりどころ(対象)とする心のはたらきとは、無がそれのよりどころ(対象)となるところの心作用なのである。その睡眠とは、熟睡状態のことである。

(p. 38, l. 23)

反対者が問うていわく、——夢眠状態もまた睡眠状態にほかならないのではないか?

答えていわく、——その非難は当たっていない。のちにヨーガ・スートラ作者は

「あるいはまた心が夢あるいは眠りにおける観念をよりどころ(対象)として起るときに、〔安住の境地が得られる〕」(一・三八)

といって夢眠と睡眠とを区別して説いているから、いまこの場合には、熟睡状態にほかならぬところの睡眠のことが意味されているのである。

(p. 38, l. 25)

さらにまた、次のように解釈することがでる。——また無の観念をよりどころとして起るのであるから、(この場合の「睡眠」というのは)熟睡のことにはかならない。けだし、——夢は無の観念をよりどころとすることは有り得ない。何となれば、夢は記憶なのであるから。そうして記憶(回想)は、すでに経験したことを対象として起るのであるから。だからこそ、註解書作者は、「夢においては、すでに経験されたことが想起されるのである」といって、夢は想起にほかならぬということを書くのである。

(p. 39, l. 4)

さらにまた「夢が心のはたらきである」ということは、みずから直証さる

べきである」と考えてはならない。けだし、夢が心のはたらきである、と
考えていく、——

そして覚醒した時には回想するが故に、睡眠は特殊な表象作用である。

けだし、(この特殊な表象作用が存在しないのに、回想が起るということ
はあり得ない。そうして、目がさめた人には、「わたくしは快く眠った」
などというこの回想が存在する。回想 (pratyavamsa) というのは、「わ
たくしは、なにごとかを経験した」といって (自分の) 表象内容を観察す
ることである。もしもかつて経験したことが無かったならば、(自分の) 表
象内容を観察するということも起り得ないであろう。さらにまた、かつて
経験したことに關する記憶というものも有り得ないはずである。睡眠は表
象作用をもたないから、わが意は靜かに澄み、わが理解力を明白ならしめ
る。意 (manas) は活動主体なのである。沈鬱 (śtana) とは、暗くなっ
ていること (stimita)、軽やかならぬこと (akarmanya) である。重苦し
い (guruṅṅi) というのは、「性質がかなりの程度まで或る物に属してい
る」ということを表現する場合には、性質を示す語を二度繰り返す⁽²⁾ (パーニ
ニ文典八・一・一二) という規定があるから、「重い」というあり方を二つ
重ねているのである。ものうく、呆然自失せるがごとくである、すなわち
力士によって連れ去られたかのごとくである。表象作用を直観するこれら
の結果は、起り得ないであろう、という趣意である。或るはたらきは記憶
作用 (smṛti) であり、或るはたらきは結果 (kārya) であり、或るはたらきは
回想 (pratyavamsa) である。これらの三つが註解書作書 (Bhāṣakara)
によって提示されたのであるが、それらはすべて特殊な表象作用にはかな
らぬということが成立するのである。

(p. 39, l. 14)

さらにまた寢室の中などで眠って外的なきざしを見ることの無かった人
々は、(何も気づかなかつたという点では) 区別が無いから、「わたくしは
長いあいだ眠った」「わたくしは速かに(ちょっと)眠った」というよう

な回想は、もしもそうでなかつたならば (Ⅱ上述の心作用がすべて特殊な
表象作用であるということが無かつたならば)、成立し得ないであろう。

(p. 39, l. 16)

反対者いわく、——この場合に、諸の記憶は存在しない。何となれば、
諸の記憶というものは、「わたくしはかつて眠った」というふうな限定を
受けているからである。実に、熟睡からめざめた人は(そのような) 限定
を記憶していない。

(p. 39, l. 17)

「ヒーガ派が」答えていく、——この世において嬰兒が生れたときには、
その児は「母親」の乳房と乳との關係をまだ経験したことがないので、生
れるや否や、乳房をしゃぶりたいという欲求の起ることが認められる。と
ころで記憶というものは、本性上(自然に) 起るものではない。何となれ
ば、幼児ならざる人々でも、記憶にもとづいて行動を起すということが一
般に認められるから。ところで、この場合においてもまた同様なのである。
それ故に、次のように論述することができる。——

〔主張命題〕 回想は、表象作用にもとづき、熟睡を対象としている。

〔理由命題〕 何となれば、それはまさに回想であるが故に。

〔実例命題〕 例えば、覚醒時において知覚した対象を回想するようなもの
である。

同様に、

〔主張命題〕 熟睡から目ざめた人が四肢が重いなどという結果は、苦痛な
どの知覚にもとづいて起る。

〔理由命題〕 四肢などに関する「重くるしいこと」などは結果なのである
から。

〔実例命題〕 世人周知の苦しみの知覚の結果である「四肢の重くるしいこ
と」などのようなものである。

それ故に、「睡眠は特殊な表象作用である」ということが確定した。』

(1) *Bhāṣya ad I, 11*

(2) prakāre guṇavacanasya (Pāṇini, 8, 1, 12). "Ein Eigenschaftswort wird wiederholt, wenn ausgedrückt werden soll, dass die genannte Eigenschaft einen Dinge nur in einem gewissen Grade eigen sei." paṭipāṭu "ziemlich scharf, u. s. w." mrdumrdu, paṇḍita-paṇḍita. (Bōttingk)

nigama 結論。五分作法における第五支。(PDKS. 邦訳二七) (ページ)

→upanaya の項における Caraka-saṃhitā (13-14) の引用文。

nigamana 結論。— conclusion; die Folgerung. 実質的には、最初の主張命題 (pratīna) をくり返しただけにすぎない。

『結論とは理由を引用することにもとづいて主張をくりかえし述べることである。』[NS. I a39. 1・1・三九]

〔ヴァーツヤナの解釈〕

『しかるに理由は二種類あり、実例命題も二種類あるから、適用命題も二種類あるけれども、〔結論命題は〕一様づ、〔一種類ののみである。』

〔次に一・一・三九を引用する。〕理由が共通性にもとづいて述べられたのであろうとも、あるいは相違性にもとづいて述べられたのであろうとも、実例にしたがって再確認がなされ、推論の文章がまとめられる。——「それ故に、生起の性質をもったものであるが故に、ことばは無常である」と。これが結論である。結論 (nigamana) とは「それによって結論される」という意味であり、すなわち主張と理由と実例と適用とが一つのところにまとめられるのである。「結論される」というのは「支持される」、「結びつけられる」という意味である。

そのうちでまず第一に理由命題が証明されるべきものとの共通性にもとづいて述べられている場合に、推論の論式全体は次のようになる。——「ことばは無常である」というのが主張である。「何となればそれは生起の性質をもっているものであるから」というのが理由である。「生起の性質をもっている物体、例えば血などは無常である」というのが実例である。「そのようにことばは生起の性質をもっている」というのが適合である。「そ

れ故に生起の性質をもったものであるから、ことばは無常である」というのが結論である。

——また理由が相違性にもとづいて述べられている場合にも、——「主張」ことばは無常なるものである。「理由」何となればそれは生起の性質をもったものであるから。「実例」生起の性質をもっていないもの、例えばアトマンなどの実体は常住であるということが経験されている。「適用」ことばはそのように生起の性質をもっていないものではない。「結論」それ故に生起の性質をもっているものであるから、ことばは無常である。——というのである。

そうして(五つの)構成部分の集合である論式全体においては、多くの認識方法が成立して互いに結合するが故に、目的を成就するのである。』

nigrahasthāna 敗北に至る場合。= parājayaprāpti = parājayam prāpnoti (Yatsyāyava) point of defeat; eine Tadelstelle. (NS. Vb 1-24)

『敗北に至る場合とは、「主張者の側における」誤った理解、または無理解である。』[NS. Ib 19 1・21・19]

『それ(共通性と別異性とを誤って用いて反駁すること、および誤った理解および無理解)がいろいろ種類があるが故に、誤った非難および敗北に至る境地は、多数存する。』[NS. I b19 1・21・20]

『敗北の場合』とは、「1」主張を害なうことと、「2」他の主張を述べることと、「3」主張と矛盾することと、「4」主張の放棄と、「5」他の理由を立てることと、「6」他のことを述べることと、「7」無意味な議論と、「8」意義内容の理解され得ない議論と、「9」意義内容の欠けている議論と、「10」時間的順序に合致していない議論と、「11」不足している議論と、「12」余分の議論と、「13」くりかえしと、「14」暗誦することができないことと、「15」無知と、「16」思いつかないことと、「17」言いがれと、「18」反対者の意見を承認することと、「19」詰問されるべきことを看過することと、「20」難詰すべからざるものを難詰することと、「21」

定説を離れたことと、〔33〕誤った理由とである。』〔NS. V b1 五・二・一〕
 『敗北に至る場合 (nigrahasthānāni) とは、敗北の原因である。さうしてそれは不足している議論〔11〕・余分の議論〔12〕・定説を離れたこと〔12〕・他のことがらを述べること〔16〕・思いつかないこと〔19〕・反対者の意見を承認すること〔18〕、(理由概念と論証せるべきこととの)矛盾 (virodha) 等の種類によって、沢山の種類があるが、詳しくなることを恐れて、全部を説かない。(全部が二十一あるはずである。)言おうと欲したことに關して、あるものが欠けているならば、それが〈不足している議論〉である。言おうと欲したことよりも、〔必要とされた構成命題よりも〕なにかしら多いことが〈余分の議論〉である。〈定説を離れたこと〉とは、定説からされることである。〈他のことを述べること〉とは、論題と關係の無いことがらを言ひ表わすことである。〈思いつかないこと〉とは、答が明らかに頭れないことである。〈反対者の意見を承認すること〉とは、他の者 (論敵) が承認して、自己の意見に逆らうことがらを、立論者自身が承認することである。〈矛盾〉とは、承認した意義を破壊することである。(主張と矛盾する理由を立てると、主張命題を打ち砕くことになるからである)』〔*Tarkabhāṣā*, p. 38〕

(一) *nyūna* 一つを欠くものから五つを欠くものまであり、五つを欠くものが成立するか否かを『因明大疏』で盛んに議論している。

〔歴史的連結〕

atha nigrahasthānam, nigrahasthānam nama parājāyapāpātis tac ca trinktaśya vākyasya-aviñānani pariśadi vjānāvatyām, yadvā ananyojyasya-anuyogo 'nuyojyasya cānanuyogaḥ pratiñāhānir abhya-nujña kalattivacanam abetur nyūnam adbhikam vyartham anarthakam punaruktam viruddham hetvantaram arthāntaram nigrahasthānam. (Cor. 44)

nihava 主張したことがらを取り消すこと。 (NBh. ad V b5)

nihāreyasa 至上の幸也。 = *apavarga* (NBh. p. 10, l. 4) — the highest good; das höchste Heil. (NS. I a1)

nimitta [i] 能動因。 — cause; die Veranlassung (NS. III b65; IV a 7; 9) 複数形で用いられることである。 the causes; die Veranlassungen (pl.) (NS. IV b1)

[ii] *nimitta* が動力因として特に主要な原因であることを明示してある場合である。 — primacy; die [primäre] Veranlassung (NS. II a 26). the [specific] cause; die [charakteristische] Veranlassung. (NS. II a 25) efficient cause; Veranlassung. (NS. IV a 22)

[iii] 機会因。三種の原因の1つ。 (*Tarkabh.* p. 2, l. 14) → *kāraṇa*. (YS *Vivaraṇa*, p. 34, l. 16) 出て来る *nimitta* は明らかに機会因である。 動力因ではない。

[iv] 語の最後に語尾として用いられる場合。 "nimitta は何の引き起される。 due to; veranlasst werden. (NS. III b34) "nimitta. が原因となる。 — durch... veranlasst werden. causes for... (NS. III b62)

[v] 原因としての対象。例 *buddher...nimitta*. 思考をひき起す原因としての対象 (NS. IV b63)

仏教では、*nimitta* という語が、対象でもあり、また認識をひき起す原因でもあるとして用いられているが、そのコトバンスがこつこつと感ぜられる。
specific causes [Producing illusory knowledge]; der Gegenstand, der... veranlasste.

nimitta-kāraṇa 機会因。または動力因。

『機会因 (*nimittakarana*) が次のように説明される。 内属因であるべし、また非内属因であるべし、しかし原因であることのものか機会因である。例えは、オサナは布の機会因である。』 (*Tarkabhāṣā*, p. 4, l. 9)

niranumāna 論証され得なことをいふこと。 — is unproved; lässt sich nicht erweisen. (NS. III a16+2)

nirānyojānyoga 難詰すべからむことを難詰すること。敗北の場合の一種。— der Angriff gegen Nicht-anzugreifendes.

『難詰すべからむことを難詰すること』とは、まだ敗北の状況に達していないのに敗北の状況にあるとして論難することである。』[NS. V b22. 五・二・二二]

nirarthakan 無意味な議論。Das Sinnlose ist [eine Rede].....

『無意味な議論』とは、文字を順次に挙げるだけのような立言のことである。』[NS. V b8. 五・二・八]

〔実例〕

『ことばは常住である。何となれば、カ、チャ、タ、タ、パーハ、ジャ、バ、ガ、ダ、ダ、シャであるから。例えば、ジャ、パン、ガ、ダ、ダ、シヤである』(Vātsyāyana)

恐らく陀羅尼のようなものを考えていたのであろう。

nirdeśa [i] 具体的に示すこと。— are prescribed to be...; im Einzelnen...aufgeführt werden. (NS. IV a49)

[ii] 陳述(陳述)の。 (NS. I a33) specific mention; die Aussage erweisen. (NS. V b3)

nirđhāraṇa 選出。(ad Nyāyabindu I, 4)

nirṇaya [i] (ニヤーヤ学派による) 決定。 final ascertainment; die Entscheidung (NS. Ia 41)

『決定とは、主張を「確立し」、反主張を「排斥すること」によって、熟考したのちに、対象(の本性)を確認することである。』[NS. Ia 41. 一・一・四一]

〔ヴァーッシャヤナの解釈〕

『またこの熟慮思考の対象に関して、——

「ニヤーヤ・ストラ一・一・四一」 決定とは主張と反対主張とによっ

て熟考したのちに対象を確認することである。

〔論議される事項に関して主張と反主張との二つが存する。〔1〕そのうちの1つは〕論証すなわち主張を提示すること(論式を立てること)であり、〔2〕(他の1つは) 批難すなわち(相手の主張を)否認することである。その論証と非難とは主張と反対主張とに依存するものであり、相互に連関し合った関係によってはたらいっているが、その両者が主張と反主張と言われるのである。(その場合に)両者のうちのいずれか一方が退くが故に、他方が確立することが必ずずなされねばならぬ。残って確立するものを確認することが〈決定〉である。

〔反対者の異論〕 このように主張と反主張とを立てることによって対象を確認することは不可能である。「何故か」というと、あらゆる論議において、——一方の人は主張されたことがらを理由にもとづいて確立し、また否定されたことがらを除去する。しからは第二の人(反対者)にとつては、第二の人(その同じ反対者)による議論確定の理由が否定されることになる。そうしてその人にとっては「相手の主張を」否定するための理由が除去される。すなわちそれは消滅するのである。ところでそれが消滅した場合に残存しているものによって対象を決定することが〈決定〉なのである」と。「主張と反主張とが対立することによって決定がなされるのではなくて、提示された正しい理由によって決定がなされるのである。」

答えていわく、主張と反主張との両者を立てることによってこそ対象を確認するのである。一方の主張が成立し、他方の反主張が成立しないのは、いかなる道理によってであるのか? 両者がともに可能であって成立し得る場合には、一方の主張の成立と他方の主張の不成立とが共に一緒になって熟慮を消滅せしめることになる。だが両者が不成立である場合には、熟慮は消滅しない。

(ストラのうちに)「熟慮思考して」というのは、熟慮をなして、という意味である。この熟慮は、主張と反主張とを明確ならしめて、正しい理論をはたかせる、という見解が採用されるべきである。ところでそのこと

は、同一の主語のうち二つの相矛盾した性質が存在する場合になされるのであると知るべしである。しかるに同一主語に共通に存在する二つの(相互に)矛盾した性質が、理由にもとづいて成立する場合には、その両者がともに承認される。何となれば、理由にもとづいてその対象がそのように(二つの)矛盾した性質をもっていることが可能であるから。例えば「実体は運動を有する」(kriyavad dravyam)という定義のことが述べられる場合に、或る物体が運動と結びついていることが理由にもとづいて可能であるならば、その物体は運動をもっている。これに反して、そのことが不可能である物体は運動をもっていない。』(この場合には、「実体は運動を有する」ということと、「実体は運動を有しない」ということが、事情に応じてともに成立し得るのである。]

二つの矛盾した属性(dharma)が同一の属性主体(dharmin)のうちに同時に存在しないならば、時間を異にして選択する(kalavikalpa)ということになるのである。例えば、運動と結びつくことになったその実体は、(運動を有する)。しかるに運動が生じていないか、あるいは休止してしまつた実体は、(運動を有しない)。そうして「疑いのうちに」熟考考慮したあとで主張と反主張とを立てて意義を確定することが決定(nirṇaya)である」といふことは、必ずしも決定のあらゆる場合について言えることではない。そうではなくて、感官と対象との接触から生じた直接知覚に関しては、確認(avadhāraṇa)が決定なのである。しかしながら検討精査(parikṣā)の場合には、熟考して、主張と反主張とを立てて対象を確認することが、(決定)なのである。聖典(sastrā)ウエータと世間の論典と論議(vāda)との場合には、熟慮考察は除かれている(=疑いをもって検討を始める必要はない)。

『決定とは、決定の智である。そうしてそれは、諸々の認識作用の結果である。』(Tarkabhāṣā, p. 33)

[ii] ヴァイシシェシカ学派では、決定的知識。(PDMs, 邦訳、二六三六一

ジ) プラシヤスタパーダによると、決定は別の独立の認識根拠ではない。(1)

『120』(事物の特殊性を知覚しない時に疑惑が生起するのであるが、その際にその事物の)特殊性を認めることから生じた決定的知識で疑惑と矛盾するものが決定(nirṇaya)である。直接知覚(pratyakṣa)あるいは推論(anumāna)なるものは実はこの決定に他ならない。(事物の)特性を知覚するが故に疑惑と矛盾する決定が生起するならば、それは直接知覚の決定である。例えば柱と人間との類似せる性質である丈の高(たけ)ことだけをただ知覚するが故に、両者それぞれに固有な特性を直接に知覚しないときに、両者に共通な他の特性を思い起すならば、「(眼前に存する)この立っているものはいったい柱であろうか、あるいは人間であろうか？」という疑問が起る。そのとき、その物について頭・掌などを認めるが故に「このものは人間にほかならない」という決定的認識が直接知覚の決定である。(例えば茂みの中で)二つの角だけを認めることにもとづいて、「これは牛であろうか、あるいは水牛であろうか？」という疑問の起つた時に、そのものの隆肉のみを認めることに基づいて「眼前に見えるこのものは牛にほかならない」という決定の知識の生起するのが推論による決定である。』(PDMs, p. 255)

(一) 116章のニヤヤニヤニヤ本(p. 127) には nirṇayasya manantaravakha-
nḍanam と標題をつけている。また Chowkambā Sanskrit Series, No. 386
(p. 619) では特に標題をつけているが、atha nirṇayo vidyāntaram iti
keci/raṇ-niśedhāntam... である。

nirvikalpa 構想作用を有しなす。(NBT, p. 16, 1.5) (Nyayabindu, p. 12,
1.7.) → vikalpa

nirvikalpaka-pratyakṣa 分別思考をなすなわなす直接知覚。pure sersa-
tion. (Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, I, p. 552) (Tarkabh, p. 5, 1. 14f.)
niścaya [一] 必然的関係。(NBT, p. 26, 1. 16.)

[ii] 判断作用。(NBT ad III, 20)

niscitam 必らず。(NBf. p. 19, l. 12; 16; p. 18, l. 20) 例外を許さぬ場合に用いる。

nispatti 出現。— is produced; entstehen. (NS. IV a20)

niyasama

【定義】『つねに無常であることによつて、無常であるものにおいて「無常性」が、常住永遠であることが成立し得るが故に、常住性によつて誤つた非難をなすこと」が起る。』[NS. V a35. 五・一・三三]

『「ことばは無常である」と主張される場合に、「ことばのうちには存在するその無常性は、常住であるのか。あるいは無常であるのか。まず第一に、もしもその無常性がつねに存在するのであるならば、その属性(＝無常性)は恒に存在するのであるから、その属性を有するもの (dharmin) もまた恒に存在するから、「ことばは常住である」ということになる。またもしも無常性が、ことばのうちには恒に存在するのではないならば、無常性が存在しなごのべあるから、「ことばは無常性である」ということになる。このやうに常住性によつて反論することが、常住性によつて誤つた非難である。』(Yātyāyana)

『「ニヤーヤ学派の答え——」【反論者によつて】否定されるものの「ことば」のうちには恒に無常性が存在するが故に、無常なるものうちには常住性が起り得るが故に、「ことばの反論は成立し得ない。』[NS. V a36. 五・一・三三]

niyatva 常住永遠であること。Ewigkeit. (NS. V a35)

nivrtti 否定。(NBf. ad III, 25)

niyama 〔一〕制限。— a rule; eine Beschränkung. (NS. III a16+2)

〔二〕定規のついでに規則。— a regularity; die Gebundenheit. (NS. II b53)

必然的關係。(NBf. ad III 23)

〔三〕必らずなること。— presence of a rule; die Regelmässigkeit. (NS. III b37)

〔四〕内制。(NS. IV b45) = viśiṣtam āśramaṇam dharmaśadhanam (NBh.)

『ヨーガ・キートン』二・三三二に於ては「die besondere Vorschriften」
〔一〕 ardhābhyanujñā, anyama = niyamasya pratisedha. anujñāta-nisiddhayoś ca vyaghatād anarthantaravajam na bhavati (NBh. ad II b54) の両者は「肯定」と「否定」と訳し得るものと云へる。

〔二〕 — anyama 必然的に「肯定」と「否定」と訳し得るものと云へる。

niyamaka = avacchedaka. [Mahū. (2), p. 100] → vyapti

niyamavat 定規のたゞの。(NBf. p. 20, l. 6)

niyoga はじめるに承認すること。— to attribute in an arbitrary manner; willkürlich anerkannt werden. (NS. III a45)

nyūna 不足している議論。敗北の場合の「die das Zuwenig.

『不足している議論』とは、「論証の五つの構成部分のうち」のずれか

この構成部分でも欠けていることである。』[NS. V b12. 五・一・一三]

【歴史的連絡】論式における欠陥 (vākyadoṣa) の一。

tatra nyūnam, pratijñāhetudāharaṇopanayanigamanānam anyata-

menāpi nyūnam nyūnam bhavati, yadvā bahūpadīṣṭatutkam ekena

hetunā sādhyate, tac ca nyūnam. (Car.)

ohāpuruṣikayā → āhōpuruṣikayā

pada 単語。— term; das Wort. (NS. II b56)

padārtha 〔一〕単語の意味。der Gegenstand des Wortes. the term

means... (ChG.) したがって「単語の意味」と解したわけである。

『この語の表示する意味は、個物と形相と類である。』[NS. II b64.

二・一・一六五]

〔二〕 padārtha とは項目、事項と云ふものの意味である。『ニヤーヤ・ス

トラ』(I a 1) 以下

『認識方法 (I a 3) と、認識対象 (I a 9) と、疑惑 (I a 23) と、目

的 (24) と実例 (25) と、定説 (26) と、構成部分 (32) と、考察 (40)

と、決定 (41) と、論議 (I b 1) と、論争 (2) と、論詰 (3) と、誤

と、誤

った理由(4)と、詭弁(10)と、誤った非難(18)と、敗北(19)との本性の認識 (tattva-jñāna) にまつて、至上の幸せ (niḥśreyasa) が達成される。』

ところが、これらの十六項目を padārtha (NBh. p. 9, 1, 7) と呼んでいる。Kṣāyamīśra は、右の『ニヤーヤ・スートラ』の最初のスートラを引用している。——

『……というのがニヤーヤの第一のストトラである。その意味は「これらの十六項目 (śodasapadārtha) の真実相に対する認識から解脱の獲得が起る。」ということである。しかるにこれら十六項目の列挙と定義と研究とがなされない間は、認識方法 (pramāṇa) などの真実相の認識、即ち正しき認識は起らない。何となれば註釈作者「[Vatsyāyana] はいわく——「そうしてこの教の論じかた(述べかた)は、提示と定義と研究との三種である」と。

……それ故に「提示はすでになされたから」認識方法 (pramāṇa) などの定義と吟味との両者が真理の認識のためにこれからなされなければならない。』(Tarkabh. p. 1, 1, 8f.)

『因明入正理論』の最後では、次のようにいう。——
『まず最初に、方針だけを完成するために、事項 (padārtha) だけが教示された。』(Nyāyapraveśaka, p. 376)

【参考】

dravya-guṇa-karma-sāmānya-viśeṣa-samavāyāḥ svalakṣaṇāṇi śloka-sthāne pūrvam uktāḥ. (Car. 2-7)

pāka la calefaction (Foucher, p. 62)

pākaja [泥土を] 熱すべしとて生じた[他の性質] — produced by its conjunction with fire; durch Erhitzung erzeugt. (NS. III b17)

pakṣa [一] 主張。主張命題。— the thesis; die Behauptung. (NS. I a41; I b1) (PDhS. 邦訳、二六一—二六二) 主張命題。(NB. II, 39; 40)

【ii】 推理作用を受ける基体。宗。^{*}“the object of inference” (Stcherbatsky).

SMPのうさのSに当る。[ad Nyāyabindu II, 9] (NBH. p. 20, 1, 21f.)

『主張命題の主語 (pakṣa) とは証明するべきもの (sādhyā) が存在するかどうか疑はれているものである。例えば煙を有すること(理由 (hetu) である場合の「山」である。』(Tarkas. 49)

『反対者いわく——(聖典「プリハドアーラニヤカ・ウパニシャッド V. 5・6 には、教を聞きさらに考えることが規定されているが) 聞いた直後に起る思考の場合にまでは、(その定義は) 周延しないことになる。何となれば、アトマンの存在することはヴェーダ聖典の文章によって確知されているものであるとして、疑惑が存在しないからである。さらにまた火が既に直接に知覚されていても、さらにそれを推理によって確かめ得た場合にもまた、その定義は周延していかないことになる。

答えていわく——その議論は正しくない。何となれば pakṣa の定義は上述の pakṣata の拠り所であるということであるから。』(TD. 49) (cf. TD. 44)

『主張命題の主語 (pakṣa) とは、その証明するべき特性 (sādhyadharmā) が存在するかどうか疑われているところの〈特性の主体〉(dharmin 疑われている述語を有するもの) である。例えば、煙に関する推理における「山」が主題命題の主語である。』(Tarkabhāṣā, p. 11, 1, 24)

始めは主張者(立者)と反対者(敵者)とが pakṣa といわれ、次に両者の主張が pakṣa といわれ、後には主張命題そのもの(宗 pratijñā) をやじ、さらに後には主張命題(宗)の主語または述語が pakṣa とかわれるようになったという経過をたどったらしい。

特に pakṣa が主張命題の主語をも述語をも意味することは、はなはだ紛らわしい。sapakṣa, vipakṣa の pakṣa は述語を指し、paksadharmata のときは pakṣa は主語を指す。今後のイントラ論理学研究は、この混乱を解明するよう努めるべきであらう。

paksābhāsa 誤った主張命題。似宗^{*}。これは、理由命題とは無関係にそれが誤謬を含むことが知られるものである。それは、すでに万人が承認する原理または事実と矛盾している。普通は誤った主張命題が五種ある、と考え、ダルマキールティは、四種を数えている。

『誤った主張命題とは、立論者が論証しよう并希望しているけれども、直接知覚などと矛盾しているところのものである。すなわち、(一)直接知覚と矛盾しているもの、(二)推理と矛盾しているもの、(三)伝承説と矛盾しているもの、(四)世間と矛盾しているもの、(五)自分の立言と矛盾しているもの、(六)限定するものが世人によって一般に承認されていないもの、(七)限定されるものが世人によって一般に承認されていないもの、(八)「限定するものと限定されるものとの」両者が世人によって一般に承認されていないもの、(九)結びつき関係が世人一般によって承認されているもの(＝解りきったこと)とである。』(Nyāyapraveshā, p. 365, l. 4f.)
 ディグナーガは(一)―(五)までの五種の「主張命題の誤謬」を認めたが、シャンカラスワーミンはそれらをすべて承認した上で、さらに(六)―(九)までの四種の誤謬を追加している。

『因明入正理論』では、主張命題に関する以上九種の誤謬を列挙したあとで次のように結んでいる。

『以上のことがらの立言は、主張命題の述語のそれ自体を排除することにより、また、他人に理解させることが不可能であることにより、また論証の効果が無いことにより、これらは主張命題の誤謬である。』

以上によって誤った主張命題を説明しおわった。』

以上九種のうちで
 (一) 最初の五種は、命題自体に誤謬を含んでいるものである。これはすでにディグナーガの説いた誤謬である。

(二) のちの四種は、仏教論理学が論争の論理学であるが故に、論争に必要な条件を充していないので、その場合を組織的に秩序立てて列挙したのも

である。組織立てられているから、この四種以外には誤謬は有り得ない。これはシャンカラスワーミンが新たに加えたものである。

paksadharmatā, paksadharmatva 証因が主張命題の述語であること。

(NBf. p. 19, l. 4) (NBf. ad III, 1) 「S is M である」ということ。S C M.

『火が主張命題の特性(述語)であることは、理由概念(煙)が主張命題の特性であること(paksadharmatā)によって成立する。そのわけは推理にとつては二つの構成部分がある。即ち(一)周延関係と(二)paksadharmatā とが必要である。その二つのうちで周延関係によっては、(証明されるべきこと)一般が成立する。「煙のある所に火あり」と。しかるにpaksadharmatā によっては(論証されるべきもの)(火)が(主張命題の述語)と一種の関係の有するという関係が成立する。即ち(山)の特徵づけである(煙)を有することによって、「(火)もまた(山)と結合している」と推知される。もしもそうでなければ、(論証されるべきこと)一般が周延関係を理解することのみから成立するならば、さらに推理をなす必要はないことになってしまう。(しかし実際はpaksadharmatā を必要とする)』

(Tarkabhāṣā, p. 11, l. 11f.)

(一) ある場合に(この場合だけに)火があるということ。

pañca-bhūta 五元素。— the five material elements; die fünf Elemente.

(NS. IV a29)

pañcarūpa 正しい理由概念の具有する五つの特質。

『そうして、これらの(一)肯定的且つ否定的と(二)純粹に肯定的と(三)純粹に否定的との三種の理由のうちで、(一)肯定的否定的な理由は、必ず五つの特質を具えているものであるので、自己の(論証されるべきこと)を論証することができる。しかるに一つの特質をも欠いてはならない。さてそれらの五つの特質とは、(一)理由概念が主張命題の述語であること、(二)理由概念が主張命題の述語の同類のものの中に必ず存在するものであること。(三)理由概念が主張命題の述語と異種類のものの中には決して存在しないこと

(2) (例)理由概念が矛盾 (badhita 相違) の対象ではないこと。(例)正しい主張を成立させないことである。さてこれらの五つの特質は、 \wedge 煙を有する \vee と \wedge 煙を有すること \wedge は、主張命題の主語である \wedge 山 \wedge の述語である。何となれば \wedge 煙を有すること \wedge という理由概念は、山のうちにも存在するから。(2)同様に、 \wedge 同種類のものの中に存在すること \wedge とは、同種類のものであるカマドの中に「有る」即ち存在するという意味である。(3)同様に異種類のもの(異品。同品と矛盾するもの)である湖からは除外されている。すなわちそれ(湖)のうちには理由概念が存在しない、という意味である。(4)同様に \wedge 煙を有すること \wedge は、その対象が無効とされることのない(否認されない)ものである。即ち \wedge 煙を有すること \wedge という理由概念が証明しようとする対象は、論証されるべき命題の述語である。そうして、それは \wedge 火を有すること \wedge であり、それはいかなる認識方法によっても無効(誤り)だとされることはない。即ち崩されないという意味である。(5)反対主張の成立する余地のないこと(asaṅgaprāpakṣatva)も同様である。 \wedge 煙を有すること \wedge という理由概念は、反対主張の成立する余地を与えないもの(asaṅgaprāpakṣa)である。即ち \wedge 証明されるべきこと \wedge と矛盾せる結論を成立せしめる他の理由命題が反対主張(prātipakṣa)「の成立する余地を与えるもの」と言われるのである。そうしては \wedge 煙を有すること \wedge という理由概念は、その反対主張(prātipakṣa)を成立せしめない。何となれば、それが知覚されないからである。それ故にこのように、五つの特質が \wedge 煙を有すること \wedge という理由概念のうちに存する。それ故にこの \wedge 煙を有すること \wedge は \wedge 火を有すること \wedge を推知せしめるものであり、火を有することを証明するものである。』(Tarkabhāṣā, p. 10, l. 26f.)

(2) vipakṣād vyāvṛtīh = vipakṣa 'vidyamānata (Dīgāgān)

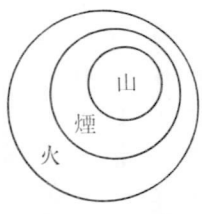
『しかるに、どのような他の \wedge 肯定的かつ否定的な理由概念 \wedge なるものでも、五つの特質を具備しているもののみが、正しい理由概念である。もしもそうでないならば、誤った理由概念(似因)であり、似因とは非因(ahetu 理由概念ならざるもの)という意味である。』

\wedge 純粹に肯定的な理由概念 \wedge は四つの特質を具備しているのみで、自己の主張命題を成立させる。ただし、その理由概念にとっては異種類のもの(異品)から除外されるということとはあり得ない。何となれば、そもそも \wedge 異種類のもの \wedge が存在しないから。

また \wedge 純粹に否定的な理由概念 \wedge は四つの特質を具備しているもののみが、自己の主張を成立せしめる。何となれば、その理由概念にとっては sapakṣe satyam (同品定有性)「という形式」は有り得ない。何となればそれにとつては sapakṣa (同品)が存在しないから。』(Tarkabhāṣā, p. 11, l. 16f.)

pañcāvayavāḥ 論式の五つの構成部分。反対者を説得するための論式における五つの命題。— the five inference-components; die fünf Glieder. (NS. I b.) インド学者のあいだでは、このような論式を五分作法といい、一つ一つの命題を支または支分というが、漢訳仏典の中でどれだけ典拠があるか、なお検討を要する。→ avayava.

論争に当たっては推論は五分作法と称する論式の型で示される。



- (一) 主張(宗) かの山は火を有するものなり。
- (二) 理由(因) 煙を有するものなるが故に。
- (三) 実例(喩) 何ものなりとも煙を有するものは、火を有するものなり。例えば竈のごとし。

(四) 適用(合) 煙ある竈のごとく、かの山もまたかくのごとし。

(五) 結論(結) 故にかの山は火を有するものなり。

ただし実際にはSとPとの関係を「……は……である」と明示しないで、略して次のように言うことがある。

〔主張命題〕 かの山に火あり。

〔実例命題〕 煙のあるところには火がある。

記号論理学では次のように表示することができる(a はこの山、 ϕ は火、 ψ は煙、 x は可変値を示す)。

(1) ϕa . (2) ψa . (3) $(x)\phi x \supset \psi x$. (4) $\psi a \supset \phi a$. (5) ψa の確認。

要約。—— $(x)\phi x \cup \psi x : \psi a \supset \phi a$.

このような論式の実例は、『ニヤーヤ・スートラ』には出ていない。ヴァーツァヤナもこの山と火との論式は述べていないようである。ヴァーツァヤナの註解書(一・一・三三以下)には

『[主張] 音声は無常である。(anityah sabdah)

〔理由〕 生起するものであるから。(utpattidharmakatvāt)

〔実例〕 生起するものは無常である。例えば皿などがそうである。』

(utpattidharmakan anityam dīṣṭam)

とある。

以上に引用したうちの適用命題は肯定的論法(ānyaya)であるが、さらに同じことがらを否定的論法(vyatireka)でいおうときには

『常任なるものは生起しないものである。例えばアトマンなどのごとし。(anupattidharmakan nityam ātmādi)』(ad. NS. I 337)

『火の存在しないところには煙もまた存在しない。例えば湖がそれである。——』
——というのが否定的関係による周延である。』

yatāgnir nāsti tatra dhūmo 'pi nāsti yathā mahāhrada itī vyatirekeṇa vyāpitiḥ (Tārakabhāṣāprakāśikā, Bombay sarskrit Series, p. 40)

「あの山」という観念を上述のように量をもって図形で表示することに異論があるかもしれない。「あの山」とか「ソクラテス」とかいうのは個物であり、「あの山は火を有する」というのは個物命題である、という見解が西洋論理学の立場から提示されるかもしれない。しかしインド人の見解によ

ると、「あの山」というのは分量をもったものである。真の意味における個物は、ヴァイシネーシカ哲学によると、極限における特殊(antya viśeṣa)である。もし個物ということになれば、それは個々の原子である。「あの山」というのは、原子の集合体にすぎない。さらに仏教の論理学者によると、個人というものは無くて、瞬間の連続にすぎない。瞬間が個物なのである。五つの命題相互の関係についてニヤーヤ学派のヴァーツァヤナは次のように説明している。

『(一) まず第一に、ことばに関する主張は(若干の哲学者たちによると)蓋然性によって可能なもの(sambhava)なのである。何となれば信頼さるべき教示、(例えばヴェーダのうちにおける、ことばの常任性を示唆する文章)は直接知覚と推論とに結びつくから、また聖仙によって直接に説かれたのではないものはそれ自身独立に信頼さるべきものであることは不可能であるから。

(二) 理由が推論となっている。何となれば実例を提示する場合には理由と実例との間の類似性を理解するのであるから。

(三) ところでその実例のことは、この註解書においてすでに説明されおわった。実例は直接知覚に関するものである。何となれば、すでに知覚したものを実例として提示することによって、未だ知覚しないものを証明するのであるから。

(四) 適用は類比して確認することである、何となれば「いま問題とされているものは)かくのごとくである」といってまとめるのであるから。また「(いま問題とされているものは)かくのごとくではな。」「とによって類比確認によって或る性質の存在を否定する場合には、それと反対の性質を適用(再確認)することが成立するのであるから。

(五) 結論とは、それらすべての支分が一つの目的を成立せしめるものであるということを理解するために、それらのもっている可能的意義を提示することである。

「五つの構成命題の間には」また相互関係が存する。例えば、

(1) もしも主張が存在しない場合には、理由などはよりどころをもたないことになり、はたらくことがないであろう。

(2) もしも理由が存在しない場合には、何ものが論証し得るものとして提示され得るだろうか？ 〈実例〉と〈証明されるべきもの〉とを何ものが結びつけ得るだろうか？ (何ものについての再確認であろうか？) 主張の再説にはかならない帰結は、いかなる理由を示すことによって成立し得るのであるうか？

(3) また実例が存在しないならば、異法と同法とが証明されるべきものを証明する手段として(の共通性または相違性が)そもそも何によって採用されるのであるうか？ あるいはまた何ものとの類似性によって適用のはたらきが現われるのであるうか？

(4) また適用(なる構成命題)が無いならば、実例に適用されていない〈論証するものとしての性質〉は、証明されるべきものに関して目的を達成することは無いであろう。

(5) もしも帰結が存在しないならば、主張など(五つの構成命題)の関係がはっきりと明示されていないのであるから、同一の目的によってはたらくこと、すなわち「かくのごとくである」といって説示することが、何ものにとつて成立するであろうか？

次に五つの構成命題の目的が述べられる。

(1) 主張の目的は、論証されるべき述語とそれの主語との関係のゆるることである。

(2) 理由の目的は、(理由が)実例と共通であり、或いは矛盾している〈論証されるべきものの述語〉を論証するものであるということとを述べることである。

(3) 実例の目的は、二つの性質(述語)がそれぞれ〈論証されるべきもの〉と〈論証するもの〉とである関係を同一事物において提示することである。

(4) 適合の目的は、〈論証されるべきもの〉としての述語(属性)と〈論証するもの〉としての述語とが共通の基体をもっているということとを述べることである。

(5) そうして結論の目的は、実例のうちに存する二つの性質が、それぞれ証明されるべきものと証明するものとの関係をなしていることが適切である場合には、証明されるべきこととがらに関してそれと矛盾する性質が付随することになるという見解を否認するためのものである。

もしもこの理由と実例とに誤りが無いならば、共通性と相違性にともつて反対論が他の可能な場合として成立して、多くの誤った非難あるいは敗北の(うちの二つが)現われ出るということは無いのである。実に誤った非難をなす人は実例における〈論証されるべきもの〉と〈論証するもの〉との関係を確定することなしに反対しているのである。』(ad Nyāyasūtra, I, 1, 39. AnSS.)

論式の実例は『ニヤヤー・スートラ』には出ていない。ヴァーンヤヤーナの註解書(I・a・37)に、

「主張」ことばは無常である。(anityaḥ sabdāt)

「理由」生起するものであるから。(utpatidharmakatvāt)

「実例」常住なるものは生起しないものである。例えばアートルマンなどの「じじ」。(anupatidharmakam nityam ātmādi)

とある。

Tarhasangyaka (46; anumānapariccheda) तदनुमन् पांचायवयं
は次の「じじ」である。

(1) pratīṅga (主張)——parvato vahniman. [=sādhyavattayā pakṣava-
canam. die Erklärung, dass der Ort die Folge besitzt. T. D.]

(2) hetu (理由)——dhūmavattvād. [=pañcamyantam lingapratīpā-
dakam vacanam. T. D.]

(3) udāharaṇa (実例 Beispiel)——yo yo dhūmavān sa so'gminan yathā

mahānasaḥ [= vyāptipratipāḍaka. T. D.]

(4) upanaya (適用 Anwendung) — tathā cāyam [pakṣadharmatā の認識を得させるためのもの。] (T. D.)

(5) nigamana (Folgerung) — tasmāt tathā [nigamana の目的は矛盾させること (badhita) なる誤った理由] ではないことを知らせようとするものである。(T. D.)

五つの命題相互の關係について『ニヤーヤ・スートラ』におけるそれは記号的に説明され得る。(末木『合理思想』五九—六五ページ) それは、類推推理と定言三段論法との両性格を不明瞭な形で兼ねた、過渡的な形だといわれる。

〔歴史的连接〕

五分作法は、古くは論証家 (tautika) と呼ばれる一派の人々のあいだで成立していたが、第一世紀にはかなり広範囲の人々のあいだで用いられていたことが、文献上知られている。(Mahabharata, Sabhāparvan, Adhy. 51, v. 5; 『方便心論』『瑜伽師地論』第一五卷 Nyāyavārttika I, 137)

『チャラカ本集』では sūtrāpanā とつづいて来る。→ sūtrāpanā

ニヤーヤ学派では、五分作法と三種の推論の説とは別々の源泉から集められ、集録されたと言われている。(宇井『印哲研』1, 三二二—三三二ページ以下) 五分作法からは、のちに「他人のための推論」が発達した。

『如実論』の五分作法は大体ニヤーヤ派のそれと一致する。(村上『仏教論理学』一八九ページ)

ジャイナ教の文献で五分作法のことを記した最も古い作品は Bhadrabahu の Niṣīditi である(金倉田照『印磨精神文化の研究』三〇一—三〇二ページ)。十支作法もニヤーヤ学派に知られていた(同、三〇一—三〇二ページ以下)。それは五分作法に至るべき前過程を示していて、パドラーバーフの Niṣīditi (西紀八〇年ころの編纂か?) にも出ている。(同上、三〇四—三〇五ページ)

pañcavidha-kalpanā Stecherbatsky *Buddhist Logic*, I, pp. 216, 254, 552)

para-kṛti 他(の行為者)のた(る)る。 — mentioning, contrary injunction; Warnung (NS, II a62)

parāmārsa 熟慮。

『熟慮』(parāmārsa) 及び pakṣadharmatā の周延關係 (vyāpti) に関するもの(である。)] (T. D. 44)

paramārtha 究極の真理。(NBT, p. 69, 1. 2)

paramārthasat 最高真実の实在。勝義における有(る)る(こと)である。(Nyāyavindu I, 14) それは「人為的でなく、想定されたのではない本体」である。(paramārtho 'kṛtīman anāropitaṃ rūpam. Nyāyavindutīkā, p. 13, 1. 11) 仏教学徒にとっては興味ある表現である。'ultimate reality' (Stecherbatsky); 'das wahre Wesen' (Strauss, S. 138) 'das wahrhaft Seiende' (Strauss, S. 145f.); 'l'absolu'; 'l'être réel' (Manziarly, p. 124f.). real ultimate existence (Stecherbatsky: *Buddhist Logic*, I p. 552)

paramārthatah 真実には、究極の立場から見(る)る。究極の立場(勝義)に

接(する)こと。(NBT, ad III, 20) (Tarkabhāṣā ad pratyakṣam, p. 7, 1. 8)

parāmparyeṇa 間接的に。(Nyāyavindu II, 44)

parāthānumāna 他人のための推論。他人に伝えるための言説 (śabda) を本質として(る)。すなわちことばは述べられるはずのものである。(NBT, p. 17, 1. 2; ad II, 1) syllogism. 論証。(Nyāyavindu III) 論敵に正しく認識を得させるための推論。svārthānumāna によって自分の心の中で推理したことを、さらにことばで表現して他人に説き示すことである。

インド論理学では、西洋の形式論理学におけるような直接推理を一般には問題にしていない。インドの論理学者たちが力を注いだのは間接推理である。この部門は、

(1) 自分のための推理 (svārthānumāna)

(2) 他人のための推理 (parārthānumāna)

との二つに分れ、タルムキールターは、(1)を『ニヤーヤビンダウ』の第二

章で、(2)を第三章で論述している。

(1)は、三つの条件をそなえた中概念を用いて、推知すべき事項を認識することである。これは認識論、知識の獲得の問題である。

(2)は、他人を説得するために、一定の形式にしたがった論式を整えて、知識内容を叙述することである。ただし、実際に当たっては、論式のうちの若干の項を省略することも行われている。(なお PDS:邦訳、二五九ページ)

〈他人のための推論〉とは、けっきょく論証であり、syllogism (Stoher batsky)と訳される。

〔歴史的连接〕

ニヤヤ学派の古い論理学者たちは parārthanumana という語を用いていない。

ディグナーガは自著『知識の集成』(Pranika-samuccaya)の第三章において、《他人のための推論》を論じているが、それはニヤヤ学派における五分作法に相当するものである。ディグナーガはブラジャスタパーダと同様に、推理そのものとことばに表現された推論とを区別すべきことを強調する。前者を「自分のための推論」(svārthanumana)と呼び、後者を「他人のための推論」(parārthanumana)とよんでゐる。⁽¹⁾ディグナーガは五分法の支分を立てて推論を表現するが、この二種の推論の区別が明確でないという⁽²⁾ことを、ディグナーガは攻撃している。

他人に説き教えるための推論としては、次の説が伝えられている。

『汝の側に属する(ディグナーガの)定義によつても、⁽⁴⁾

「他人のための推論とは自分の経験したことを顯示することである」⁽⁴⁾

というから、自己の理解したことを質問者に教示せねばならぬのである。』

[Nyaya-ratnakara ad Sloka-varttika, niralambanavada. (vv. 145-146. p. 252.)]

(1) ディグナーガはニヤヤ学派の三種の推論の説を排して、この二種の推論の区別を認めたのである。(武邑尚邦教授の論文、『竜谷大学論集』三四五号一八

一ページ以下、『印度学仏教学研究』第二巻第一号、二二六ページ以下。)

(2) 五分作法と三支作法との関係については、山口惠照教授の論文『文命館文学』一九五二年第八九号、三七ページ以下、一九五三年、九三号、三九ページ以下。ジャイナ教の文献で、五分作法のことを記した最も古い作品は Bhadrabahu の Nijjanti である。(金倉圓照『印度精神文化の研究』三〇一ページ)。十支作法も、ニヤヤ派に知られていた(同上、三〇一ページ以下)。それは五分作法に至るべき前過程を示している。Bhadrabahu の Nijjanti (西紀八〇年頃の編纂か?)にも出ている。(同上、三〇四ページ)

(3) Randle: Fragments, fr. I.

(4) 1) の定義は Prasastapada-bhasya (Vizss.), p. 231 の定義とほぼ同じである。

『正理門論』は「悟他比量」と訳している。『印度哲学研究』第三、六四六ページ。学者は普通「他比量」と訳すが、この語は少くとも『正理門論』『入正理論』には出て来ない。これは自分のための推理を他人に伝達するために外部的な音声や言語にたよるものである。ここではコミュニケーションの問題が登場する。内容的実質的には「自分のための推理」も「他人のための推理」も区別は無い。『悟他の比量も亦、此(＝自分のための推理)を離れずして能立と成ることを得。』『正理門論』六四六ページ)

『入正理論』は、「自分のための推理」をただ anumāna と呼び、「他人のための推理」を論証(sadhana 能立)と呼んでいる。シャンカラスワミミンは、論理をさらに社会的なものとして把握するほうに一步を踏み出している。『ブラジャスタパーダの説』

『112』 他人のための推論 (Parārthanumana) とは五の構成命題を具えた文章を以て自己の確知した事柄を他人に教示することである。すなわち疑惑を懐いた人々、誤った見解を懐ける人々、未だ啓蒙されていない人々である他人のために五の構成命題を具えた文章によって自分の確知した事柄を教示することが、他人のための推論であると知るべきである。

〔113〕 しかるに「推論の」構成命題とは主張 (pratijñā 宗) と理由 (apadeśa = hetu 因) と実例 (nidarśana 喩) と適用 (anusandhana 合) と結論

『「証明さるべきもの」が、常住なる「実例」と、無常なる「実例」との両者に共通性があるが故に、主張と反主張とが現れることが、問題 (Prakriyā) なのである。

「主張」 ことばは無常である。

「理由」 意志的努力の直後に発せられるものであるから。

「実例」 例えば、瓶がそうである」

『という論証 (pakṣa) を或る人が展開する。ところが第二の人は、「ことば」と常住なる「実例との」共通性にもとづいて反対の論証を展開する。こういうわけで、「意志的活動の直後に現われるものであるから」という理由は、無常なる「実例」との共通性にもとづいて述べられるのである。』
 『問題 (prakaraṇa) であることを超出してこない。問題であることを超出していないから、その問題についての決定が (このように) 止まることが無い。そうして理由が常住なる実例との共通性によって述べられている場合にも、この事情は同じである。それ故に、「問題である」ということを超出しない「という理由」によって反対することが、問題による「誤った非難」である。そうしてこの事情は、「理由と実例との」相違性に関しても同様である。「常住なる実例と無常なる実例との」両者との相違性があるが故に、問題が決着しないが故に、依然問題として残るといふ「誤った非難」が起るのである。』 (Vātsyāyana)

「ニヤーヤ学派の答え——『「この主張に対して」反対の主張があるが故に問題が成立するのであるから、「この場合」非難は成立し得ない。何となれば「この場合」反主張は起り得ないからである。』 (NS. V a17. 五・一・一七)』

『反対者は、真理を知らないから反主張を述べているのであり、もしも真理を知ったならば、反主張を述べることは有り得ない、と考えていたのである。』

『しかるに論題相似 (prakaraṇasama) とは、どの理由概念でも、それに

とって、証明さるべきこと (所立) と矛盾するものを証明する他の理由が存在するところのその理由概念である。それは次の如し。「声は無常なり。何となれば常住性がかけてゐるから」また「声は常住なり。何となれば無常という性質をはなれているから」と。実にそれこそ正しい反主張を有するもの (satpratipakṣa) といふべし。』 (Tārkhāh. p. 12, l. 29)

自分の主張と矛盾する主張を成立せしめ得るものが論題相似 (prakaraṇasama) である。普通は問題の起り得る理由を理由とすることである。相違決定とは少し違う。→ p. 87.

【歴史的连接】

tatra prakaraṇasamo nāmahetur, yathā-anyaḥ śarīrād ātmā nitya itī pakṣe paro brūyāt, yasmād anyah śarīrād ātmā tasmān nityah, śarīram hy anyam ato vidharmaṇāneṇa ca bhavitavyam itī, esa cāhetur, na hi ya eva pakṣah sa eva hetur itī. (Car. 36)

prakāśana 顕照。知る事。[MahU (2) p. 107]

prakriyā 問題。 (NS. V a16)

prakṛta 本来論題とちがひの事柄が。die umstrittene Sache. (NS. V b7)

prakti (pl). 事柄の事柄—the original element; Urdinge. (NS. II b42)

pralaya 宇宙の破滅。— an absolute non-existence of all things; die Auflösung. (NS. IV b16)

pramā 正しい認識。vérité (Foucher, p. 93f.)

『「問」 しかるに、認識方法 (pramāna) がその手段であるところのその正しい認識 (pramā) とは何か。』

『答』 正しい認識 (pramā) とは、事物そのものの直観 (yatharthanubhava) である。「事物そのものの」と言つて事物のとおりではない疑惑と誤った見解と熟慮の智とを排除する。「直観」と言つて記憶を排除する。記憶とは既に知られたものを対象とする智である。直観とは、記憶と異なる別な智

よあそ。』(Tarkabhāṣā, p. 1, l. 25)

pramāṇa [一] 認識作用。— die Erkenntnis. ChG は英訳しないがその
使は使ひよる。 (NS, II a9)

[ii] 認識方法。— instrument of valid knowledge (ETr. p. 7); das
Erkenntnis-mittel. “means of cognition” (Stcherbatsky) (Nyāyabindu
II, 49)

(i) 『認識方法 (pramāṇa) よは、直接知覚 (I a 4) よ、推論 (I a 5) よ、類
推 (I a 6) よ、信頼せるくきうよは (I a 7) よ (S 四〇) よあそ。』 (NS,
I a3; 一・一・三) — pramāṇāni, instruments crīṭres (Foucher, p. 93 f.)
このよは「手段」の意味を含めよる。 pramāṇad arthadhigatir bhava-
titi hetuvan, pramāṇārthan sādhyatīti sādhakakatamatvāt kara-
ṇārtha iti (Nyāyavārtika, p. 4); sādhakatamaṇ karanam (Pāṇini, I, 4,
42). Was etwas unmittelbar zu Wege bringt, heisst karana (Instrument,
der Begriff des Instrumentals) *parasūnā chinati* (Böhlingk)
[iii] 論証。— der Beweis; can be justified. (NS, IV b30)
[iv] 正しい認識。 (ad Nyāyabindu I, 1 p. 3, l. 11. NB. I, 2). cognition
vraie (Foucher).

正しい知識 (pramāṇa) とは、実際に何ものかを得よせる知識 (prāpakam
jñanam) よあそ。』 (Nyāyabinduṭkā, p. 14, l. 21)

[v] 認識根拠。知識の源 (みなもと)。ヌルマキールティ学派ではつまり
sārupya のよあそ。 (NB. p. 16, l. 11)

〔認識方法の意義〕

『その中でも最初に提示された認識方法 (pramāṇa) の定義が先づ第一に
述べられる。認識方法 (pramāṇa) とは、正しい認識 (pramā) の手段
(karaṇa) である。そしてこの場合認識方法 (pramāṇa) は定義する
きよのひあり、正しい認識の手段 (pramā-karaṇa) は定義である。』

〔四〕 もしも認識方法 (pramāṇa) が正しい認識の手段であるならば、し

からは、その結果を云わねばならない。何となれば、手段は必ず結果をも
たらすものであるということが定まっているから。

〔答〕 そのとおりである。正しい認識そのものが「その手段によって」実
現するべき結果である、という意味である。譬えば、切断の道具である斧
によって切断作用そのものが、その結果であるようなものである。』

(Tarkabhāṣā, p. 1, ll. 17-23)

〔ヨーガ派における論議〕

(p. 21, l. 8)
『この点に関して或る人々は主張する、——正しい認識 (pramāṇa) と
は結果のことである。(結果の如何によって認識が正しいかどうかを判明
す。』)

しかし他の人々は主張する、——正しい認識とは別に、正しい認識の展
開という他のものが存在する。例えば「これは瓶である」という識別は正
しい認識であるが、その結果は、その瓶を取るか、捨てるか、無関心に
見過すか、いずれかの観念である。それを取るなどという観念は、そのも
のの長所、欠点、あるいはそのどちらでも無いことを対象としているので
あるから、「正しい認識」である「それが瓶である」という識別作用とは全
然異なっている。それ故に甲というものを対象としている「正しい認識」
の結果は、乙という認識対象に関する正しい認識の展開という別のもので
ある。——と。

(p. 21, l. 13)

(ジャンカラの反論)——実にカディラ樹を伐ることの結果が、カディラ
材を取ったり、あるいはそれを捨てることであるというというのは正しく
ない。何となれば、捨てる作用は分離を結果としてもたらし、取る作用は
連結を結果としてもたらす。そうして結果の結果なるものは成立しない。
何となれば「結果の結果」というときには、結果が二つに分れているこ
とによって、一つの結果がさらにその結果と隔てられているからである。

(p. 21, l. 16) さらにまた、結果がさらに結果を生ずるのであるならば、(結果を生ずるために)動作を必要としないということになってしまふであろう。何となれば、——動作は結果を目的としていて、それをめざしているのである。もしも動作をなさないでも、結果が(前の)結果からも成立するというのであるならば、しからば、大いに努力を必要とする(何か或ることを)完成するための動作をひとは実行しないであろう。そうして(目的達成のための)手段をもとめるということは起り得なくなる。何となれば、そうだとすると動作というものが無いことになってしまうからである。』(YS *Vivara*)

〔認識方法の種類〕
インドの哲学諸学派は、つねに知識はいかにして成立し得るか、という認識論を問題としていた。そうして論理学はその一環として論ぜられたのである。

知識または認識を成立させる方法としていかなる種類のものがあるかということは、古くから論ぜられ、時代によりまた学派によって異なるが、最も一般的なものは、四種類の認識方法を想定するものであり、ニヤーヤ学派やヴァイシェーシカ学派(プラジャスタパーダ以後、vidyāの項参照。)などの唱えたものである。

正しい認識 (pramāṇa) とは、認識内容 (jñāna) が対象と対応していること (本質を等しくしていること sātīpya) すなわち類似 (sādīśya) である。(Yājñavalku, I, 20)

ニヤーヤ学派が特に力を注いだのは、認識方法、さらに論争のしかたである。

正しい知識を得るための認識方法 (Pramāṇa) には四種ある。(一)直接知覚、(二)推理、(三)類比。例えば水牛は牛のようなものであると教えられ、後に水牛の実物を見て、これが水牛なのだ、と知る場合である。(四)信頼されるべき人のことば。ヴェーダ聖典もこのうちに含まれる。しかしこれは必ずしもヴェーダの天啓聖典のみを意味しているのではない。ミーマーンサ

学派などの語常任論に反対した点は、ヴァイシェーシカ学派と同じである。『そうしてその認識方法は四種である。それ故にニヤーヤ・スートラにいわく「認識方法 (pramāṇa) とは、直接知覚 (pratyakṣa) と推理 (anumāna) と類比 (upamāna) と信頼 (śrīyati) と (śabda) とである。」』(Tarkabhāṣa, p. 4, ll. 28-29)

『以上で四つの認識方法が述べられ終った。これらと異なるものは認識方法ではない。何となれば、認識方法であるものは、これらの四つのうちにのみ含まれているから。』(Tarkabhāṣa, p. 15, ll. 1-2)

『pramāṇa 卽ち pratyakṣa, anumāna, upamāna, śabda の四つのみならずなり。』(TD, 63, p. 55, l. 6)

ところが、ヨーガ学派は、認識方法として三種類のみを認めた。

『正しい知識とは直接知覚と推論と伝承とである。』(YS, I, 7)

『正しい知識 (pramāṇa) と名づけられる心作用は三種類に分れる。そのうちで、心のはたらくに属する「正しい知識」と名づけられる第一種のものは、直接知覚 (pratyakṣa) である。それだから、その直接知覚の定義を述べる。何となれば、他の二つの種類のものは直接知覚にもとづいてゐるのであるから。』(Sankara ad YS, I, 7)

さらに後代の書によるとヴァイシェーシカ学派は「pratyakṣa 卽ち anumāna と āgama と 三つ三つの pramāṇa を認めていた」という。(SSS, V, 33) ニヤーヤ学派でも三つのみを認める派もあるという。『しかしプラジャスタパーダの認めるのは、(一)直接知覚により得られる知識と(二)推理によって得られる知識と(三)記憶(想起)にもとづく知識と(四)聖仙に由来する知識とである。(PDMs, p. 186, l. 6, 邦訳二四八ページ)』ミーマーンサー学派は種々に分れる。

人間が知識を得るための認識方法として、ニヤーヤ学派は直接知覚と推論と信頼されるべきことばと類推との四種を認めるが、ディグナガはそれを批判的に改革して、人間が知識を得る根拠は直接知覚と推論との二種のみであ

ると主張した。

『(直接知覚と推理との)両者において、(いま説明した)その同じ認識が(認識の)結果でもある。何となれば、(その認識は)理解への到達を本質としてゐるからである。(その両者は)実際の効用(vyāpāra)を有するが、(ごとき知であるから、正しい認識(pramāna)なりである。』(Nyāyapra-
vesaka, p. 374)

『ごときに、自分に理解させるためには、直接知覚と推理との二つのみが、(正しい)認識根拠である。』(Nyāyapra-
vesaka, p. 374)

それはさらに遡ると、『ヴァイシシェーシカ・スートラ』の主張したところであった。

『(聖典の)upamāna, arthāpatti, sambhava, abhava⁽¹⁾

「これはこれに属す」という(周延関係についての)理解にもとづいて起るものであるから、(それらの知識根拠は推理 anumāna のうちに含まれる。』(asvedam iti buddhyapeksatvat) (VS. IV, 2, 5)

(1) 『ウンスカーラ』による。チャンドラーナンド註には、ただ upamānānam⁽²⁾とある。

(2) asya vyāpakasya 'īdani' vyāpānam ity-ākāra yā buddhiḥ. (Upaniṣad)

〔推論のうちに含まれるべき諸の知識〕

推論が独立の認識根拠であるということは、唯物論者以外のすべての学派によって承認されているが、インドの諸学派は推論以外にも種々の認識根拠を想定している。しかし、それらは、ディグナーガが主張したように、実質的には推論の特殊な形態にほかならないのである。

さらに多数の認識方法を想定する種々の学説もあったが、ニヤヤ学派などは、それらは自派の認める四種類のうちのいずれかに含まれると解し、また仏教論理学者たちは自分らの想定する二種類のうちに含まれると解した。

他方唯物論者は、直接知覚だけが唯一の知識根拠であると主張した。

pramāṇānurodhat 純理論にしたがって。(NBZ ad II, 109)

prāmāṇya 認識の正当性。得た知識が根拠となり得ること。正当な認識方法であり得ること。validity; gültige Erkenntnismittel sein. (NS. II. b1) — 知識を得るための根拠となり得るものであること。validity; Beweiskraft haben. (NS. II. a66) — 論証をなし得るものであること。証明力をもつてゐること。valid; Beweiskraft haben. (NS. II. a14) (NS. II b6)

『すべての観念にとって、甲という対象を有するものに対して、その同じ甲が様相(prakara)となっていることは、それ自体に基づいて把握されるのであるか、或いは、他のものに基づいて把握されるのであるか、ということが考察されねばならない。この問題に関して、次のような見解の相違が存する。

認識の正しさというものは、その認識の不正を把握し、また認識である限りすべてを把握するすべての手段によって把握されるのであるか、或いはそうではないのか。この場合、肯定的な alternative は「それ自体に基づいて把握される」ということ(svatastva)であり、否定的な alternative は「他のものに基づいて把握される」ということ(paratastva)である。(正しきということは)推理(anumāna)によって把握されるのであるから、すでに証明されたことをさらに証明するという誤りを防ぐために「…である限りすべて」という語を用いたのである。

「この認識は不正なる知識である」という認識によって正しさを把握せざるが故に、矛盾が起るのを防ぐために、「正しさを認識せず」という語を付加しているのである。』

(1) N. and Mehandale lesen prāmāṇyāgrahād. (Hultsch)

『この認識は不正なる知識である』という決定をなす場合には、その決定のうちに存する正しさを把握するものは、不正を把握しないことは有り得ないから、その決定をなすことが、それ自身に基づくものではないことになるであろう。それ故に「その認識の」(tad)という語を付加している

のである。

『その認識の不正を把握しな』というの(は)「まさにその、不正を把握しない正しいのよりどころにおいて」という意味である。

『この認識は不正である』という(は)上述の例示された場合においては、根本的な知覚 (Vyavahāya, die ursprüngliche Wahrnehmung) については、不正であるという(は)ことを認識する者が、付随的意識 (anuvyavahāya, Bewusstseins) においてのみ、それを認識しないのであるから、その認識がそれ自身に基づいているということが成立するのである。』(T. D. 63, p. 55, l. 8f) → svataḥ prāmānya

『そこでこの三種の原因の中で、いかようにでも、すぐれた能力を有するものが手段 (Karana) である。それ故に、次の定義が確定した。——認識方法 (pramānya) 『= p. 1, 18-19』とは正しい認識の手段 (pramakarānya) である。』

しかるに或る人々(ミーマーンサー学派中のパーッタ [Bhāṭṭa] 派)は「認識方法 (pramānya) は、未だ知られなかったものを知るものである。」と定義するが、それは正しくない。何となれば、「もしもそうだとするならば」同一の瓶において「これが瓶である」と、「先の刹那で」理解されたものを保持する継続している知識が、認識方法 (pramānya) ではないことになるという誤謬に陥るから。また、それぞれの刹那で限定された対象となるから、これは曾って知らなかったものを知るものであると言ってはならない。何となれば「一つのものを直観している」直接知覚によって、細い時間の別を認められないからである。けだし、それらの時間の別が認められるとすれば、はたらきを始めとし、結合に終る次の四つのものについて同時であるという誤想 (abhināna) はないであろう。——即ちはたらきが起り、はたらきから起る分離が起り、分離から起る以前の結合の消滅が起り、さらに結合の消滅から次の結合の生起が起ること。(例えば、果物が木から落ちて地におち、即ち地と合することを考えよ。』(Tarkabh.

p. 4, l. 13f.)

『今これから、次のことが研究される。(Tarkabhāṣā, p. 16, l. 23f.) 水等の智が生じたとき、その智の確かであることを確かめて、或る人が水等に向って「飲もう」とはたらきを起す。しかるに、疑にもとづいてはたらきを起した人が、はたらきの後に、水等を得ることがあったとすると、そのときに、その確かであることを確定するのであるというのが実際の行き方である。この点に関して或る者(ヴェーダーンタ学派およびミーマーンサー学派)が言う。——働きを起す以前に、その確実性が既に決定されているから。(それ故に働きを起すのである。)その意義は、要約して言うに、次の如し。——何ものによって、どのような智が得られるにしても、それによってのみ、それに関する智の確かさ (pramānya) も得られる。しかし、智を得る者より異なる智の確かさ (pramānya) も得られる。しかるに、智を得る者が別に存在するのではない。(よって、智を得る者以外に pramānya を得る他の者が存するのではない。)それ故に、智の確実性が独立であるということは、智を捉えるものを離れて、独立であるということである。そうして智は、働きを起すよりも前にすでに得られている。もしも知識が得られていないなら、何故に arthapatti であるか、あるいは arthapatti ならざるものであるか、という疑が起ることがあるであろうか。(起ることがあるはずはない。)何となれば、物が実際に知られないならば、疑の起ることは無いはずであるからである。それ故に、活動を起すよりも前に知られたということが、その外には不可能であるということから生ずる arthapatti (義準量) によって、智が得られたときに、智に関する確かさも亦 arthapatti によって得られる。それから人が活動を起す。先ず始めに、智のみが得られ、次に活動を起した後に、結果を見ることによって、智の確実性が確定されるのではない。

(1) na ta とあるとき、na は下の文章全体にかかるといふ。以上議論に対して次のように答えが述べられる。「知られた」というこ

とは、その外には不可能であることによって生じた arthāpatī (義準量) によって、智が解せられると言われたことを、われわれは承認しない。同様に、智が起るとともに、その確実性を把握するということはなおさらのことである。(決して承認しない) 何となれば、次のことが論敵の意見である。この瓶が知られたという智が生じたときに、瓶が知られたということが解るのである。それ故に智が生じたときに、知られたこと (jāta) というある性質 (dharma) が生じたのであるということが確知される。そうして、その「知られたこと」という性質は「その智より前に生じないから、そうして、智が生じたときに生じたものであるから、肯定否定の双方の推理によって、智によって「知られたことが」生ずるのであると決定される。そうして、このように智から生ずること (jāta) がおわったこと」という性質は、智 (jāna) なくしては起らない。何となれば、原因がない場合に結果は生じないからである。それ故に arthāpatī (義準量) によって、知識 (jāna) とは、「知られたこと」 (jāta) であるとして、

自己の原因である (|| 自体が原因である) と指示す。

答えていわく——しかしこの議論は正しくない。何となれば、「智を對象とすること」から異なる「知られたこと」なるものは存在しないからである。

〔問〕瓶等の智が對象であることは、智によって生ぜられた「知られたこと」の拠所であるということにほかならないのではないか。何となれば、まず第一に、對象たることは、同一性 (tadātmya) によって成立するのではない。何となれば對象 (客觀) と對象を有するもの (主觀) 即ち瓶と智とについては同一性が承認されなければならない。しかし智がそれから起ることによって對象となるならば、感覺器官などもまた對象たることになってしまふ。何となれば、感覺器官などからもまたその對象の智が生ずるのであるから。それ故に、次の推論をなす。——智によって瓶に関して或るものが生ずる。その或るものによって瓶のみがその智の對象となるのであり、他のいかなるものも對象とはならない。それ故に、對象たること

それと異つては不可能であるということから生ずる arthāpatī (義準量) によって「知られたこと」が成立する。しかし直接知覚 (pratyakṣa) のみによって成立するのではない。

〔答〕 そのように言つてはならない。何となれば、對象と對象を有するものとの關係は、自然に (svabhāva) 本来あるものとして (起るのであるから。對象と智とは、こういうような自然的な (svabhāva) 本来的な) 特質が存する。その特質によって、この二つのものに對象と對象を有するものとの關係が起る。もしもそうでないとすれば、過去と未来とのものは、智の對象となることはないであろう。何となれば、それ (過去と未来のもの) に関しては、智によって「知られたこと」 (jāta) を生ずることはできないからである。また何となれば、屬性を有するもの (実物) が無いときには、(即ち過去と未来とは) 「知られたこと」という屬性の生ずること (jāta) には不適当であるからである。更にまた、「知られたこと」もまた、「知られたこと」自身を生ずる智の對象たるものであるから。その知られたことに関してもまた、他の「知られたこと」が付随して起る。それ故に無限遡及の誤謬に陥る。これに反して、反對者いわく、もしも、他の知られたことなくしてもまた、「知られたこと」が本性上 (自然に) 對象となるのである。——と、もしもこのように言うならば、

答えていわく、——しからば、瓶等に関してもまた「知られたこと」は何の用があるだろうか。必要はない。あるいは「知られたこと」が存在するとしても、それのみによって、認識方法たる智から逸れない (即ちよく一致している) 特殊な「知られたこと」によって、智が「確かな根拠のあるものであること」 (2) が知られる。認識の確かさは、智が把握 (理解) して把握されるものであることであるということが、どうしてあり得ようか。しかるに反對者いわく、——正しい認識方法の知と一致する或る特殊な「知られたこと」によって、智と確かさとの両者がともに把握 (理解) されるのである。

答えていわく、——もしもそう言うのであるならば、しからば不確かさ (apramānya) に関してもまた、今言ったのと同じことが言われ得るはずである。不確かさの認識と一致する或る特殊な〈知られたこと〉によって、智と不確かさがともに把握 (理解) される。それ故に不確かさもまた自然に理解されるとせよ。

これに反して、反対者がいわく、——もしもこのように、不確かさが他のものから知られるとすれば、確かさもまた他のものによって知られるということになる。「他から」というのは、「智を把握する者よりも異なる他のものから」という意味である。実に智は、意の直接知覚 (manasapratyaksā) によってのみ把握されるが、しかるに確かさは推理によってのみ把握される。ただし、水の智 (「ここに水がある」という認識) を得た後に水を求める人はたつきは、〈効果のあるもの〉と〈効果のないもの〉との二種である。そのうちで、効果のあるはたつきが、適当なもの (samārtha) である。そのはたつきを起す智のもっている、〈事実との一致〉を特質としている確かさが、それによって推知される。そうして (その場合の) 論式 (prayōga) は次の如くである——

〔主張〕 論題とされた水の智 (観念) は確かである (＝正しい認識根拠である)。

〔理由〕 何となれば、適当なはたつきを生ずるものであるから。

〔実例〕 何ものでも正しい認識根拠ならざるものは (＝確かならざるものは)、適当なはたつきを生ぜしめない。例えば、誤った認識方法の如し。——

という純粹の否定的証明である。そうして、この場合 (この五分作法において) 効果のある活動を生ぜしめる水の観念が主張命題の主語である。その確かさということ (正しい知識根拠であること) が論証されるべきこと (sādhyā. 主張命題の述語) である。確かさということは、事実と一致すること (yathārthatva) と同じ意味である。しかし、真知 (prama) の道具

たることという意味ではない。何となれば、もしもそうだとすると記憶 (正しいかどうか) によって「論証が」不定となってしまおうであろうからである。(昨日見た水を思い出すだけでも、水を飲みに行くという効果的なはたつきを起すから、不定となる)。ところで、理由とは、適当なはたつきを起すものということである。すなわち効果的な活動を起させるものであるというほどの意味である。しかし、純粹に否定的な推理 (kevalayativireky-anumāna) によって、いくども繰返す状態に入らない (即ち最初の) 智の確かさが知られたときに、その実例によって、水を飲むはたつき以前にも、それと同種類の特相によって、肯定否定の推理 (anayayativireky-anumāna) によって、繰返しの状態に入った、他の (第二以下の) 智の確かさが推知されるのである。それ故に確かさは他のものによって (即ち推理によって) 知られるのであり、智を得る者によってのみ知られるのではない。(即ち svataḥ. それ自身によって知られるのではない。)

- (1) astu (imperative)……tathapi (I. 26) = even if... 英語で imperative... and... の構造が if... と同じであるのと似ている。
 (2) 〈智〉と〈知られたこと〉と〈確かさ〉との三者をシーマンサー学派は認めている。

〔pramāṇa の種類〕

認識の源としてローカーヤタ派は pratyaksā だけを認め、ヴァイシェーシカ派 (特に『ヴァイシェーシカ・スートラ』) は pratyaksā と anumāna を認める。ディグナーガ・ダルマキールティは samyngdarśana は pratyaksā と anumāna との二種類だけであるところ (NB. I. 2)。〔サーンキヤ学派はこの二種のほかに aptavacana を承認し、三種の知識根拠を承認している。〕ニヤーヤ学派の一部は、最初の二つのほかに upamiti を承認し、ニヤーヤ派一般としてはさらに śabda を承認し、ブラバーカーラ派はさらに arthapatti を承認し、クマールラの徒とウェーダーンティンは、さらに anupalabdhi を承認し、プラーナ聖典遵奉者たちは、さらに sambhava と atihya を承認

し、タントラ派はむしろに身振り (ceṣṭā) を承認する⁶と伝統的に伝えられて
る⁷。

Yathārtha-anubhavah pratyaksam eva, iti Carvakah; anumitir api,
iti Kāṇāda-Bauddhāḥ; upamitir api, iti Naiyāyika-ekadesināḥ, śābdam
api, iti Naiyāyikāḥ; arthāpatir api, iti Prābhākaraḥ; anupalabdihiko
'pi, iti Bhāṭṭa-Vedāntināu; sambhāvika-aitihyakaḥ api, iti Paurāṇikāḥ,
ceṣṭiko 'pi, iti Tāntrikāḥ (Cardrasimha: *Padaḥṛitya*, cité par Foucher:
op. Cit. p. 95)

『方便心論』には「知因」と訳し、『ヒヤヤー・スートラ』と同じ四種類
を立てている。

『知因有四、一現見、二比知、三喻知、四隨經書。此四知中現見為上』(宇
井『印哲研究』第三、五二四—五二五)

pramāyāḥ karaṇāni 正知を達成する手段。

『問』 正しい認識をなす主体 (pramāṇy) や認識の対象 (prameya) な
ど正知 (pramā) の原因は多数存在するではないか。一体それらもまた手
段であるのか、或いはそうではないのか。

『答』 答えていくわ。——たとえ認識主体および認識対象が現に存在して
いても、正しい知識 (pramā) は起らないが、しかし感官との接触などが
存するときには、ただちに正しい知識 (pramā) が生ずるから、それ故に、
感官との接触などが手段なのである。「そしてそれらの三者すなわち
認識主体、認識対象、認識方法は」正しい知識を成立せしめるものである
という点では異ならないけれども、これ (感官との接触) のみがまな
うることによって、この「感官との接触」⁽²⁾こそ他の認識主体などよりも優
れているが故に、優越せる能成者 (sādḥaka) ⁽³⁾があり、最も効力のある者
である。「したがって」このみが「手段」(karaṇa) と呼ばれるのである。
それ故に、感官との接触などのみが、正しい知識の道具であるが故に、認
識方法なのであって、認識主体などがそれであるというのではない。

(Tarkabh. p. 4, l. 21f.)

- (1) api たゞ……にして。
(2) sādḥaka cf p. 2. 2. 成就せるもの、能具、能立。成立せるもの。
(3) utkarsa 増長と訳す。力の増進をいふ。

prameya 認識の対象。The objects of valid knowledge; die Erkenntnis-
gegenstände. (NS. I a9) — Gegenstände einer Erkenntnis. ChG は訳を
らべ、その語々の使用をいふ。 (NS. II a16) 所量『人正理論』
Nyāyapravāśaka, p. 367)

『よるべ認識の対象 (prameya) とは、ノートン(靈魂) (I a 10) と、
身体 (11) と、感覺器官 (12) と、感覺の対象 (14) と、思考作用 (15) と、意 (16)
と、活動 (17) と、過失 (18) と、死後の生存 (生れかわり) (19) と、『行な
うの』報 (20) と、『苦しみ (21) と、解脱 (22) とである。』[NS. I. a9: 1.
一・九]

pramiti (正しい) 認識内容。(正しい) 認識作用の結果 'a cognizing act.
(Stch.) [ad Nyāyabindu I, 20, p. 15, l. 6]

『要約せる頌にいくわ』

直接知覚から生じた (akṣajā) 正しい認識 (pramiti) は二種である。即ち
有分別なるものと無分別なるものとである。その正しい認識 (= pramiti)
の原因 (karaṇa) は三種である。「内属因と非内属因と機会因 (動力因) と
である。』[Tarkabh. p. 7, l. 4]

prāṇdhāna [一] 心の集中。— = cittaikāgrya (Vrtū); concentration
of mind; das Nachdenken. (NS. III b33)

[ii] 注意 (NS. IIIb41)° 想起の原因 (一)° concentration; Nachdenken.
= susmṛṣāya manaso dhāraṇam (NBh). 或ることを想起しようと心に
を集中することである。

[iii] 念想。

『例えば、メール山とか、インドラ神とか、超感覺的な事物は、語を手が

かりとして心のなかで念想される。』(Sabbena hi parokṣaṇam arthaṇam manasi prañidhānam Merur Indra itī yatha.) (Sāṅkara's *Yogasūtra-bhāṣya* varāṇa, p. 76, l. 20)

prāpta 主格の名詞がつずいてゐる文章のあとで *prāṭah* (nominative) とあれば、「……となつた」「……ということになる」という意味である。

(*NBh* ad V a4)

prāpti [i] 獲得。想起の原因の「*pr*」(*NS*: III b41) — *grift*; *das Empfangen*.

『何ものを呉れた人、あるいは呉れなかった人のことをしばしば想い起す。』(*NBh*.)

[ii] 到り合つて「*pr*」*die Berührung*. (*NS*: V a7)

prāptisama

〔定義〕『論証されるべきものを論証する』理由は、論証されるべきものに到り合してゐるか、あるいは到り合していないか、「いずれかによつて、論証されるべきものを論証するのである。もしも到り合してゐるならば、〔論証されるべきものを〕と理由概念とは〕無差別になつてしまふから、またもしも到り合していないならば、理由は論証を為し得ないことになるから。〔9〕到り合することによる誤つた非難と、〔10〕到り合しないことによる非難とが起る。』(*NS*: V a7, 五・一・七)

〔歴史的連絡〕

『方便心論』で誤つた非難二十種を列挙するうちの「十二不到、十二名到」に相当するものである。(大正蔵、三三卷二七ページ下——二八ページ中、字井『印哲研究』第三卷五七一、五七五ページ)『如実論』(大正蔵、三三卷三二ページ下)には「至不至難」、『正理門論』(同五ページ上)には「至不至」の相似として説かれてゐるものである。それは一種の誤まつた両刀論法である。——小概念Sと中概念Mとは同一であるか、別異のものであるか、どちらかである。もしもSとMとが同一であるならば、Mは「SはPである」

ということを証明する理由概念とは成り得ない。またもしもSとMとが別異なるものであるならば、Mは「SはPである」ということを証明することができない。故に「いずれにしても、結論〔SはPである〕を証明することができない」と言うのである。この議論は、「SとMとは同一であるか、あるいは全く別異なるものである」という背反的な選択関係を立てたところに誤りがある。記号化すると(末木『合理思想』六八ページ以下)

(S=M) ∨ (S=M)

とは言えないのであつて、(S ⊂ M) という第三の選択肢のあり得ることを無視したので、詭弁になつてしまつたのである。

prasāda-svabhāvyat 明らかに透きとおつて見えることをその本質としてゐるが故に。— *are transparent by nature*; *durch die Eigentümlichkeit der Klarheit*. (*NS*: III a44)

prasamkhyāna 観智。

『その同じ(心の純質)が観智(*prasamkhyāna*)の力によつて激質と翳質とを克服して、ひとえに知(*khyati*)を本質とする(フルシャの本性のみの直観)によつて住すること、禅定を、禅人たち、ヨーガ行者たちは(最高の)観智とあると説いてゐる。』(*YS Vyākaraṇa*, p. 11, ll. 24-25)

prasāṅga [i] 必要。— *die Notwendigkeit*. (*NS*: V a10)

[ii] 帰謬論法 (*reductio ad absurdum*)。→ *hetu*

prasāṅga-sama 無限遡及になるごう誤つた非難。 *dar falsche Einwand der entsprechenden Notwendigkeit*.

『実例にとつて「特別の」理由が示されていないが故に、「その理由を示すためにさらに他の理由が示されねばならず」無限遡及になるという誤つた非難が起る。』(*NS*: V a9)

『「主張を成立させるためには」論証するもの(理由 *sadhana*) に対して、さらに論証するもの(理由 *sādhana*) が説かれねばならぬ」と言つて、順次に他の理由づけを必要とし、無限遡及になるという反論することが、

無限遡及になるという誤った非難」という反対論である。「運動の原因である属性を有する土塊は、運動を有する」という場合には、理由が示されていない。ところで理由なくしては「主張は」成立し得ない。』(Vātsyāyana) 「ニヤーヤ学派の答え——」『闇の中で或るものを見ようとする人が』灯火を手にすれば、「もはや別の灯火を手にする」必要がないように、「実例が理由を示すならば、さらに他の理由を示さねば」ならなくなるという必要は消滅する。「したがって無限遡及になるという非難」は成立しない。』
[NS. V a10. 五・一・一〇]

「灯火が照すこと」と「ものが見えること」とは、事実の領域における原因と結果との関係である。ところが、反対論者が問題にしているのは、理由と帰結との関係である。ニヤーヤ学派の人々は両者を混同しているのである。

prasava (くくり出す) — produces the knowledge of...; hervorbringen (NS. II b67)

prasiiddha 証明されてくる。— well-established; ist erwiesen. (NS. IV. b5) 世人周知の。= nisicita (NBT ad III. 103)

prasiiddhasādharmya 万人の承認する確定した共通性。— the similarity with a well-known object; eine feststehende Ähnlichkeit. [ルーマンと GCh との両訳は解釈を異にする。] (NS. II a43)

prasiiddhasambandha わかり切った命題。あらためて主張する必要もないから、やはり誤った主張命題の一つである。シャンカラスヴァーミンがこれを設定した。

『結びつきの関係が世人一般によって承認されている主張命題(わかり切っている立言)とは、

「ことば(声)は耳で聞かれるものである」

と主張する場合である。』(Nyāyapraveśa, p. 366)

因明ではこれを「相符極成の過失」と呼んでいる。この主張命題を、立論者も反対論者も共に承認しているから、あらためて論争のテーマとはなし得

ないものである。

prasiśa 触れること。— the pressing; Berührung. (II b36)

pratibandha 本質的關係。本質的に結合していること。Nyāyabindu, II, 20; 22)。(概念のあいだの)結合関係。(NBT ad II. 7)

pratibodha 覚醒。ねむりから醒めること。— when one is awakened from sleep; das Erwachen. (NS. IV b35)

pratihāsa 顕現。心像。表象。impression (Stechbatsky) (Nyāyabindu I, 13). 心像。“mental reflex” (Stechbatsky) [Nyāyabindu I, 5] jāna-pratihāsa. 認識内容としての映像。(Nyāyabindutīkā, p. 14, l. 5)

pratidīpānta 反対の実例。ein Gegenbeispiel. (NS. V a9) (V b2)

pratidīpānta-sama 反対の実例による誤った非難。der falsche Einwand des entprechendes Gegenbeispiels. (NS. V a9)

『また反対の実例によって反論するが故に、反対の実例による誤った非難が起る。』(NS. V a9) [五・一・九]

『反対の実例による誤った非難』とは、反対の「趣意の」実例によって反論することである。

「アトマンは、運動を有する。

運動の原因である属性と結びついているが故に。

例えば、土塊がそうである。」

と主張する場合に、それに対して

「運動の原因と結びついている虚空が、しかも運動を有しないということが経験される」

ということが反対の実例として採用されるのである。「それはすなわち次のような論式を立てることになるのである。」

「運動の原因である属性をそなえているものは、運動を有しない。

例えば、虚空がそうである」

ということも言い得ることになる、と言うのである。』

では虚空にとつて、運動の原因である属性とは、何であるか。

それは「運動にみちびく」潜在力(samskāra)に依存する「風との結合」である。例えば、風と樹木との結合の「*va*」。(Vatsyāyana)

* この原文は、若干のテキストにしたがって *kriyāhetugunayuktam akāsam niskriyam iti.*

〔ニヤーヤ学派の答え〕

『もしも反対の実例が理由を示しているということが「承認される」ならば、実例が理由を示していない」ということは言えない。』[NS. V. a11. 五・一・一一]

『「反対者が」反対の実例を述べる場合に、「この仕方によって、反対の実例は論証を成立させるものであるが、「主張者の提出した」実例は、論証を成立させるものではない」ということを示す特別の理由は示されていない。こういうわけであるから、反対の実例が理由を示すものであるならば、「主張者の提出した」実例は正しい理由を示すものでない、ということは何も得ない。その実例がどうして理由たるもので有り得ないであろうか。もしも否定されないならば、論証する力のあるものであろう。』(Vatsyāyana)

実例は「MはPなり」を示すものであり、反対の実例は「Mは非Pなり」ということを示すものである。両者が同時に成立するということは論理学的には有り得ない。しかし現実の事態は複雑であり、Mは、或る点から見れば、また或る状況においては、Pであるが、他の点から見れば、また他の状況においては、非Pである、ということも有り得る。この点でニヤーヤ学派の態度は、妥協的である。反対派のもち出す「反対の実例」が誤っていると断言してはいないのである。特にヴァーツヤヤナの最後のことは、——『もしも否定されないならば、論証する力のあるものであろう。』というのは、論理学的には誤っているにもかかわらず、実際には行われている議論である。
prativandvin 反対のもの。—opposed to...; Gegenstück. (NS. III b4b)
pratiñā 主張、または主張命題。—preliminary statement of the thesis;

Behauptung. paksa とまじう。

『主張とは論証されるべきことを陳述することである。』[NS. I a33. 一・一・三三]

(PDS 邦訳「二五九ページ」)。^{*}宗。[MahU (1), p. 92.]
pratiñā を記号化する。SCP と SP の場合と二つあるから、両者を合すると、

SCP

となる。アリストテレスの推理論では結論にあたる。

〔ヴァーツヤヤナの解釈〕

『主張とは、知らしめらるべき属性によって限定された「属性の主体」について述語をのべる文章である。それは論証されるべきものを示すことである。例えば、「ことは無常である」というような文章である。』

〔シャンカラスヴァーミンの定義〕

『そのうちで主張命題というのは、世人がすでに周知しているもの(属性主体)が、世人がすでに周知している限定によって限定されているもの(属性)として、「立論者」みずからが、論証されるべきものとして立てようとしているもの。——これが主張命題である。例えば「ことは無常である」という主張である。』(Nyāyapraveśaka, p. 363)

〔歴史的連絡〕

atha pratiñā, pratiñā nāma sadhyavacanani, yathā nityaḥ puruṣa iti. (Car. 8)

ディグナーガは主張命題 (pratiñā) を次のように定義している。

『主張命題とは(立論者によってみずから)得ようと願われているものであり、それと矛盾した意義のことがらによって排斥されないものである。』
[śhanāntarīyam ca Bhadantasya lakṣṇam, “sādhyatvonepsitah pakṣo viruddhārthānīkritaḥ” iti. (NVT. p. 273, ll. 5-6.)]
これは『因明正理門論』の次の句に相当する。

『為^{ツル}所^ル成立^セ一説^イ名^イ宗^イ。非^レ彼^レ相違^シ義^シ能^ク遣^フ。』⁽¹⁾
ウッディヨータカラは右の言を書き換えて引用している。

[sādhayor hetuḥśāntayoh prasanga iti manyamānāḥ kascid
anyathā pakṣalaksanāni kriyante, tadyathā pakṣo yah sādhyatūm
iṣṭa iti. (NV, p. 113, ll. 5-7.)]

[etena sādhyatvenepśīah pakṣa iti pratyuktam / ipśītagrahaṇasyā-
niśānīrakaraṇārthatvat vīrudharthā-nīkārya iti na vaktavyam.
(NV, p. 116, ll. 7-9.)]

ところで、右の定義の前半はヴァスバンドゥに由来するものである。

[tathā pakṣo yah sādhyatūm iṣṭa ity atrāpy ca Vasubandhu-lakṣaṇe
vīrudha-artānīkāryatagrahaṇam na kartavyam. (NVT, p. 273, ll.
8-10.)]

(1) 『印度哲学研究』第五卷、五四四ページ以下。

(2) 同上、五五二ページ。

〔ブラシヤスタバーダの説〕

『そのうちで、主張 (pratijñā) とは推知されるべき事柄を拵示することであり、しかも (直接知覚など) 矛盾しないものでなければならぬ。すなわち主張とは理由 (apadeśa = hetu) の拠所 (viśaya = āśraya) を拵示するために⁽¹⁾ (他人に) 拵示しようとする属性 (dharma) に制限せられたものとして属性の主体 (dharmin) を拵示することである。例えば「風は実体である」と言うが如し。 (V. S. IX, 2. 1)

〔直接知覚などと〕 矛盾せず⁽²⁾と言われているから、(1)直接知覚と(2)推
理と(3)承認されている自派の教典と自己の言説とに矛盾した諸々の主張は
除去されている。例えば「火は熱からず」というのは直接知覚と矛盾して
いる主張であり、⁽³⁾「虚空は凝集している」というのは推理と矛盾している
主張であり、「バラモンはスラー酒を飲むべし」というのは聖典と矛盾し
ている主張であり、ヴァイシェーシカ学派が「結果は(生起よりも以前に)

有るものである」と語るのは、自派の教典と矛盾している主張であり、「語
は意味を表象させるものではない」というのは自己の言説と矛盾している
主張である。』 (PDhS, p. 233. 邦訳、二五九—二六〇ページ)

(1) apādayitum = pratipādayitum (NK, p. 234)

(2) 因明で「似宗」とよばれるものである。『因明入正理論』には「似立宗」と
して「現量相違」「比量相違」「自教相違」「世間相違」「自語相違」の五種を拵
げている。

(3) ghaṇa = nīvidāvayava. (NK, p. 236)

慈恵大師は (主張命題の) 判断それ自体を「宗体⁽¹⁾」とよんでいる。そうし
て右の原文の漢訳文にもとづいて、主張命題の構成要素 (宗ノ依) は、属
性主体 (有法) である主語と、万人が承認している普遍的属性 (能別)
である述語であると述べている。⁽²⁾ かれは、判断の二要素説に立っているの
である。

宗依十宗依＝宗体

「かの山 (宗依) は火 (宗依) を有す。」というふうに、二つの宗依が結びつ
いて宗体 (命題) が成立する。宗依は共に極成である (一般に承認されている)。
主張者と反対者との両方に共に承認されている。宗依は共許 (立者も敵者も
承認す) であるが、宗体は不共許である。理解し易くするために、普通は火
を論証されるものと考ええる。

東アジアの仏教論理学 (因明) では、主語を「前陳」、述語を「後陳」と称
することがある。主語はさきに述べられ、述語はあとで述べられるからであ
る。その順序は、西洋の諸言語の場合でも同じである。

しかしこういう術語は、インドの論理学では用いられることがなかった。
そのわけは、インド論理学の主張命題の言語表現においては、多くの場合、
述語が先に述べられ、主語があとで述べられるからである。例えば、nityaṅ
śabdah, agniḥ atra)

また因明では、主張命題の主語 (前陳) を「体」(信) といい、述語 (後

陳を「義」という。体には三つの名称がある。

第一は「自性」(そのもの)である。(=svabhava)

第二は「有法」(属性を有するもの、属性の主体、基体)である。(=dharma)

第三は「所別」(なにらかの普遍概念によって限定されるもの)である。(=visesya)

これに対して、義にも三つの名称がある。

第一は「差別」(他のものと区別して限定する普遍概念)である。

第二は「法」(属性)である。(=dharma)

第三は「能別」(なにらかの普遍概念によって限定すること)である。(=visesana)

これらの対応関係は次のごとくである。

「体」の三つの名称	自性……差別 有法……法 所別……能別	「義」の三つの名称
-----------	---------------------------	-----------

「自性」と「差別」との対立は、マイトレイヤの Yogacarabhumi に挙げられているが、それ以外は、慈恩大師が因明の書にもとづいて整理したものである。

実例が挙げられていないから、はっきりとは解らないが、インド論理学一般の所論から見ると、次のように考えていたらしい。

「これは白い」という場合に、「これ」というものは分別的思考を加えられる以前のものである。だから「これ」というのは、第一にそのもの(自性)であり、第二に「白い」という属性の基体(有法)であり、第三に「白」という普遍概念によって限定されるものである。

次に述語としての「白い」は、第一に、「赤い」とか、「黒い」とかいう他の普遍概念と区別して限定する普遍概念である。第二に、「白い」は、「これ」

の属性である。第三に、「これは白い」というときには、「白」という普遍概念によって「これ」(このもの)を限定しているのである。

「自性」が個別的なものであり、「差別」が普遍的なものであるということ、慈恩大師は次のように説いている。

『諸法の自相にして唯だ自体に局って他の上に通ぜざるものを、名づけて「自性」と為す。縷が華を貫くが如く、他の上に貫通せる諸法の差別の義を名づけて「差別」と為す。』

「自性」と「差別」との対立について、慈恩大師は、次の三とおりのしかたで説明している。

第一に、「自性」はそのものだけに局限されているが、「差別」は他のものと共通である。「差別」は共通性である。

第二に、「自性」は、分別的思考以前のものであるから、主語として先に陳べられるが、「差別」は分別的思考の加わったものであるから、後で陳べられる。

第三に、「自性」はすでにとばで表現したものである。しかし「差別」は、まだことばで表現されないもので、唯だ心の中で思考しているだけのものである。(これは、顯著に心理的な特徴づけである。)

『いま因明に憑るに、繪じて三重あり。
一には局と通となり。体に局るを自性と名づく。狭きが故に。他に通ずるを差別と名づく。寛きが故に。
二には先と後となり。先に陳ぶるものを自性と名づく。前に未だ法にして分別すべきもの有らざるが故に。後に説くものを差別と名づく。前に法にして分別すべきもの有るを以ての故に。』

三には、言と許となり。言中に帯するところを自性と名づけ、意中に許す(承認する)ところを差別と名づく。言中に申ぶるところの別義なるが故に。』

主語が「有法」(dharma)とよばれ、述語が「法」(dharma)とよばれる

対立関係について、慈恩大師は次のように説明している。かれは、仏教における伝統的な法の定義を引用している。

『法に二義あり。一に能く自体を持つ。二に軌として他の「人の」解（「理解」を生ず。』

これを、かれは論理的な定義に転用して、第一の意義は主語を、第二の意義は述語の、それぞれの特徴を示しているのだと解する。⁽⁶⁾

『法は謂はく、軌持なり。前（「主語」）は自体を持つ。一切のものに皆な通ず。』主語は「これ」といわれ得るだけで無内容であるから、「一切のものにみな通ずる」のである。

『後（「述語」）は、軌として（他人に）「理」解を生ずるものにして、要す屈曲あり。初め（「有法」主語）の陳ぶるところは、前に未だ説くことあらず。逕廷に「自」体のみを持すれども、未だ屈曲有りて他の異解を生ずることなし。後（「法」述語）の陳ぶるところは、前にすでに説けることあるに、後の説くところ（「述語」）を以て前陳（「主語」）を分別すべし。

方に屈曲ありて他（「人」）の異なる「見」解を生ず。その異ちれる「見」解の生ずるは、唯だ後に説くところ（「述語」）を待つのみ。』

主語を提示しただけでは、人々のあいだに賛成も反対も起らない。しかし述語を付加した場合に、或る人々はその判断を承認し、他の人々は拒絶する。すなわち異論が起るのである。（この点は「所別」と「能別」とを対比検討する場合に、いっそう明らかに論ぜられてゐる。）

『故に、初めの陳ぶるところ（「主語」）は、唯だ一義を具ふるのみにして、能く自体を持ち、義は殊勝ならざるをもって、「法」の名を得ず。後に陳ぶるところ（「述語」）は、両義を具足し、能く「自体を」持ち、また軌として「理解を生ず」。義は殊勝なるが故に、独り「法」の名を得るなり。前に陳ぶるところ（「主語」）は、能く後の法（「述語」）を有するが故に、有法と名づく。』

この立言から見ると、主語は無内容であるが、述語の本質的規定である概

念、普遍は理解のための意義をもっているから、すぐれている。「殊勝」なのである。「この点で無分別なるもの、未分なるもの、をよりすぐれたものと見なす唯識説から禅を経て西田哲学に至る一連の思惟方法とははつきりと対立している。』

所別 (visesya) と能別 (visesana) との対立について、慈恩大師は次のように言う。⁽⁸⁾

『第三に自性を、また「所別」と名づく。差別をまた名づけて「能別」と為す。立（「立論者」）と敵（「反対論者」）との許す（「承認する」）ところとして、先陳（「主語」）を諍はず。先陳の上に後の説くところ（「述語」）あることを諍ふ。後の説くところ（「述語」）を以て、かの先陳を別（「限定」）す。先陳を以て後説を別するにはあらず。故に先の自性を名づけて「所別」と為し、後陳なる差別を名づけて「能別」と為す。』

異論は、主語に述語を付加するところのみ起る、ということを明らかにしているのである。

ここに挙げた実例は、西洋の論理学でいう個体判断 (individualurteil) であり、そうして一種の具体判断 (konkretes Urteil) である、ということもできよう。これに対して全体の対象を思考する普遍判断 (Allgemeinurteil) というものが考えられる。例えば、「花は美しい」「月は清らかに照らす」などこれを、因明でどう考えていたかは、はっきりしない。

「普遍判断は成立しない」という見解は、古代インドに現われていた。それはバルトリハリの主張したところであるが、いかなる普遍判断にもつねに例外が存在するというのである。例えば「水は冷かである」といっても、沸騰した水は熱いから、この普遍判断は成立し得ない、というのである。

或る同一の概念が、判断において占める位置の如何により、あるいは主語ともなり、あるいは述語ともなる。

『この二種（「自性」と「差別」）は定んで一門に属せず。大乘が一切法の言説すべからざることを自性となし一切の可説を共相（「差別」）となすに

同じからず。』⁽¹¹⁾

大乘仏教一般の哲学によると、あらゆるものの本性、真理は不可説である。多様な差別相が可説でざる。ところが論理学の立場によると、同じ概念が主語になることもあり、また述語になることもあり、不定である。慈恩大師によると、或る場合には、「青」などがそれ自体(自性)であり、物質的なもの(色蘊)というのが他のものとの共通性(差別)である。しかしまた「青い花」「青い衣」などが「自性」であるときには、「青い」ということが「差別」(共通性、共相)となる。一定していない。「甲は乙である」という命題の形式において、「甲は……」の位置に置かれた概念はみな主語(自性)となり、他方「……乙である」という位置に置かれた概念はみな述語(差別)となる。或る概念はつねに主語であり、また他の或る概念はつねに述語であるというふうに一一定しているのではない。この事態を『因明瑞源記』は説明している。

『定んで一門に属するにはあらず』というは、意に云はく、自性と差別とは、一向に定んで前「陳」と後陳「の区別」に随って別つには非ず。自性は唯だ(＝常に)前陳に属するのみなるを得ず。差別は唯だ(＝常に)後陳に属するのみなるを得ず。ゆえに、「定んで一門に属するにはあらず」と言うなり。』

徹底したノミナリズムである。従前の大乘仏教の形而上学説は、ここでは棚上げされ、括弧に入れられているのである。

慈恩大師によると、命題は主語と述語との二つの要素から構成されているが、一つの命題のうちにあつては、(一)互いに限定し合う(互相差別)。すなわち「AはBなり」という場合に、「AであるB」と「Bでもあり得るA」という、限定を受けた二つの概念が成立し得る。(二)AとBとは或る点で結びついていて離れない。(不相離性)

『此れ(宗の体、命題)は、二つ(有法と法、主語と述語)が中に互ひに相差別して相離れざる性を取りて、以て(＝それを)宗の体と為せり。』⁽¹³⁾

西洋の論理学では、命題として表現された判断は一つの主張(Behauptung)であるということをも、それほど主張しないようであるが、インドの仏教論理学者はこのことをはっきりと意識している。そこで主張命題の本質規定の一つとして

『立論者』みずからが論証さるべきものとして立てようと願うているもの⁽¹⁴⁾

ということが明示されている。

命題の要素(宗の依)は、万人の承認するものであり、したがって立論者も反対論者とともに承認しているものである。しかし命題それ自体は、立論者はこれを承認しているが、反対論者はこれを承認しないのである。⁽¹⁵⁾

(1) 「宗体」のことを「総宗」ともよぶ(『因明大疏』中巻、大正蔵、四四卷一〇九ページ上)。これは「宗依」を「別宗」とよぶのに対していう。

(2) 『有法と能別とは但だ是れ宗の依にして、而して是れ宗「体」には非ず。』(『因明大疏』上本、大正蔵、四四卷、九八ページ上)ただし、かれが「論謂極成有法極成能別」述曰。……」として説明しているのは、サンスクリットの原文に対しては無理な切り方であるが、主張命題の構成要素を明示したという点では、それなりの意義があると思われる。

(3) 『因明大疏』巻上(大正蔵、四四卷、九九ページ上)

(4) 『因明大疏』上本(大正蔵、四四卷、九八ページ中)。この文章は、『仏地経論』第六卷(大正蔵、二六卷、三一八ページ中)の文の取意である。

(5) 『因明大疏』上本(大正蔵、四四卷、九八ページ中—下)

(6) 『因明大疏』上本、大正蔵、四四卷、九八ページ下。

(7) 雲英晃耀「冠註因明入正理論疏」一卷四十枚左のよみに従う。大正蔵経には「前之所陳、能有後法、復名有法」とあり。

(8) 『因明大疏』上本(大正蔵、四四卷、九八ページ下)

(9) 「不以先陳別於後説、故先自性名為所別」。大正蔵経本には「説故」の二字脱落す。

(10) 「別」という字を、村上・境野『仏教論理学』七三ページ以下では、乙と非乙とに別つという意味に解しているが、そうではなくて、限定する、特徴づけ、述語するという意味である。『因明入正理論』(中村国訳三六六ページ)において「能別不極成」の原語は *anvaidha visagna* であり、「所別不極成」

○原語は *aprasiddhaviśeṣya* である。

- (11) 『因明大疏』上本(大正蔵、四四卷、九八ページ中)
- (12) 須藤『論理学綱要』九六項と対応する。
- (13) 『因明大疏』上本、大正蔵、四四卷、一〇〇ページ上。
- (14) *svayam sādhyatvenopasthā. 『自らに随つて所成立性と為すを棄(わが)くると』* (『因明入正理論』)
- (15) 『宗の依は必ず共許を須ふ。共許せるを名づけて至極し成就せると為す。……故に宗の所依は必ず共許するを須ふ。之を依とする宗の性は、方に極成せるに非ず。……』

此れに由つて宗依は必ず共許せるに依る。能依たる宗の性は方に極成に非ず。『因明大疏』上本、大正蔵、四四卷、九八ページ上)

pratiñāhāni [一] 主張を害なうこと。— die Aufgabe der Behauptung. (NS. V b2)

『主張を害なうこと』とは、「反対者が立てた」反対の実例の属性を、「立論者が立てた」自己の実例のうちに認めることである。』[NS. V b2. 五・二・二]

『立論者が

『主張』 ことばは無常である。

『理由』 何となれば、感官によって知覚されるものであるから。

『実例』 例えば、瓶がそうである』

という論式を立てた場合に、他の或る反対者が

「常住なものである普遍 (*śāntāna*) のうちにへ感官によって知覚され得ること」が存在することが、経験上知られている。「『普遍でも感官で知覚することができる』それでは「同じく感覚され得る」ことばがどうしてそのように常住でないことがあろうか。」

と言って反対論を述べたときに、立論者が次のように言ったとする。——「もしも感官で知覚され得る普遍が常住であるならば、瓶も常住であるう」

と。』そのように立言したならば、自己の主張を放棄したことになるのである。

ある。(Vatsyāyana)

『ii』 詰問されて、以前に立てた主張を捨てること。

atha pratiñāhāni. pratiñāhāni nāma sa prakṛparigṛhitāni pratiñānāni paryanyukto yat parityajati, yathā prakṛ pratiñānāni kṛtvā nitya pūnusa itī paryanyuktas tv ahantya itī. (Car. 40)

pratiñānāra 他の主張を述べること。

『他の主張を述べること』とは、主張として立てられたことがらが否定されたときに、種々異なった属性を想定して、その「主張された」ことがらを成立させようとして、別の陳述をなすことである。』[NS. V b3. 五・二・三]

『主張されたことがら』とは、

『主張』 ことばは無常である。

『理由』 何となれば、感官によって知覚されるものであるから。

『実例』 例えば、瓶がそうである』

という論式である。その論式が述べられたときに、「別の第二の者が」反対の実例によってその論式の否定をなす。そうして

「感覚によって知覚されるものである『普遍』は常住なるものである」と主張する。その場合に、理由 (*hetu*) は確立していない。その、主張として立てられたことがらが否定されたときに、種々異なった属性を想定して、すなわち実例と反対の実例とが(感官で知覚され得るものであるという)共通性と結びついているときには、(実例と反実例とが)属性を異にしているから。すなわち普遍は感官によって知覚され得るものであるが、しかし瓶は感官によって知覚され得るものであるけれども万物に遍在しているものではない、というふうに、異なった属性を想定して、証明されるべきことを証明しようとして、

「瓶が万有に遍在するものではないように、ことばもまた万有に遍在しているものではなく、瓶のごとく無常である。」

と言ったでしょう。その場合、「ことは無常である」というのが前に立てた主張である。「万物に遍在しているのではない」というのが第二の主張であり、「他の主張」となるのである。

それはどうして〈敗北と認めらるべき場合〉なのであるか? 「他の主張」とは、主張を論証するものではない。主張を証明するものは、理由 (hetu) と実例とである。それ故に論証し得ないものを採用することは無意義である。無益であるから、〈敗北と認めらるべき場合〉なのである。』

pratiñā-sannyāsa 主張の放棄。der Verzicht auf die Behauptung.

『自分の立てた』主張が否定されたときに、主張されたことがらを撤回するのは、主張の放棄である。』[NS. Vb5 五・二・五]

『立論者が』

「主張」ことは無常である。

「理由」 感官によって知覚され得るが故に。」

と述べたときに、他の「反論者」が次のように述べたとしよう。――

「普遍は、感官によって知覚され、しかも無常ではない。それと同様に、⁽¹⁾ことはまた感官によって知覚され、しかも無常ではない」

と。このように自分の主張が排斥されたときに、もしもその立論者が「⁽¹⁾とはが無常である」と、いったい誰が言ったのだ。」と言ったでしょう。

その場合に、このやうに主張したことがらを取り消す (nihava) ことは〈主張の放棄〉である。』(Vatsyāyana)

pratiñā-virodha 主張と矛盾する ⁽²⁾ ⁽³⁾ der Widerspruch der Behauptung.

〈主張と矛盾すること〉とは、主張と理由とが矛盾することである。[NS. V b4. 五・二・四]

『実体は属性とは異なった別のもの (vyatirikta) である。』⁽⁴⁾ というのが主張である。

「何となれば、色などとは異なった他のもの (arthantara) は知覚され得ないが故に」というのが理由である。

ここには主張と理由とのあいだに矛盾がある。どうしてであるか? もしも実体が色などと異なった別のものであるならば、「色などとは異なった別のものを知覚しないということ」は有り得ない。またもしも色などとは異なった他のものを知覚しないのであるならば、「実体が属性とは異なった別のものである」ということは、有り得ない。こういうわけで(1)「実体は属性とは異なった別のものである」ということと、(2)色など以外の別のものは知覚され得ない」ということとは、矛盾する。すなわち、無効となり、^{*}成立し得ないのである。』(Vatsyāyana)

〔歴史的连接〕

『正理門論』(五五七ページ)では、pratiñā-virodha を「宗違」または「宗因相違」と呼んでいる。ディグナーガ以前の人々は、主張と理由とが矛盾することを〈主張命題の誤謬〉としていたが、ディグナーガはその見解を批判して、これは主張命題の誤謬ではなくて、hetu, dr̥ṣṭānta も誤っているのだという。

実例「語は常住である。

一切のものは無常であるから。」

この実例は『方便心論』(『印哲研究』第二卷五〇六ページ)にも存する。

pratipaksa 反論。— the anti-thesis; die Gegenbehauptung. (NS. I a41;

1b1) — 反対論。eine Gegenthese. (NS. IV b48) (NS. V a17) — 反対の主張。

eine Gegenbehauptung.

pratipatti [—] 認識する ⁽⁵⁾ ⁽⁶⁾ — is rightly cognized; erkannt werden.

(NS. IV b29)

[—ii] 理解作用。實際は知覚 (perception) を意味する。 (p. 22, l. 13)

pratipatti [—i] 知覚主体。 (NBT. p. 22, l. 4)

[—ii] 認識主体。pratyakṣa の主体でも有り得る。 (NBT. p. 28, l. 10) 観

察者 (NBT. ad III, 9)

pratisandhanāya (Dat.) 束縛するため。— do not lead to re-birth;

bindend. pratīsamdhāna = pratīsamdhi = pūrvajñāna-nivṛttau punarjānma (NBh.) (NS. IV a60)

pratisēdha [一] 否定。否定^{ナセ}。[Nyāyabindu, II, 19] (NBT, p. 24, 4. 17) refuting; die Leugnung. (NS. I b14) — 否認^{ナセ}。[refutation; der Einwand. (NS. II a13) — 反駁論 — the argument [of the opponent] refuting...; der Einwand. (NS. II b5) — Einwand; be denied. (NS. II a52) — 反駁論。the objection; der Einwand. (NS. II a12) — Einwand. (NS. V a5; 15; 33; 39; 41) — 論難^ト。[否定^{ナセ}。] der Einwand. (NS. V a20)

[ii] 否定的判断。NB. II, 26

[iii] pratisēdha. 非難。dieser Einwand. 一の場合には實際上 jāti 同^ト。[ii] を指^シ。 (NS. V a17)

pratisēdha 否定^{ナセ}。 (NBT, p. 21, 4. 18)

pratītantra-siddhānta それぞれ特殊な学説のみの承認する定説。 proved doctrine on the basis of one's own branch of learning; der Lehrsatz eines bestimmten Systems.

『それぞれ特殊な学説のみの承認する定説とは、同一の学派では承認されているが、他の学派では承認されていないものである。』[NS. I a29, 1. 一・二九]

『例えば、「非有は生起することがない。」「有は消滅することがない。」「諸の精神的なもの(＝ブルンヤ)は何ものをも附加されることがない(unmodifiable—jha)°。」「区別は身体と機官と意と諸の対象と」「それぞれ「諸の原因と」のうちに存する」というのが、サーンキヤ派の学説である。』
『元素の形成は人間の行為を原因としている。』「諸の過失と活動とは行為(業)の原因である。」「諸の精神的なもの(ブルンヤ)は自己の属性に限定されている。」「無が生起する」「すでに生じたものが滅する」というのが、ヨーガ学派の学説である。』(Vatsyāyana)

これは慈恩大師によると、「先承稟の宗。」(一)この学派において(先人より承稟(真理だと認めようけつ)するところの命題。例えば、仏教徒が「諸の事物は空である」と説き、ヴァイシネーシカ学派が(その学派の内部で)「実我がある」と主張する場合の命題である。(国訳『入正理論』七二—七三)。「先承稟の宗」は、それを奉ずる学派の内部で、新たに主張命題として立てるのは、無意義なことである。例えば、二人のサーンキヤ学徒が、サーンキヤ学派の明白な(争う余地のない)教義について論争するようなものである。これも(その学派の人々にとっては)すでに成立していることを、改めて主張することであり、無意義である。

pratiśhāpanā 論者の主張と矛盾する主張を、論式を以て論証すること。atha pratiśhāpanā. pratiśhāpanā nāma tasyā eva pratijñayāh prativiparītarhasathāpanā, yathā anityah puruṣa itī viparītarthapratijñā, betuḥ, andriyakatvād itī, dṛṣṭāntah, yathā ghata itī, upanayah, yathā ghata andriyakah sa canityas tathā cāyam itī, nigamanam, tasmād anitya itī. (Car. 10)

pratīti [一] 表象。a distinct cognition (Stcherbatsky); Vorstellung (Strauss, S. 149; "Vorstellung" oder "Begriff" (Strauss, S. 200); Denken (S. 131) [Nyāyabindu, I, 5]

[ii] 概念(表象)の内容それ自体。(Nyāyabindu III, 53) 概念それ自体 (NB. ad III, 50). 表象内容 = pratīatva = vikalpavijñāna-viśayatva (NBT ad III, 53)

[iii] 対象の確認。(NBT, p. 15, 4. 15) — artha-pratīti 対象の確定的認知(明白な観念)。(Nyāyabindu I, 19)

pratīyasannutpāda Dependent Origination (Stcherbatsky; *Buddhist Logic*, I, p. 552)

prativādin 反対論者。因明では敵者(ジャヘシヤ)と云う。*「敵論者」(『正理門論』 → betu (p. 78)

pratyogin 「果実が容器の中にある」ところとき、果実が pratyogin べ、空器が anyogin である。依るもの(能依)が anyogin, 依るもの(所依)が pratyogin と見なされるのである。[MahelU, (2), p. 94f.]

pratyabhijñāna 再認識する行為。is re-cognized; wieder erkennen. (NS, III b2)

pratyakṣa 「一」直接明証な (Nyāyabindu I, 18)。直接に明証されること。(NBf, p. 28, l. 20)

〔ii〕直接知覚° perception (ChG; Stecherbatsky; Shah, *Essentials*, p. 253; Radhakrishnan); Wahrnehmung (Deussen; Strauss; Ruben); sinnliche Wahrnehmung (Frauwallner); la perception (Foucher, p. 107f.; I. de Manziarly) (NB, I, 4f.)

『直接知覚 (pratyakṣa) とは、感官と対象との接触 (III a 28 f) から生ずる認識であって、ことばで表現することのできない、誤ることのない、決定性のものである。』(NS, I a4; 1・1・四)

〔iii〕直接に知覚されるものがある行為。— direkt wahrnehmbar sind; apprehended by the visual sense. (NS, III a62)

pratyakṣa を「感覚」と訳す学者もある。しかし「感覚」は sensation, Empfindung であり、これに対して pratyakṣa はあく僅かながら記憶、思考などのはたらきが加わっているから、むしろ「知覚」に近いと思われる。さらにタルムキールティが承認しているように、超感覚的な神秘的体験をも pratyakṣa と呼ぶ場合には、それは単なる感覚ではない。

西洋の学者でも pratyakṣa を直接知覚と訳している人がいる。例えば、『ニヤーヤ・ノートラ』III a 62 に出て来る pratyakṣatvāt を W. Ruben は “weil……direkt wahrnehmbar sind” と訳している。(Die Nyāyāsūtras, S. 74)

ただし「直接知覚」というだけではなお厳密でない。pratyakṣa という場合には、次の三義を区別しなければならない。(1)認識根拠としての直接知

覚 (pratyakṣam pramānam, Erkenntnisquelle) (c) 直接知覚をなす作用 (pratyakṣavyāpāra, Wahrnehmungsfunktion) (c) 直接知覚をなした結果としての認識内容 (pratyakṣam jñānam, wahrgenommene Erkenntnis) の三つがあるのである。(Strauss, S. 111) 日本語としては明らかに「知覚」である。しかしタルムキールティはヨーガ行者の神秘的体験をも pratyakṣa の中に含めるのであるから、それを含めるために「直接」という語を付して「直接知覚」と訳すことにした。ただ「知覚」だけだと、感官を通じての知覚のみと解せられる恐れがあるからである。景色を見て楽しむという場合の知覚は、pratyakṣa である。(NBf, p. 7, l. 4)

〔ジャンカラスヴァーミンの定義〕
『そのうちで、直接知覚とは思惟を離れたものである。対象である色などについて、名称・種類などの思惟を離れている認識であって、それぞれの感官に対してはたらくものである。以上が直接知覚である。』(Nyāyapravēśaka, p. 374)

〔歴史的連絡〕
atha pratyakṣam, pratyakṣam nāna yad āmanā pancendriyais ca svayam upalabhyate, tatratmapratyakṣah sukha-dhḥkhecchadvēśādayah, śabdādayas tv indriyapratyakṣāh. (Car, 18)

『方便心論』では「現見」と訳し、他の pramāna である「比知」「喻知」「随經書」は「現見」にもとづいて起るのであるから『この四知のうち現見を上と為す』という。(宇井『印度哲学研究』第三卷、五一四—五一五—シ) 完全に経験論 (empiricism) の立場に立っている。

インドの哲学者たちが pratyakṣa と呼ぶとき、それは「感覚」ではなくて、「知覚」のことを指している。煙のあるところには火がある」という場合、煙と火との結合関係 (sambandha) は pratyakṣa にもとづいて知られる。トシャ、パラスワーミンはいう。「あれは火だ!」「あれは煙だ!」と認定するのは、単なる「感覚」ではなくて、明らかに思考分別の加わった

「知覚」(perception, Wahrnehmung) である。(Sabarasvamin's *Bhāṣya*, *Yitīkārāgrantha*, Calcutta 1883, p. 11, ll. 21 ff.)

直接知覚 (pratyakṣa) は対象を直接に知覚することであって、感官によって対象を知覚する直接認識をいうのであるが、(唯物論者以外の)多くの学派では、神秘的な直観をも含めていう。

ウッディヨータカラはニヤーヤ学派の直接知覚の定義を述べたあとで、次のようにいう。

『しかるに他の人々は説く、——直接知覚とはまさにその対象に基づいて起る認識である。』

[*apare punar varṇayanti—tato 'rthād vijānam pratyakṣam iti. (NV, p. 40, l. 16)*]

ヴァーチヤスバティ・ミンシュラは、右の学説はヴァスバンドゥ(世親)のものであると註解している。

『このようにこの(ニヤーヤ学派の)直接知覚の定義を確立したあとで、いまヴァスバンドゥの述べた直接知覚の定義を、両刀論法を以って検討するために、引用するのである。』

[*tad evaṃ pratyakṣalaksāṇaṃ samarthyā Vāsbandhavaṃ tāvat pratyakṣalaksāṇaṃ vikalpāyitum upanyasyati. (NV, p. 150, ll. 7-8.)*]

ウッディヨータカラはヴァスバンドゥの定義を次のように説明している。『或る認識が或る対象についての認識であるとして表示され、すなわち、もしもその認識がその対象に基づいてのみ起るのであって、他のものに基づいては起らないのであるならば、それは直接知覚である。』

[*tato 'rthād iti yasyarthasya yad vijānam vyapadyāte, yadi tata eva tad bhavati nāthantarād bhavati tat pratyakṣam. (NV, p. 40, ll. 17-18.)*]

また、ウッディヨータカラの文章によると、直接知覚によって世俗の智が排せられる (*sanvrti-jñānam anenapakṣiptam iti*) とヴァスバンドゥが説

いたことになっている。そうして、ヴァスバンドゥは、

『(瓶の)色などに基づいて生起した(色などの)認識が瓶の(認識として)表示されるのであって、その瓶に基づいて起るのではないであらう』
という見解は排斥される。』

[*rūpādibhya utpannam jñānam ghatasya vyapadyāte na tato bhaviṣyaty apakṣiptam. (NV, p. 41, ll. 2-3.)*]

右の所論を、ウッディヨータカラは排斥している。

『その議論は正しくない。実に瓶の色などに基づいて生起した認識が瓶の認識であるとして表示されるのではない。色などに基づいて生起した認識は色などの認識であり、瓶などに基づいて生起した認識は瓶の認識なのである。それ故に、誤謬の付随することはない。』(NV, p. 41, ll. 3-5)
次に、ウッディヨータカラはヴァスバンドゥの見解を引用している。

『認識される対象の表象と認識主体の表象とは同時ではないから、認識内容(知識)は直接明白なものではないであらう。』

[*grāhya-grāhaka-jñānāyor ayugapadbhāvaj jñānam apratyakṣam syat. (NV, p. 41, ll. 13-15.)*]

これをヴァーチヤスバティ・ミンシュラは説明していわく、
『それに基づいて認識が起るところの、認識される対象は原因であり、認識する主体である認識作用は結果である。その両者は同時のものではあり得ないから、現在の相をもっている認識作用は実は過去のものとしての(認識作用を認識するのであって、したがって)虚偽のものである。それ故に、直接知覚ではあり得ないであらう。さて、同時の二つのものには因果関係はあり得ないから、(ヴァスバンドゥの言うように)「その対象に基づいて」たゞうことはあり得ない、という趣意である。』

(反対者が)疑問を挟んでいわく、「生起と消滅とは(仏教説によると)同時のほすである。すなわち、(仏教説によると)諸々の事物は刹那性のものであるから、原因の消滅することと結果の生起することとは、同時であ

る。」
 (ヴァスバンドゥいわく) そうだとしても、時を異にする(過去の)ものであっても、(認識の)原因が認識の対象となっているのである。何となれば、過去の原因が自己と似た観念を生ずる(のちの)認識に対して認識の対象となっているのであり、他のものはそうではないからである。次に説かれてはいるがごとくである。――

「時を異にしている(過去の)ものがどうして認識の対象となるのか?」
 と、もしも汝が問うならば、(その答は次のごとくである。――) 認識の対象であるということは、認識の原因であるということである、と知っている。認識の原因であるというその性質を伴っているものが、知識の形相を植えつける能力のあるものである」と。(NVT, p. 152, l. 19-p. 153, l. 3.)
 右の最後の部分はマダーヴァの『全哲学綱要』にもほぼそのとおり引用されて、同じ詩句がやはり引用されている(SDS, II, II, 241f.)。そうして、右の議論はヨーガ行派(Yogacāra)の論難に対する経部(Sautāntika)の返答として述べられている。

ところで、右の議論を見ると、ヴァスバンドゥは徹頭徹尾在論的立場に立っている。これはかれの『唯識二十論』や『唯識三十頌』に見られる唯識説の立場とは一致しない。ヴァスバンドゥは、若いときには、説一切有部を研究して『俱舍論』を著わし、のちに兄アサンガの感化によって大乘に帰するに至った、と伝えられている。しかるに、ウッディョータカラの伝えるヴァスバンドゥの説なるものは、かれが大乗に帰する以前の立場ではないか、と思われる。マダーヴァはヴァスバンドゥの右の議論は経部の立場から述べられたものである、と解しているが、ここに興味深いことには、『俱舍論』を註釈したヤシヨミトラが、ヴァスバンドゥは経部の立場から『俱舍論』を著わした、と記している。⁽²⁾ 仏教徒の間の批評とバラモン学者の側からの批評とが一致しているのは甚だ興味深い。

さて、ウッディョータカラは右のヴァスバンドゥの直接知覚の定義を紹介論

評したあとで、前掲のディグナーガの定義を紹介論評しているが、両者の間には明らかに実在論的立場から観念論的立場(唯識論)への推移が認められる。この推移を可能ならしめたものは、当然空観であった、と考えられる。

(1) 経部は実在論的立場をとる、とインド一般に考えられていた。(金倉博士の論文『山口博士記念論集』、五五ページ以下。)

(2) AKV, p. 11, II, 24-25.

[ヴァイシーニカ学派の直接知覚論]

『99』 感覚内容は、それぞれ感覚器官を縁として生起するので直接知覚と称せられる。感覚器官は、鼻・舌・眼・皮膚・耳・意の六の器官である。(サーンキヤ学派が感覚器官を十一となすのと異なることを示す。)

(5) 実にその直接知覚は実体などの四つの句義に関して生起する。(特殊と普通とに関しては生起しない。) 先ず実体に関する直接知覚を説明しよう。それは実体の二種の別に応じて起る。

「I」 先ず大なる実体に関する直接知覚は、その物体が多数の部分に依存せること、光に照されて現われた色が輝くこと、⁽⁷⁾ アートマンと意と感覚機官と対象(arttha)との四つが接触することにもとづいて、またダルマ、アダルマ、方角、時間などの諸原因の集合が存する時に、その実体の自体を唯だ無分別に感覚していることである。⁽⁸⁾

「II」 (1) 普通と(2) 特殊と(3) 実体と(4) 性質と(5) 運動との限定を受けているアートマンと意との接触にもとづいて「それは(1) 有る実体であり、(2) 地であり、(3) 角を有するものであり、(4) 白い牛であり、(5) 歩む」という直接知覚が生起する。

色と味と香と可触性とに関する直接知覚は、それらの性質が多数の部分に内属を受けている実体に内属していることと、それらの性質自身の中に存する種々なる特性とそれらの性質自身の拠所と(諸感覚器官と)の接触というこれらの諸原因によって、それぞれ定まった感覚機官にもとづいて生起する。音声に関する直接知覚は(アートマンと意と感覚器官との)三

者の接触によって耳に内属せる性質としての音声⁽¹¹⁾を耳によって知覚することである。

数と量と別異性と結合と分離とへかなた性⁽¹²⁾とへこなた性⁽¹³⁾と粘着性 (sneha) と流動性 (dravyata) と運動の情性 (vega) と、および運動との直接的知覚は、それらが直接に知覚し得る実体に内属せるが故に、眼と触覚とによって知覚することである。認識 (buddhi) と快感 (sukha) と不快感 (duhkha) と欲求 (iccha) と嫌悪 (dveṣa) と意志的努力 (prayatna) との直接的知覚はアートマンと意との両者の結合によって知覚することである。有性 (有るといふこと) (bhava = satva) 、実体性 (dravyata) 、性質性 (gunatva) 、運動性 (karmatva) などの普遍は、知覚される対象である拠所に内属している時には、その拠所を知覚する諸感覚機関によって知覚される。以上これがわれわれなどの直接知覚である。⁽¹²⁾

しかるに、われわれよりもすぐれているヨーガ行者が精神統一をおこなっている時には、ヨーガから生じた特別の微妙な性質に助けられた意によって、自己のアートマン (他人のアートマン)⁽¹³⁾ 虚空、方処、時間、原子、風、意およびそれらに内属せる性質と普遍と特殊と、および内属に關して如実にその本性を直観するはたらき⁽¹⁴⁾が起る。他方それらのヨーガ行者が精神統一を為していない時には、(アートマンと意と感覚機関と対象 artha との) 四つの接触にもとづいて、ヨーガより生じた特別の微妙な性質が助けを為す力によって、微細なるもの (意・原子など)、覆蔽されているもの (龍宮 nāgabhavana など) 遠隔に在るもの (梵天の世界 brahmanbhavana など) に關する直接的知覚が生起する。

さて幾多の普遍と特殊とに關しては、認識方法はそれらの本性を唯だ無分別に感覺するのみの直接知覚である。認識の対象は実体など (四つの) 句義である。認識主体はアートマンである。認識内容は実体などを対象とする観念である。

諸々の普遍と特殊とに關する観念が生起する際には、(感覺と対象との)⁽¹⁶⁾

未分の単なる感覺のみの直証が正しい認識方法である。普遍と特殊とを知るためには、これとは異なる他の認識方法は存在しない。何となれば普遍と特殊とを知ることは、認識の結果たるものではないから。あるいはまた (アートマンと意と感覚機関と対象 artha との) 四つの接触によって一切の句義に關して如実に言葉に言表わし得ない表象が生起するならば、それが直接知覚であり、正しい認識方法である。認識の対象は実体などの句義である。認識主体はアートマンである。認識内容は (事物について) 長所⁽¹⁸⁾を認めることと、欠点を認めることと、そのどちらでもないことを認めることとである。』(PDM.S. pp. 186-187. 邦訳二四九—二五一ページ)⁽²⁰⁾

- (1) aksa = indriya (NK p. 188, l. 16)
- (2) prati = prāpya (NK)
- (3) pratyakṣa 直接の語を Kṛt. によし kugati-samāsa と譯してゐる。
- (4) NK; Kṛt.
- (5) hi-sabdo 'vadharaṇe (NK p. 188, l. 20)
- (6) dravya, guṇa karmān, samāntya (NK) きごと。
- (7) = bhūyo 'vayavāśritatva (NK)
- (8) 'ālocanamātram' grahanamātram vikalparahitam pratyakṣamātram iti yāvat. (NK p. 189, ll. 16-17. cf. p. 198, l. 12)
- (9) 地より成るものを、よご意未じあて。[pṛthivya の限定を受けてゐる。] (NK)
- (10) cf. NK. p. 194, l. 4f
- (11) anekṣy avayavesu samavetaṁ dravyam 'anekadravyam' (NK. p. 189, l. 4)
- (12) <われわれ>などにはヨーガ行者ならちる人々 (ayogin) をごと。(NK)
- (13) v. l. によろ。
- (14) vīyukta = asamādhy-avasthita (NK)
- (15) 註(9)参照。
- (16) G. Jha によろ。
- (17) avibhaktam ālocanamātram, じれを (NK p. 198, ll. 21-22) は次のよへに註解せよ。ālocyate 'nēny ālocanam indri-yārthasamīkṛṣas, tannātram 'avibhaktam' kevalam jñānāpekṣam iti yāvat.

- (18) *guna*……*daršana* = *upadeyatva-jñāna*. (NK)
 (19) *doṣa*……*daršana* = *heyavajñāna*. (NK)
 (20) *mādyasthya-daršana* = *na heyam nopādeyam iti jñānam* (NK)
 (21) この一節には「取るか、捨てるか」という実践的な問題を決定する認識が説かれてゐる。*saṃprati hanadbuddhinaṃ phalave viśeṣya-jñānam ity āha*…… (NK, p. 199, l. 7)

【ディグナーガの立場】

インドの多くの学派では、直接知覚とは、外界に実在する対象を模写することであると考へ、したがって想定された幾多の認識方法のうちでも最も確実なものと考えられていたが、そのような思想を批判して、ディグナーガは種々の認識根拠はすべて同価値であると考えていた。

ディグナーガは一般の見解を排斥して、

「直接知覚とは思惟を離れたもの(思考を含まないもの)である」と定義した。直接知覚は、特殊者がまさに特殊者と呼ばれ得る所以のもの、

それ自意 (*svakṣaṇa*) を対象としているからこそ、思考を離れているのである。

では、「直接知覚とは何か?」という問題に答えるためには、「思考(分別 *kalpana*)とは何か、このことを確知定義しなければならぬ」。

ウッディヨータカラは

『しかるに、他の人々は「直接知覚とは思惟を離れたものべある」と考え
 ぬ』

[*apare tu manyante pratyakṣam kalpanāpōdham iti*. (NV, ad I, 1,

4, p. 41, l. 13.)]

ところが、ヴァーチャस्पタイ・シシュラによると、それはディグナーガの下
 した定義をここに引用してゐるのである。⁽¹⁾ [*saṃprati Dignāgasya lakṣaṇam
 upanyasyati, अपरा इति*. (NV, ad I, 1, 4, p. 153, l. 20.)] 『因明正理門論』
 には「現量除き分別」⁽²⁾と訳されてゐる。

さて、知覚は対象に基づいて起る。

『かくのごとくこの方針によって正理門論が説明されねばならない。

かくのごとく(感官と)結びつくが故に、智は(直接知覚である。)それに関
 して(分別による)理解が起される。』(Tattva-saṃgraha, v. 1237, p. 372.)

右の文を説明してカマラシーラは、

『この点に関して、正理門論は次のように述べている。——「直接知覚と
 は、色などの対象に関して、(種類などの)〈區別〉と〈表示する者〉とを
 無區別に仮立することにより、思考(分別)作用をもたず、それぞれの感
 官ごとに別々にはたらくものである」と。〈區別〉とは種類などで、〈表示
 する者〉とは名称である。この二つのものの一般的仮立は種類などを有
 するものと名称を有するものに関して(一般的に仮立するのである。)(一
 般的な仮立)という語は暗に他の意味をも含めているのである。すなわち
 何ものに関してでも、「それには牛性(牛であるという)ことと(一一般性)
 がある」とか、「これにはこの名がある」とか區別して、語が適用される
 場合には、そこにすでに分別が立てられているのである。』

[*tatṛāyaṃ Nyāyamukhagranthaḥ, —“yat jñānam artharūpādau
 viśeṣaṇābhīdhāyākābhedopacāreṇāvikalpakam tad akṣam akṣam
 prati varṭata iti pratyakṣam.” viśeṣaṇam jñatyadi, abhīdhāyākam
 nāma, tayor abhedopacāro jñatyādimadbhīḥ saṃjñā ca / abhedopa-
 cāragrahaṇam upalakṣaṇam, yatrāpi bhedenā grahaṇam asya
 gotvam asyedam nameti, tatrāpi kalpaneśyata eva / (TSP, pp. 372
 —373.)]*

右に対応する説明は『正理門論』に次のようにいう。

『本頌言現量除き分別、余所説因生。

此中、現量除き分別者、謂若有智於色等境、遠離一切種類、名言假立無
 異語門分別、由不共縁現現別轉、故名現量。』

この文章から見ると、色などの対象に関して、色とか、牛とかいふ(*nāman*)
 名を付すること、あるいは「牛であること」というような種類(*jāti*)を立て

ることが、思考 (vikalpa 分別) なのである。

ディグナーガが「現量は分別を除く」というのは、それが概念規定を受け
る以前のものであり、思考以前のものである、と云うのである。また「唯だ
内証のみにして言を離る」(『印哲研究』第五卷六三五ページ)というから、
それは直接体験であり、また「ことは離れている」というが、分別思考は
ことを必要とするから、けっきょく同じ事態を表示していることになる。
それはまた、真の实在は論理的思考を超えた境地にあることを示している。
超合理性にもとづいて合理性が成立するということにもなる。

ディグナーガは四種類の現量を想定していた。

第一、五識身の現量。眼耳鼻舌身という五種の感官による直接知覚である。
第二、五俱意識の現量。五種の感覚器官とともに生起して五感による直接
知覚を統一する意識 (manovijñāna)、『西洋哲学』でいう統覚 (Apperzeption,
apperception) に相当する。統一意識といってもよいであろう。

第三、自証分の現量。食りなどの心作用を自己反省によって知覚するもの
である。「ああ、自分は食り(あるいは怒りなど)の感情を起しているな」
と反省して気づくことである。

以上の三つは普通の人の、日常生活における直接知覚である。これに対し
て、

第四のものは、修定者の現量で、禅定においてのみ体験される。それは超
合理的なものである。(『印度哲学研究』第五卷六四一ページ参照)

右の見解はほぼ Nyāyaśāstra (I, 1-11. 『法華文化研究』7号二一—二六ペ
ージ) に継承されている。

ところで、直接知覚に関する説明がダルマキールティの場合には少しく異
なっている。ディグナーガの所説とダルマキールティのそれとに相違の存す
ることをヴァーチヤスバティ・ミシュラが問題としている。

『実にダルマキールティが正しい知識を問題として直接知覚等の定義を述
べたように、ディグナーガが行なったのではない。ダルマキールティによ

るならば、その論題の故に、「思惟を離れている」ということは、知識の
みに限られることになるであろうが、——という意味である。』

[na hi yathā samyag-jñānam adhikṛīya pratyakṣādīkṣaṇam kṛtam
Kīrtina tathā Dignāgena, yena dhikṛīya jñāne vyavasthīta kalp-
anāpōdham iti bhāvah. (NYT, p. 154, ll. 19-21.)]

すなわち、ディグナーガおよびシャンカラスヴァーミンは「誤った直接知
覚」(似現量)を認める。⁽⁵⁾

ところが、ダルマキールティは、直接知覚は誤りのないものであると解す
⁽⁶⁾ (pratyakṣam kalpanāpōdham abhāntam. (Nyāyaśāstra I, 4.)。ディ
グナーガのこの議論に対しては、「しからば、すべての対象は直接知覚され
るものとなる」という非難が起る。(NY, p. 42, l. 13f.)⁽⁷⁾

(1) 宇井伯寿『印度哲学研究』第五卷、六三三—三三三頁。

(2) この定義はシャンカラスヴァーミンにもそのまま継承されている(校訂本、
三七四—三七五頁)。支契は『現量謂無分別』と訳している(同上、三八九—
三九〇頁)。ディグナーガおよびダルマキールティにおける直接知覚に関しては、渡辺照宏
教授の論文『仏誕二千年学会紀要』二七—二八頁以下。

(3) 『印度哲学研究』第五卷、五一四—六三八—三三三頁。

(4) 同上、第五卷、五一五—三三三—三三三—三三三—三三三頁参照。

(5) 『正理門論』(『印度哲学研究』第五卷、六三三—三三三—三三三—三三三頁以
下)、『入正理論』(宇井博士校訂本、三七五—三九〇—三三三頁)。

(6) その区別にについては、Randle: *Fragments*, p. 8, n. 1.

(7) ディグナーガにおける直接知覚の意味については、なお服部教授の論文『印
度学仏教学研究』第二卷第一号、一三三—三三三頁以下)参照。

【ヨーガ派の解釈】

ウィヤヤサは次のように述べている。——

『直接知覚という認識は、感覚器官という通路を通して心が外界の事物
の影響を受けるために、その事物に関して起る心のはたらきである。対象
は一般に普遍と特殊とを本質としているものであるが、(知覚の場合に普
遍は対象に従属しているものであるから、直接知覚は) 特殊を確認するこ

とを主要な目的としてゐる。』(Vyasa ad YS. I, 7)
 右の文章を解釈してシャンカラは次のようにいう。

(p. 19, l. 5)

『感覚器官とつう通路を通じて』。ここで器官というのは、聴覚などの五つのものであり、行動器官のことをいうのではない。何となれば後者は心作用の原因とはならないから。すなわち、行動器官は行動のためのものである。それ故に器官(indriya)という語は、(感覚器官についても、行動器官についても)共通の意味をもっているけれども、いまは心作用を説明しようとしているのであるから、聴覚器官などが問題となっているのである。何となれば、聴覚などははたらき(作用 vrtti)を意味しているのだから。心が音声などの形相のはたらきをとって変化するときには、感覚器官が通路、門戸、となるのである。』

シャンカラは非常に詳しい議論を展開しているが、ともかくここには実在論的主張が認められる。シャンカラはヴィヤーサの説を敷衍しながらいうのであるが、感官というものは、外界の音声などのかたちのはたらきを受けて変化する心の通路(pranādikā)すなわち門戸(dvāra)なのである。(YS IV, p. 19, ll. 8-10; ad YS. I, 6) それを通じて直接知覚(pratyakṣa, YS IV, p. 19, l. 12)が成立するのであるという。かれは直接知覚の重要性を強調する。

(p. 20, l. 6)

『やらにまた場所と時間とそのほかの点で限定されている直接知覚というものを承認しないならば、全世界の日常生活の活動は破壊されてしまふであろう。実に、(もしも直接知覚なるものが)存在するのでなければ、『われはこの物をその場所で、その時に、見た。これこれの理由の故に、それはこれこれの特性をもっている』という記憶は起り得ないであろう。そうして直接知覚が経験されて実例によって確かめられるのでなければ、特性を有する主体についてと同様に、特性(定義)に関して記憶を想起起す

こともできない。そうして日常生活の領域を超えた、分別構想を離れたことだけによって日常の生活活動をしている人は、実際には見られない(實際には存在しない)。それ故に、世間で一般に承認されている直接知覚に從うのが適當である。』

〔後代のニヤーヤ、ヴァイシシェーシカ学派における解釈〕

『そのうちで直接知覚作用とは、直接知覚による認識の手段である。直接知覚結果とは、感官(眼など)と対象(瓶など)との接触から生ずる知覚である。それは二種類である。すなわち無分別(nirvikalpaka, unbestimmt)のものと同有分別(savikalpaka, bestimmt)のものとのである。そのうちで無分別なる直接知覚とは様相(prakāra, Bestimmung)を持たないもの(nisprakaraka)である。例えば「これは何かしら或るものである」と。

有分別の直接知覚とは、様相をもっている認識⁽²⁾である。例えば「これはディッタ(Dittha)である」「これはバラモンである」「これは黒い」と。』(Tarkas, 42)

(1) 「様相をもたない」(nisprakaraka)とは、限定するもの(visesana)と限定されるもの(事物 visesya)との関係(sambandha Beziehung)を了解しな(ānavagāhin nicht eindringen)観念である。(Vyāyobodhinī, p. 30, l. 5)

(2) 「様相を有する認識とは、名称、階級(カースト)などの限定と限定されるものとの関係を把握する認識である。』(Tarkad, 42, p. 30, ll. 9-10)

『問』 様相をもたぬ「直接知覚」について、それを証明する根拠があるのか？

〔答〕 そういつてはならない。何となれば次の推論が証明する根拠となるから。——〈牛〉という制限を付せられた認識は、制限の認識から生ずるものである。何となればそれは制限された認識であるから。例えばへ杖を持つ人〉という場合の如し。

もしも制限の認識さえも有分別のものであるならば、無限遡及(anavasthā)の誤謬が付随して起るから、(どうしても、制限の認識は無分別の知覚であるといわねばならない)それ故に、無分別なる直接知覚の存する

ことが成立した。(Tarkad. ad 42. p. 30)

『直接知覚 (pratyakṣa) という認識の起る原因は感官と対象との接触であり、それは六種類である。即ち——(1)結合、(2)結合せるものに内属すること、(3)結合せるものに内属せるものに内属すること、(4)内属、(5)内属せるものに内属すること、(6)限定するものと限定されるものとの関係(属性と属性の主体との関係)』(Tarkas. 43. cf. Athalye, p. 225 ff.)

『(1)〈結合〉とは、眼によって瓶という直接知覚が生ずる場合における(眼と瓶との)接触である。

(2)〈結合せるもの(例えば対象としての瓶)に(例えば色が)内属すること〉は、瓶の色という直接知覚が生ずる場合における接触である。何となれば色は眼と結合したものである瓶に内属しているのであるから。』(Tarkas. 43)

(1) 『実体を直接知覚することに関しては、あらゆる場合に結合が接触である。アトマンが意と結合し、意が感官と結合し、感官が対象と結合し、そのことから直接知覚の観念が生起する。』(T. D. 43. p. 32. II. 4-6)

(3) 〈結合せるもの(例えば瓶)に内属せるもの(例えば色)に内属すること〉とは、〈色であること〉という普遍を直接知覚する場合における接触である。何となれば、眼(という感官)に結合せる瓶のうちに色が内属しているのであるが、その色のうちに色であることという普遍が内属しているのであるから。』(Tarkas. 43)

『(4)内属である直接知覚とは、聴覚器官によって音声を知覚する場合における接触である。何となれば、聴覚器官とは耳の穴に存する虚空(ether)のことなのであるから。そうして音声は虚空の属性なのであるから。けだし「一般的に言えば」属性と属性の主体(=dravya)との間に内属の関係が存するのであるから。』(Tarkas. 43)

『問』 遠くの場合に存する音声がどうして耳と関係を持つことができるのか？

〔答〕 海の波浪の道理により、あるいは、カダンバ樹(kadamba)の蕾(mukula)の道理によって、一つの音声から他の音声は順次に生ずるといふ順序により、耳の場所に生じた音声が耳と結合するが故に、直接知覚を生ずることが可能である。』(T. D. ad Tarkas. 43. p. 32. I. 81.)

『(5)〈内属せるものに内属すること〉という直接知覚とは(音声であること)という普遍を認識(直観)する場合における接触である。何となれば、聴覚器官に内属せるものである音声のうちに、〈音声であること〉という普遍が内属しているのであるから。』

『(6)〈限定するものと限定されるものとの関係〉である直接知覚とは、無を直接知覚する場合における接触である。何となれば「この地面は瓶を有しない(=瓶の無を持っている)」という場合に、眼と結合せるものである地面に対しては瓶の非存在が限定するものとなっているから。』

『地面に瓶が存在しない』という場合には瓶の無が限定を受けるべきもの(viśeṣa)であると見なさるべきである。「本文には viśeṣa とされている。」これによって無知覚ということが別の独立の知識根拠であるという「ミーマンサー学派の」主張が排斥されおわったことになる。

「もしもここに瓶が存在したならば、しからば地面と同様に見られたことであろう。しかるに瓶を見ないのであるから、瓶は存在しない」と考察された(否定の)対応物の存在と矛盾する無知覚に助けられた感官によって(瓶の)無の認識が成立するのであるから、無知覚ということが独立の他の認識根拠であることは有り得ないからである。そうしてよりどころ(地面)を認識するために必要とされる感官のみが手段であり得るのであるから、無知覚ということが手段であるということは道理に合しないから。』

『限定するものと限定されるものとの関係とは限定するものと阿定されるものとの本質であり、それ以外の特殊な関係ではない。』(T. D. 43. p. 32. II. 12 f.)

『結論』 直接知覚とは、かくの如く六種の接触から生ずる認識である。

その特殊原因(手段)は感覚器官である、それ故に直接知覚の認識手段は感覚器官であるということが確定した。』(Tarkas. 43.)

『問』 しかば直接知覚とは何であるか。

『答』 直接知覚とは直覚的な正しい知の起る手段である。そうして感官より生ずる正しい知のみが直覚的な正しい知と称せられる。そうしてそれは二種類である。何となれば、有分別なる直接知覚と無分別なる直接知覚との区別があるからである。正しい知に対する手段は三種である。即ち或る時には感官であり、ある時には感官と対象との接触であり、ある時には智(jñāna)である。

『問』 しかば、いつ感官(indriya)が「正しい知(praṇā)の」手段であるのか。

『答』 無分別を本質とする正知がその結果たるときである。例えば、アトマンは意(manas)と結合し、意は感官(indriya)と結合し、感官は対象と結合する。『最後の結合は必要不可欠である。』何となれば、諸々の感官は事物に達した後で、それを開顕する作用をなすのであるということが定まっているからである。それから対象と接触した感官によって、名・種類などの結合を欠いた、無分別にして、事物のみを解する、「これが何物かである」という観念が生ずる。感官はその観念のための手段である。あたかも斧が切断をなすための手段であるようなものである。感官と対象との結合は間接的作用である。あたかも切断のための道具である斧にとって、木材との接触が「間接的作用であるようなものである。』無分別なる観念はその結果である。あたかも斧にとつての切断のようなものである。

(1) 眼に光があり、対象に達して感覚をするとニヤイヤ学派ではいう。この学派の特有の説である。他の感官は直接に根と境とが接触するが眼はそうではない。

『問』 しかば一体いつ感官と対象との接触が「正しい認識のための」手段となるのか。

『答』 無分別なる観念の起った直後に、有分別にして、名・種類などの特

殊性を本質とし、「これはディッタ(Ditta)である。」「これはバラモンである。」「これは黒い。」「これは黒色のバラモンでディッタ(Ditta)という名のものである。』という(限定するもの)と(限定されるもの)とを有分別の智の起る時、そのとき感官と対象との接触が「正しい認識の起るための」手段なのである。「この場合」無分別なる観念は間接的な作用である。有分別なる観念がその結果である。

『問』 では、一体いつ、認識(jñāna)は「正しい認識の」手段(karana)なのであるか。

『答』 上述の有分別の認識にひきつづいて、「棄てるべし」「取るべし」或いは「不取捨なるべし」という考えの生ずるとき、そのとき無分別な認識が「正しい認識のための」手段である。有分別なる認識は間接的な作用である。「捨つべし」などの観念がその結果である。それから生じて、それから生じたものを生ずるものが間接的な作用である。例えば、斧によって生ぜられるところの、斧と材木との接触は、斧によって生ぜられる切断を生ぜしめるようなものである。この点について或る人いわく、「有分別の認識などについても、「無分別のとき云ったのと同じく」感官が手段(karana)である。しかるに中間に存する接触などはすべて間接的な作用である」と。』(Tarkabh. p. 5, l. 1f.)

『pratyakṣaは「五官すべてについて言われる。必ずしも眼に限らない。熱のなくなるものが触覚で知り得るのも pratyakṣa である。』(Tarkabh. p. 13, l. 5)→savikalpakam pratyakṣam

pratyakṣābhāsa 誤った直接知覚。

『誤った直接知覚とは、他のことがらであると思考する認識(kalpana-jñāna)である。』

ひとが「これは瓶である」とか、「これは布である」とか思考するとき起る認識は、すべて、対象の自体(svalakṣana)を対象としているのではないから、似て非なる直接知覚である。』(Nyāyapraveśha, p. 375, l. 1)

pratyakṣa-viruddha 直接知覚と矛盾している主張命題。現量相違。誤った主張命題の一つ。経験的事実に反する判断。

『直接知覚と矛盾している主張命題』というのは、例えば、「*「こゝは耳で聞かれないものである」*と主張する場合である。』(Nyāyapravāśaka, p. 365)

それは、実際に直接に知覚する事実に反する命題である。こゝは耳で聞かれるものであるのに、「こゝは耳で聞かれないものである」と主張するのは、われわれの日常の直接知覚に反する。「*「こゝは」*の原語は *śabda* であり、*śabda* はまた「声」さらに「音声」という意味がある。その意味に解すると、前掲の主張は

「音声は耳では聞かれない。」「音声は聴覚の対象ではない。」
ということになり、誤謬であることが、い、そうはいきりする。

他の誤った事例を挙げると、
「火は熱くない」
というのがそれである。

〔歴史的連絡〕

誤った主張の一つとして「直接知覚と矛盾する推論」が挙げられている。『しかるに、ディグナーガは直接知覚と矛盾した推理の実例を挙げたが、ウッディョータカラはそれを提示していわく、「しかるに他の人々は『こゝは聴かれないものである』と、直接知覚と矛盾したことを説いている。』と、すなわち、

〔主張〕 こゝは聴かれないものである。

〔理由〕 何となれば(こゝは)つくられたものであるから。

〔実例〕 例えば、瓶などのごとし。

と語って、こゝの本体そのものを否認するのである。けだし、聴覚機官以外には、こゝを把握する他の原因は存在しない。ところで、聴覚機官の活動領域であるこゝは把握されないというのであるから、それ故に、

このような論者によつては、こゝは存在しないものである、と、こゝが、趣意上みちびき出される。それ故に、このような推論は直接知覚と矛盾する、と、こゝ趣意である。』

[yat punar Dignāgena pratyakṣaviruddham anumānam udāhṛtam tad upanyasyati / apare punar iti / asrāvaṇaḥ śabdāḥ kṛtakatvād ghaṭādvad iti bruvāṇaḥ śabdasavarūpam evāpalapati / na hi śrāvānandriyād anyad asi śabdagrahaṇākāraṇam / na cāgriyamāṇaḥ śabdas tadvyavahāragocaraḥ tasmād evamvādīno 'bhīpṛāvyāptam asatvam śabdasya, tathā ca pratyakṣavirodha iti bhāvaḥ. (NTV, p. 45, II, 11-16.)]

[apare punar asrāvaṇaḥ śabda iti pratyakṣaviruddham varṇayanti. (NTV, p. 14, II, 1-2.)]

右の議論は『正理門論』の中の次の文と部分的に一致する。

『又於有法即彼所立為比極成現量比量相違義、如⁽¹⁾有成⁽²⁾立⁽³⁾「声非⁽⁴⁾所聞⁽⁵⁾」、「瓶是常⁽⁶⁾」等⁽⁷⁾。』

『ニヤーヤ・ストトラ』では論破の場合(負処)の一つに「主張の矛盾」を挙げ、それは「主張と理由との矛盾」であるという (pratiñāhetvor virodhaḥ pratiñāvirodhaḥ)。ウッディョータカラは、それは二種であり、主張が理由と矛盾する場合と理由が主張に矛盾する場合と二種あるという (yatra pratiñā hetuṇā virudhyate hetuṣ ca pratiñāvirodho nāma nigrahasṭhānam, I, c.)。

ウッディョータカラは、右は矛盾している理由(相違)因 viruddho hetva-bhaśaḥ NTV, p. 172, I, 23) の一つとみなしている。実例としては『*「こゝは常住である。何となれば、一切は無常なるものであるから。」*』という。

ところで、ディグナーガ以前においては、右の論式は主張命題の誤謬である、と解する見解があったが、かれは、そうではなくて、理由と実例との両者が不正である、と解している。⁽³⁾

- (1) 字井『印度哲学研究』第五卷、五五二ページ。
 (2) 『ニヤヤ・ストラ』五・二・四。
 (3) 詳しくは『因明正理門論』(『印度哲学研究』第五卷、五五七ページ)参照。

pratyamaṇya 反復提起。結論。(PDS. 邦訳、二六九、二六九ページ)

『H』(p. 250) 論証やるべきものの属性 (sadyadharna) が論証するべき主題として提示されたが、未だ確認されていないときに、他人に確認させるために主張 (prajñā) を繰返して言うことが、反復提起(結論 pratyamaṇya) である。すなわち(ある事柄が) 教示するべきものとして提示されてはいるが、未だ確認されていないときに、論証の構成部分である理由命題などによって理解の可能性を植えつけられた他人のために、完結した文章を以て確定的知識をひき起すために主張(宗)を繰返して説くことが反復提起(結論)である。例えば「それ故に風は実体にはかならない」と言う場合である。実にこの(結論が)存在しないならば、論証の諸々の支分は合一しても、あるいは各別であっても、その意義を表明することはできない。

「反对者いわく——」(特に結論としての反復提示を立てる必要はない。何となれば、他の支分にもとづいて、結論の意義はおのずから理解されるから。

「答えていわく——」そうではない。何となれば(もしも汝の言うとおりであるとすると、その議論は余りにも適用範囲が広すぎる)こととなり、他の構成命題も不必要であるということになるから。蓋し、もしもそうだとすると、主張 (prajñā) において結論を説いた直後に、理由 (hetu) だけを述べればよいこととなり、他の論証構成命題(論証の部分である命題)を述べることは不必要となる。何となれば諸々の賢者は肯定的論法 (anvaya) と否定的論法 (vyatireka) とを想起することによって、それ(=他の論証構成命題)の意義を理解するに至るであろう。それ故にこの反復提起(結論)においてのみ論証するべき事柄が完結するのである。

「問」 どうしてであるか?

「答えていわく——」(以下においては、今まで別々に説かれた諸々の論証構成命題の性質をまとめて説く。)(1)「ことばは無常である」というこの文句(すなわち主張命題 prajñā)によって語が未だ確認されていない無常性のみによって制限されたものとして説かれている。(2)「意志の努力の直後に生起するものであるから」というこの文句(すなわち理由命題 hetu)によって無常性を証明するもの(能立)の属性のみが説かれている。(3)「この世において、意志の努力の直後に生起するものは無常であると経験されている。例えば瓶の如し」というこの文句(実例提示)によって、証明するもの(=意志の努力の直後に生起すること、能立)一般が証明されるもの(=無常性、所立)一般と共在することが述べられている。「無常なるものは、意志の努力の直後に発するものではない。例えば虚空の如し」というこの文句によって、論証するべきもの(所立)の無なるときには能力の無なることが提示されている。(すなわち異喩が提示されている。)(4) (かくのごとくことばは意志の努力の直後に生起するものである」という肯定的立言と、「かくのごとくことばは、あたかも虚空の如く意志の努力の直後に生起せざるものではない」という否定的立言とによって、その能力(すなわち avinābhava)の現に経験される(証明するもの)一般(すなわち意志的 effort の直後に生起すること)を主張命題(宗)の主語である「声」に結び付けることが知られる。

(p. 252) (5)「それ故にことばは無常である」というこの文句(すなわち結論)によって、最初の主張命題において「ことばは無常である」と教示しようとした事柄の終結することが知られる。

それ故に(話者)自身の確認した事柄を他人に教示することは、五つの構成部分よりなる論式によってのみ為される。

以上この(五つの構成部分より成る論式)が他人に説くための推論であるということが確定している。』(PDS. 邦訳二六九ページ以下)

捨てるであらう」と決定することが、目的を追求すること (adhikara) なのである。このようにして確知される目的が追求されるのである。』

〔ケーシャワマンシヨラの解釈〕

『何によっても、促された人が働きを起すところのもの、——それが動機である。そうしてそれは業を獲得し苦を捨て去るものである。実にすべての人の働きは、それを目的としつづけるのである。』(Tarkabhāṣā, p. 31)

prayajana 目的。— incentive; der Zweck.

『目的とは、或るものをめとして人が活動を起すところのもののことである。』

〔NS. I a24. 1・1・二四〕→avayava.

〔歴史の連絡〕

atha prayojanam. prayojanaṁ nāma yadartham ārabhyanta ārambhāḥ, tadayathā yady akālamityur asti, tato 'ham ātmānam āyusyair upacariṣyāmi, anāyusyāni ca parihariṣyāmi, katham mām akalamityuḥ prasabheti prayojanam. (Car. 23)

prayukta 付限を付せられた。anyaprayukta. 他の原因を有する。他の制限 (upādhi) を有する。 (Tarkabh. p. 12, l. 18)

prayukti 有する。 (Tarkabh. p. 12, l. 18)

prayukti = prayoga. 論式 (NBJ ad II, 31)

pretyabhāva 死後の生存。— rebirth; das Weiterleben [nach dem Tode] (NS. IV a10)

『死後の生存とは、再び生れることである。』(NS. I a19. 1・1・一九) 『実に死後の再生については、「死後に存するであろうところの」霊魂、あるいは生命、生存者あるいはアートルマンなるものが存在する」といって、「出生は原因を有する」「生存の消滅は原因を有する」といって、「死後の再生は、始めが無くて、解脱に終る」といって、「死後の再生は、原因によってひき起されたものであるが、活動を原因としている」といって、「死後の生存はアートルマンと関わりのあるものであり、身体・感官・統覚作用・感覺作用の連続の「死における」断絶と「死後における」生れかわりとなる

「ひき起る」といふ。』(Vatsyāyana ad NS. I, 1, 2. p. 13)

prīti 喜び。— the pleasure; die Freude. (NS. IV a48)

prītiḥ 個別的。— separate entities; verschieden. (NS. IV a31)

prīthagvacanam 特別に明示するもの。— is mentioned in so many words; besonders genannt ist. (NS. II a25)

prerana 促進するもの。— an urge; schicken. (NS. III b31)

punarukta 繰り返す。— repetition; die Tautologie. (NS. II a64)

punarukta 繰り返す。— repetition; die Tautologie. (NS. II a64)

punarukta くりかえし。Das Noch-einmal-sagen

『くりかえし』とは、語または意義内容をくりかえすことである。ただし復説 (語をくり返して特殊な意味を生ずる場合) を除く。』(NS. V b14. 五・二・一四)

punarvacana くりかえし。敗北の場合の一種。Wiederholung.

『内含まれている意義の上から知り得ることを、自分のことばで明言することとは、くりかえしである。』(NS. V b15. 五・二・一五)

『事例としては、

「ことばは無常である。

「ことばは無常である。

何となれば、ことばは生ずる性質をもつものであるから。」

と説いたあとで、内含まれている意義を表示する自分のことばはこま

「生起する性質をもつていなものは、常住である」

と言うならば、それはくりかえしであるとするべきである。意味を伝達す

るために、ことばが用いられるときは、その意義は、内含まれている意味

を帰結すること (arthapatti) によって知られるのである。』(Vatsyāyana)

つまり一つの判断に、換質換位を行なって表現することは無意義だとい

のである。

purākalpa 由来の説明。— referring to traditional practice; Legende.

(NS. II a62)

pūrvābhāṣā 過去世に経験したこと。— the past experiences; das, was

過去世に経験したこと。— the past experiences; das, was

er in den früheren [Lebensläufen] wiederholt erlebt hat. (NS III a17)

pūrvavat 以前に起つたことごとく推理。—having the antecedent as the proban, die dem Vorhergehenden entsprechende Folgerung. (NS. I a5) →anumāna

【ヴァーンツァーヤナの解釈、第一種】

【i】(一) へ前のものが存在する推理」とは、その場合には原因によつて結果が推知されることそのものである。例えば「雲が増大するから雨が降るだろう」という場合である。

【ヴァーンツァーヤナの第二の解釈】

『或いはまた前のものが存在する推理とは、例えば以前に直接知覚で知られた二つのものうち、いづれか一方を見て他方の直接知覚では知られないものを推知することである。例えば煙によって火(の存在が推知される)のうなものである。』

rāga 【i】 欲情。—attachment; die Leidenschaft. (NS. IV a64)

【ii】 欲情。想起の原因のi。 (NS. II b41) —attachment; Liebe. 『或る女人に愛著している男が、その女人をこぼしは想い出す。』(NBh.)

【iii】 食欲。—attachment; Verlangen. (NS. IV a3)

rāsi 【i】 種類。= pakṣa (NBh), categories; Gruppe. (NS. IV a3)

【ii】 ありかた。部類。= prakāra. Durvekamiśra ad Nyāyabhinā III, 101 (III, 99. Malvania's ed.)

rāsmi 光線。—the rays supposed to be radiating from the eyes; Augenstrahl. (NS. III a30)

rodha 水路を障害するもの。—embankment; der Damm. (NS. II a35)

rūpa 形相。 (NBf. p. 14, l. 20)

śabda 【i】 音声。例「śabda は無常である。こへり出されたものがあるから (kṛtakatvat) 』

【ii】 ことば。語。音節の集合。 la parsle (Foucher, p. 151f.)

atha śabdah. śabdo nāma varnasamānyah, sa caturvīdhaḥ, dr̥ṣṭā-

rthas cādīśārtthas ca satyaś cāntiś ceti. tatra dīśārttho nāma tr̥bhīr hetubhīr doṣaḥ prakūpyanti, śadbhīr upakramaiś ca praśāmyanti, sati śrotādsadbhāve śabdādīgrahanam itī adīśārtthaḥ punar

asti preyabhāvo 'sti mokṣa itī. satyo nāma yathārthabhūtaḥ, santy āyurvedopadeśāḥ, santi siddhyupāyāḥ sādhyānāḥ vyādhīnāḥ, santy ārambhaphalānti. satyaviparyayaś cāntiḥ. (Car. 17)

実例「śabda は無常である。意志的努力の直後に発せられるものであるから (勤勇無間所発性故) 』

【iii】 語によつて表示される觀念 (idea)。実例「śabda は常任である。聞かれるものであるから。』 (Cf. *Turkabh.* p. 12, l. 20)

【iv】 信頼するべきことば。—verbal testimony; das Zeugnis. (NS. II a47)

【v】 聖典における典拠。→smṛti 『方便心論』では「随經書」と訳す。(宇井『印哲研究』第三卷五十四ページ)

【詳論】

『信頼するべきことば (śabda) とは、信頼するべき人から得られる教示 (upadeśa) である。』 (NS. I a7. 1. 1. 11)

『それ (信頼するべきことば) は、二種類ある。すなわち、(伝えられる対象が) 可視的な (知覚され得る) ものである場合と、不可視な (知覚され得ない) ものである場合とがあるからである。』 (NS. I a8. 1. 1. 11)

『第四の pramāṇa としての、權威のことば (śabda) とは、信頼するべき人の言つた文句 (āptavākya) である。その人びつ信頼するべき人 (apta) とは、実際のまことに、真実のことばに語る人である。文句とは単語の集りである。例えば「牛をつれて来」と。単語は能力を持っている。この単語にもよつてこの意味が知らるべきであるところのような能力は主宰神によつて創られた習慣的をまりである。』 (Tarkas. 59)

(一) ことば āptavākya 4 āptasya vākya と解してのことばが解である。

語が意味を表示するのは、神の定めであるということに中世では決まってしまう。

『反対者いわく——(聖典または信頼さるべき言と見なされる)これらの語句は、それ自身の想起せしめる意味との結合を有するものである。何となれば、それらは *ākanika* 等を有する語句の集合なのであるから。例えばわが文章の如し』という推理に基づいて、(語句と)意味との連絡の認識が可能であるから、信頼さるべきことば (*sabda*) は「いずれか一つの *pamāna* ではない。」

答えていわく、——そうではない。何となれば、信頼さるべきことばに基づいて得られる知識は推理に基づいて得られる知識とは異ったものであり、(他人の)言葉に基づいて、私は認識する」という自覚 (*anuvyavasya, Bewusstsein*) が、そのことを証するということを万人が承認しているから。(T. D. 63, p. 54)

(一) Bombay 版により *madvākya* に訂す。

『*sabda* とは、信頼すべき人の言 (*apavākya*) である。しかるに「信頼すべき人」とは、あるがままの事柄を教える人である。ところで「文章」(*vākya*) とは、補足の必要性と、結合の可能性と、連結とを有する幾つかの語の集合である。それ故に「牛・馬・人・象」という諸々の語を並べただけでは文章とならない。何となれば、それらは補足性 (*paraśparakāṅkṣā*) を欠いているから。「火を以って注ぐ」というのも文章とはならない。何となれば、その両語は結合の可能性を有しないから。実に、「火」と「注ぐ」ととの両者は、結合して一つの文章となる可能性が存在しないからである。けだし火が「注ぐこと」という為すべき動作に対して火が手段(道具)となることが、「火を以って」という第三格 (*Instrumental*) を以って示されている。しかるに火は、注ぐことに関して手段たるにはふさわしくない。(水のみが手段となり得る。) それによって、為すべきことと手段との関係特質とする関係において、「水」と「注ぐこと」とは互いに適合しないか

ら、それ故に「火を以って注ぐべし」ということは文章とはならない。それと同様に、一つづつ三時間ごとに別々に発音せられた「牛を、つれて来い」などの諸語も文章とはならない。何となれば、たとえ相互の補足の必要があるとしても、また相互の結合の可能性があるにしても、「それらの諸語は」相互に接近して存在していないからである。しかるに相互に補足の必要があり、結合の可能性を有し、接近して存在する諸々の語のみが文章である。例えば「天(に生れること)を望む人は *Jyotiṣoma* 祭(ソーマ祭)によって祭りをなすべし(犠牲を供えよ)」(ヴェーダの例) など。また例えば「あの河の岸に五つの果実が存する」(世間の例) と。また例えば、かの「牛を連れて来い」などの語が、間を置かずに発音された場合もそうである。(*Turkubhāṣā*, p. 13, ll. 17f.)

〔問〕 この場合においてもまた、諸々の語が互いに補足期待性 (*ākanikṣā*) を有するのではなく、却って意味するもの(対象 *arthāḥ*) が互いに補足期待性をもつのではないのか? 何となれば、へたもたれるもの (*adhveya*) である果実が、へたもつもの (*adhāra*) である根底としての岸などに補足期待するからである。そうして、さらに深く考えてみると、意味するもの(対象) もまた補足期待性を有しない。何となれば補足期待性は、欲求を本質としているのであるから、結局、精神(アートルマン)の性質 (*dhama* = *guna*) (属性) なのであるから。(結局、心に *ākanikṣā* がある)

〔答〕 そのとおりである。しかし、まず第一に、意味するもの (*arthāḥ*) は、その言葉を聞く人の心の中に、それぞれの対象の相互補足期待を生ずるが故に、互いに相互期待を有すると言われるのである。その次第によって、それを言い表わしている諸々の語もまた互いに補足期待を有する、と譬喩的に説かれるのである。或いはまた「次のような説明してもよい」諸々の語は、意味するものを示して、他のものを対象とする補足期待性を生ずるものであるから、譬喩的説明に従って、補足期待を有する、と言ってもよい。このように、まづ意味するものが互いに補足期待を有し互いに連結す

る適合性を持っている。それによって諸々の語もまた、互いに連結して一つの文章を構成するのに適していると言われうるのである。』(Tarkabh. p. 14, l. 3ff.)

『しかるに幾つもの語が接近して存在していることは、諸の語が唯だ一人の人によって、引き続いて発声されたということである。そうして、そのへ接近せること』とは、諸々の語について、我々の実際の経験上成立することが可能である。意味によって成立するのではない。

それ故に次の意義が成立する。——聞く人のために、意味を示すことによって、聞く人に、他の語に關し、或は他の意味に關してへ補定期待を生ぜしめつつあり、理解されつつある相互の連結の適応性を示す、互いに接近して存在している諸々の単語の集合が、文章である。

そうして、単語 (pada) とは音節 (字音 varna) の集合である。そうして集合とは、この場合は、一つの觀念の対象となることである。そうして順序を有する幾つもの音節は、非常に速かに減するものであるから、同一時に多数の音節を知覚することは不可能であるが故に、順次に前の音節を知覚し終った後で、最後の音節を聞くと共に、前々の音節の知覚によって生じた印象の余力によって助けられた最後の音節の結合關係により、語源的説明の説を理解することに助けられた耳によって、一時に、有および無を表わしている多数の音節を解しつつある語の理解が (耳によって同一時に) 生ずる。何となれば、共にはたらくものの力が堅固であるが故に。あたかも再認識の如し。ただし、再認識の直接知覚においても過去の「過ぎ去ったとは言え」以前の状態が明らかになるのである。さらにそれから以前の語の知覚によって生じた印象の余力によって助けられ、最後の語を対象とする聴覚器官によって、即ち語の意味を理解することに助けられた聴覚器官 (耳根) によって、多数の語を理解する文章の理解がなされるに至る。

この文章が、權威ある人 (aptapurusa) によって言われて用いられてい

るときに、śabda と言われる知識根拠 (pramāṇa) が成立する。しかるにその (śabda の) 結果は、文章の意味の理解である。そうして、この śabda と言われる認識手段は、世間においても、ヴェーダにおいても、共通にもに存する。しかるに、世間における認識手段に關しては次の差別が存在する。即ち、或る人のみが信頼すべき人であり、全ての人がそうではない、という差別がある。それ故に、その述べて語った者が權威ある人であるところの、或る世間的な文章のみが認識手段である。しかるにヴェーダにおいては、一切の文章が、最高の信頼すべき吉祥なる大自在天 (Śrī-Maheśvara) によってつくられたものであり、いかなる文章も認識手段 (pramāṇa) である。何となれば、ヴェーダにおける全ての文章が信頼すべき人の文章なのであるから。』(Tarkabh. p. 14, ll. 3ff.)

[iii] 聖典にもとづく知識。へ聖典にもとづいて得られる知識 (śabda) もへ信頼すべき人のことばの一種にはかならない。仏教では、あらゆる立言は、へ理証とへ教証とを必要とするというが、へ教証とはまさにこのことである。ヴァイシニョニカ学派も同様に解する。

『105』 聖典にもとづく知識 (śabda) など、の「直接知覚と推理との」^{ほか}他の認識手段もまた推理の中に含められる。何となればそれらにもとづいて知識に到達する方法は推理の場合と同様であるから。共在關係を熟知せる人がへ疑いない証相を認めることと、へそれが一般に認められていることを想い起すこととによって超感覺的な事柄に關して推理が成立するように、それと同様に聖典にもとづく知識などからも「推理の知識が成立する」。(単に世間の伝承のみならず) 天啓聖典 (śruti) 及び聖伝書 (smṛti) より成る聖典 (smṛti) もまた、それを説いた人の權威にもとづいていのである。それを説いた人言であるが故に聖典の權威が成立している。そして聖典が (常住なものではなくて) 無常なるものであることは、証因にもとづいて知られる。何となれば「ヴェーダの中の文章の作製は人間の精神にもとづいてい」(V. S. VI, 1, 1) 「布施の命令も人間の精神にも

と書いて説かれたものがある。(V. S. VI, 1, 3)とスートラの中に説かれてくるのであるから。』(PDS. p. 213)

- (1) samaya=avinābhāva (NK.)
- (2) NK. p. 216, II, 11-12.
- (3) kriti=raçana (NK.)
- (4) プラシヤスタマバーダは上述のスートラには次の論式の趣意が含まれていると考へてみた。(NK. p. 127, I, 13)
- (1) Vede vākyaśya kīrtir buddhipūrvikā, vākyaçanānvāt, laukikavā-kyaçanānvāt.
- (2) Vede dadati-sabdō buddhipūrvako, dadātīr ity uktatvāt, laukika-dadati-sabdavat.

右の議論を要約すると、

「これ(s)は、聖典に説かれていること(M)である。聖典に説かれていること(N)は、確かであり、信頼されるべき(M)である。」

故にこのこと(s)は、確かであり、信頼されるべき(M)である。」

となるが、しかしこの場合「MがP」であるということを確認しない人々は世間にくらでもいるであろう。だからこの推論は、中概念不周延の誤謬となり、ディグナーガは承認しなかった。

どこの文化圏においても、中世においては

「およそ聖典に説かれていることは、確かであり、信頼されるべきである」ということが前提とされていた。それをディグナーガは覆えしたのである。

[yathoktam Bhadantena, āptavākyaṅvāsanānvādasāmānyād anumānātā itī.] (NVT. (Vizss.) p. 138, I, 5; Randle: Fragments, pp. 17-18)

空観を徹底すると、結局、聖典の権威を否認することになる。例えば『金剛經』では仏の説法を筏に譬えて、それを最後には捨てるべきものだと述べている。空観を通過していても、アサンガ・ヴァスバンドゥに由来する唯識説はなお経典の権威を認めているが、ディグナーガはこれを特殊な権威とは認めない。この態度はダルマキールティにも継承されている。勿論、ディグナ

ーガは『般若經』の解説書を著しているから、仏教経典の価値ないし意義を認めていたのであるが、知識の根拠は知覚と推論とであるとしたのである。このような見解は『ヴァイシエーシカ・スートラ』にも認められる。このスートラは空観とは無関係であるが、ディグナーガの合理的思惟は空観と何かの関係があるのではないか、という想像もいちおう問題とし得るであろう。(1)

- (1) ただし、ディグナーガに対してチャンドラキールティは四つの知識根拠の説を採用した(泰本融氏『印度学仏教学研究』第二卷第一号、二二二―二二七以下)。なお、チャンドラキールティの論難については、泰本氏の論文『印度学仏教学研究』第一卷第二号、一六八―一七二以下参照。

sabda 聖典にもとづく知識。

『語(＝聖典)にもとづく知識も、(実際は推理と同じ意義のものにはかならなから、推理にはかならない)と(1)いうことがこれによって説明された。』[V. S. IX, 2, 3]

- (1) atah [śābdam] anumānenaikayogakṣematvād anumānam evety uktam bhavati. [Candrānanda ad IX, 19]

『ウブスカール』によると、ニヤーヤ学派などの説を排斥しているのである。ニヤーヤ学派は知識の成立する根拠として、(1)直接知覚と(2)推論のほかに(3)譬喩(upamāna)と(4)聖典のことは(sabda 聖言量)とを認めているが、ヴァイシエーシカ学派によると、ニヤーヤ学派の主張する「聖典のことば」は実は「推論」のうちに含まれると(1)いうのである。――śābdam śabdakarāṇaṅgam jñānam idam iti yan Naiyāyikāḍṅgam abhimatam tad apy etena laingikātvena liṅgaṅprabhavatenaiva vyākhyātam. (Upaskāraad IX, 2, 3)

『ことばに基づいて得られた知識(sabda-jñāna)は、(1)文章の意味の認識である。その直接原因(手段 karaṇa)は(1)ことばである。』(Tarka S. 63.)

- (1) its proximate cause is the Word (Alhalyo).

śabdabhiyaktivādin 声顯論(Nyāyaprasaśaka, p. 366)

śabdavyāpāra ことばの表現法。(NBT. ad II, 44, p. 37, I, 4)

sādhāva 実在すること。Ruben も ChG も「実在」の意味ではなくて、「……であること」(essentia)として解している。はたしてそういう用例があるのかどうか、識者の教示を請いたい。この点では両訳者の訳は不適当であると思われる。(NS, III a14) 有ること、das Sein. (NS, V a23) 漢訳ではしばしば「実在」と訳す。

sādhūta 真に実在するもの。例えば〈四つの真理〉(四諦)のようなもの。(NBf, p. 11, l. 18) 故に、物理的な意味で実在するものではない。

sādhaka sādhana に同じ。普通は sādhana を用いる。因明では、能立。因も喩も能立 (sādhaka) である。また sādhana は能立で、能破に対する。故に、能立に二義がある。いずれにしても、証明すること。

sādhana 証明すること。— substantiation; beweisn. (NS, I b1) 証明。— substantiation; Beweis. (NS, I b2). 証明理由。(PDhS, p. 247, 邦訳二六七—二七〇)

〔ii〕 論証。

〔説明〕

『以上のことがらの立言が、他人に理解させるときに述べられたならば、論証 (sādhana) となる。例えば、

「ことばは無常である」というのは、主張命題を言い表わすことばである。

「何となれば、(ことばは) 造り出されたものであるから。」というのには、

(理由概念が) 主張命題の主語の述語であるはずであるということを用いて表わすことばである。

「造り出されたものはすべて無常であると経験される。例えば瓶などがそうである」というのは、(理由概念が) 同種類のものうちに周延して存在すること (anugama) ことを言い表わすことばである。

「常住なるものはすべて、造り出されたのではないものであると経験される。例えば、虚空がそうである。」

「というのは、否定的除外関係 (vyūhika) を言い表わすことばである。」

これらの三つのみが論証を成り立たせる命題であると言われる。』

(Nyāyapraveśaka p. 365)

〔説明〕

因明との関係をみると、**sādhana** は成立させるもの。漢訳仏典では「能立」と訳す。

能立に二義あり、
一、能破に對す。(この場合能立は主張である。)
二、所立に對す。

慈恩はこの両義を混じて議論していることがある。

sāhanabhasa 誤った論証。

『これらの誤った主張命題・理由命題・実例命題を述べることが、誤った論証なのである。』(Nyāyapraveśaka, p. 374)

sāhanadharmasiddha 〈共通性にもとづく誤った実例〉(sādharmyena dīśāntābhasa) の一。

『論証することが (理由概念) が成立し得ない実例』というのには、例えば

「ことばは常住なるものである。」

何となれば、(ことばは) 無形質のものであるから。

無形質なるものはすべて常住であるということが経験されている。例えば、原子がそうである。」

という場合である。そのわけは、原子のうちには、論証されるべきことである〈常住性〉は存在するけれども、論証をなすものである〈無形性〉は存在しない。何となれば、諸の原子は形態、実質をもっているから。』

(Nyāyapraveśaka, p. 372)

これを因明では「能立不成の過失」と呼ぶ。右の論式はミーマーンサー学派など(声論師)が、ヴァイシシェーシカ学派に対して「ことばは常住なるものである」ということを主張しようとして述べたものである。三段論法とし

て見る限り、形式的な誤謬は存在しない。しかし、大前提のうちに挙げられた実例が不適切なのである。実例として挙げられた〈原子〉は、常住ではあるが、無形質のものではないから、帰納法の論理としては

「無形質なるものは、すべて常住である」

という法則を成立させ得ないのである。何故この命題を成立させ得ないのかというところ、〈原子〉という実例のうちに、理由概念である〈無形質なること〉ということが成立していないからである。

sādhanaśyavṛita 〈異性質にもとづく誤った実例〉(vaidhanīyena dīpī-ntābhāsa) の一〇。

『論証することからを排除していない実例』というのは、例えば、

「例えば、運動(karman)がそうである」

と、いって(異性質の実例を提示することである。)その場合には、論証されるべきことが排除されているが、論証することから(理由概念)は排除されていない。何となれば、運動は形質(impenetrability)をもたないものであるから(amurtatvat)。(Nyāyapravāsaka, p. 373)

これは、ミーマンサー学派など(声論師)がヴァイシェーシカ学派に対して、次のような論式を述べた場合である。

「ことばは常住なるものである。」

何となれば、ことばは無形質なるものであるから。

「諸の無形質なるものは、すべて常住である。例えば、虚空がそうである。」

〔同喩〕
「諸の無常なるものは、すべて形質をもっている。例えば、運動がそうである。」(異喩)」

ところがミーマンサー学派にとっても、ヴァイシェーシカ学派にとっても、運動は無形質なるものであり、つまり物質的なものとして場所を占有することが無いから、したがって〈無形質なるもの〉という理由概念(M能立)が、運動という〈異種類の実例〉(異喩)のうちから排除されていないのである。

これを因明では「能立不遣」と呼んでいる。

sādhāraṇah [anāikāntikah] 矛盾する二つの概念に共通な理由概念。共通なる不定の理由。(Tarkas. 53) → saavyahicāra

『共通なる不定因』というのは、例えば、

「ことばは常住なるものである。何となれば(ことばは)認識の対象であるから」

という場合である。ただし、〈認識の対象であること〉という理由は、常住なるものと無常なるものと、両種類のものうちに共通に存在するから、(その理由は)不定因である。「ことばは、例えば瓶のように、認識の対象であるから、無常である」というのか、あるいは「ことばは、虚空のように、認識の対象であるから、無常である」というのか、(いずれの場合でも)あり得るからである。』(Nyāyapravāsaka, p. 367)

これを因明では「共不定」と呼ぶ。

この場合、立論者は

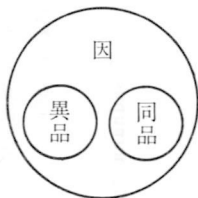
「AはCである」

と主張し、反対論者が

「Aは非Cである」

と主張している場合に、立論者が

「AはBであるから」という理由命題を提示したとする。そのときBはCでもあり得るし、非Cでもあり得る場合に、Bは〈共通なる不定因〉となるのである。



これは九句因のうちの第一句「同品有、異品有」に相当する。

sādharaṇānikāntika 〈同種類の事例〉にも〈異種類の事例〉にも共通な不定な証因。(NBT. p. 19, l. 13)

sādharmya 共通性。—similarity; die Gemeinsamkeit. (NS. I b18; V a16) —共通性。die Gemeinsamkeit von Attributen. (NS. V a5) —諸の属性が共通であること。Gemeinsamkeit von Attributen (NS. V a33) 共通の性質をもつこと。(NB. III, 5)

sādharmyēṇa-ndarsāna 性質の共通にもとづく実例。(PDhS., p. 246. 邦訳、二七一—二七二)

sādharmyanidarśana-ābhāsa 共通性にもとづく実例提示の誤謬。(PDhS. p. 247, l. 6 邦訳、二六七—二七二)

sādharmya-sama

〔定義〕『〈共通性に似ていること〉と〈差異に似ていること〉という〈誤った非難〉とは、〈証明させるべきもの〉の属性と〈譬喩として提示されたもの〉の属性とを適合させる場合に、その属性と反対の属性を提示することも可能であるが故になされる反対論である。』[NS. V a2. 五・一・二] sādharmya-vaidharmya-sama — die falschen Einwände der entsprechenden Gleichheit und der entsprechenden Verschiedenheit.

〈共通性に似ていること〉という〈誤った非難〉は、ヴァーティーヤナによると、次のものである。ヴァイシシェーシカ学派が次のように主張したとすべし。——

『〔主張〕 アートマンは作用を有するものである。』

〔理由〕 何となれば、実体は、作用の原因である性質 (guṇa) と結びついているから。

〔実例〕 実体である土塊は、作用の原因である性質と結びついていて、(したがって) 運動を有する。

〔適用〕 アートマンも同様である。

II インド論理学・術語集成 (中村)

〔結論〕 それ故に、「アートマンは」運動を有する。』

このように論式を立てたのに対して、反対論者が同じく共通性にたよることによって、次のように反駁する。

『〔主張〕 アートマンは作用を有しない。』

〔理由〕 何となれば、遍在 (vibhu) している実体は運動を有しないから。

〔実例〕 ところで虚空は遍在していて、しかも作用を有しない。

〔適用〕 アートマンも同様である。

〔結論〕 それ故にアートマンは作用を有しない。』

この議論は、ヴァイシシェーシカ派では、アートマンも虚空もともに遍在したものであるということを承認しているので、その共通性をとらえて、立論者とは正反対の「アートマンは作用を有しない」という反主張を、反対論者が提出したことをいう。この反主張は、「すべて遍在するものは作用を有しないものである」という一般的命題を認めない限り、成立しないものであるが、反対論者は実例の一部分の類似点をとらえて、反対の主張を述べているのである。

ただ現代のわれわれから見ると、どちらの議論が正しいとも言えないように思われる。

sādhya 論証 (証明) するべきこと (作)°。— das zu Erweisende. (NS. I

a6) probandum; das zu Beweisende. (NS. I a33) (NS. V a4) (ad Nyāyabindu II, 12 etc.)

sādhya-dharma 論証するべきものの属性。(PDhS., P. 249. 邦訳、二六九—二七〇)

sādhya-dharmasiddha 共通性にもとづく誤った実例。(sādharmyēṇa-dṛṣṭāntābhāsa) の一。

『論証するべきことが成立し得ない実例』というのは、例えば、「精神機能 (Buddhi) のこと」

とすることである。そのわけは、精神機能のうちには、〈論証を成立させ

るものである。〈無形質性〉は存在するけれども、〈論証されるべきこと〉がらである。〈常住性〉は存在しない。何となれば、精神機能は無常なるものであるから。』(Nyāyapraveśaka, p. 372)

これは、因明では「所立不成の過失」と呼ばれるものである。やはりミーマンサー学派など(声論師)がヴァイシーシカ学派に対して、次のような論式を立てた場合である。

「ことばは常住なるものである。

何となれば、(ことばは)無形質のものであるから。

無形質なるものは、すべて常住であるということが経験されている。例えば精神機能 (buddhi) がそうである。」

ここに実例として提出された〈精神機能〉は、無形質なるものではあるけれども、常住なものではない。すなわち、この実例は、主張命題の述語(所立)を成立せしめない。したがって

「無形質なるものは、すべて常住であるということが経験されている」という一般的原则を帰納的に成立せしめ得ないのである。

sādhyā-dharmin 推知するべき主題。(PDMs, p. 246. 邦訳「二十八ノミシ」(= anumeya, p. 249, ll. 7; 17)

sādhyāṅga 証明するべきの従属的(じゆん)手段 (NBfAd II, 19)

sādhyā-nirdeśa 論証するべきを指示する事。[MahU (I), p. 92.]

sādhyā-sādhana 論証するべきを論証する事。— the proposition stating the 'cause of the establishment of the probandum; das Beweisen des zu Beweisenden (I a31).

sādhyasama [一] 主張と同様の論証するべきの。similar to the probandum; ist genau so erst zu beweisen, wie die Behauptung (NS, III b3)

[二] 論証するべきに似ていながら(偽)の理由。— the unproved [pseudoproband], der "mit dem zu Beweisenden auf gleicher Linie stehende" [Scheingrund].

『論証するべきことに似ている(誤)た理由』(sādhyasama) とは、これから証明されるべきことであるが故に、(実質的には)〈論式において〉論証するべきこととは異なっている(理由概念である)。[NS, I b8. 1・11・八]

実例としては、ミーマンサー学派のうちのパーッタ派が

「影 (chaya) は実体である。

影は進行を有するものであるから (gatimattvad)。」

と主張する場合に、「影は進行を有するものである」という理由命題そのものが、さらに論証されねばならぬのである。

[iii] 論証するべきものという誤った非難。der falsche Einwand der entsprechenden Beweisbedürftigkeit. 誤った非難 (jāti) の一種。(NS, V a4)

主張命題の述語が証明を要するように、実例も証明を要する(この議論である)。

『論証するべき属性 (dharmaḥ sādhyāḥ) は、理由命題など論式的諸部分の証明力と結びついて(すなわち、論式的諸部分の帰着するところである)が、その論証するべきことを実例のうさにも付着させるならば(= 実例までも論証するべきであると主張するならば)、それは sādhyasama と誤った非難である。例えば、もしも「アトマン」が、土塊のように、運動を有するものである」ということになったならば、しからは「土塊はアトマンのように、運動を有することになる」という非難がそれである。「このアトマンが運動を有する」ということが論証するべきことであると云うならば、「土塊が運動を有する」ということもまた論証するべきことなのである。もしも「そうではない」というならば、しからは「アトマンは土塊のようではない」といふことは言えなからずである。』(Vātsyāyana) **sādhayati** mfn. containing the major term [MW], n. that which contains the sādhyā or major term [Apte]; das die Folge besitzende [Hultsch] 主張命題の述語。(Bhāṣāpariccheda, v 74 cd)

sādhyavyāvṛta へ異質性にもとづく誤った実例 (Vaidharmyena dr̥ṣṭāntadhāsa) の一〇。

『さつ (異質性にもとづく誤った実例、五種) のうちで、
論証されるべきことを排除していない実例』というの、例えば
「無常なるものは、すべて形質があると経験されている。例えば、原子がそうである。」

という場合である。そのわけは、原子からは、証明されるべきことがらである (常住性) は排除されていない。諸の原子には常住性は存在しているからである。しかし証明をなす理由概念である (無形質性) は存在しない。』 (Nyāyapraveśaka, p. 373)

これを、因明では「所立不遣」と呼んでいる。右の説明で問題とされている論式は、次のものである。

「ことは常住なるものである。
何となれば、(ことは) 無形質なるものであるから。

諸の無形質なるものは、すべて常住である。例えば、虚空がそうである。
(同喩)

諸の無常なるものは、みな形質あるものである。例えば、原子がそうである。(異喩)』

異性質にもとづく実例命題 (異喩) においては、
「PならざるものはすべてMではない」

ということを述べなければならぬ。ところで原子という実例からは、M (無形質性) は排除 (遮遣) されているが、P (常住性) は排除されていない。

この議論から見ると、仏教の論理学者たちは、原子は常住なものであると
は考えていなかったわけである。宇宙の成立前または破壊後には存在しないと
考えていたのであろう。

sādhyā [一] 類似。—similarity; ānukūla (NS. II a 35)
[ii] 相似。想起の原因の一〇。(NS. IIb41) —similarity; die Ähnlichkeit.

『絵の中に描かれたデーヴァダッタの肖像 (pratirūpakā) を見て、これはデーヴァダッタの肖像である、と想起することなどである。』 (NBh.)

[iii] sādya = akāra = ābhāsa. (NBṬ. p. 15, II. 9-10)
[一] ガ派における議論
(p. 31, I. 25)

『反対者いわく——しかし、そこには類似性という観念が存在している。その観念はよりどころをもたぬというは有り得ない。』

答えていわく、——たしかにそのとおりである。しかしその場合には、次のように分けて考察しなければならぬ。——(A) その観念は、森や (獣の) 群などのような (集合の) 観念のようなものであろうか? (B) ある

いは、瓶などの観念のようなものであろうか? さて、(A) それが森の観念のように (集合にもとづく観念) であるならば、特別な配置にしたがって存在している諸の樹木が (樹木) 自体を離れては存在しない (森) と

いう観念の (実際の) 原因であるように、同様に (群のうちの個々の) 牛とか水牛とかいう諸の部分が、牛を見ることがと水牛を見ることがとの両者そ

れぞれの記憶に依存して、(牛や水牛) それ自体を離れては存在しない (類似) を表象するための原因なのである。それ故に (類似) は実体ではないものであるということになってしまう。』

(p. 32, I. 1)
『このように、もしも (類似) が、瓶などの観念のように、実体であり、また正しい知識であるならば、それでは (次のような考察が) なされることになるであろう。——』

その場合には、(類似) が実体であるということは、いかなることであるのか? ——ということが考察されねばならぬ。

牛や水牛のうちに行きわたって存在する一つの (類似) というものは、(牛性) とか (水牛性) とは異なった別のものなのであろうか? その両

者は相互に異なっているのであろうか? あるいは、もしも牛と水牛とい

うよりどのうちに存する二つの類似性がその両者 (牛性) と (水牛

性) とは異なっているのであろうか? あるいは、もしも牛と水牛とい

性」とから異なった別のものであるならば、（その二つの類似性は）相互に依存しないものなのであろうか？ あるいは相互に依存するものなのであろうか？

(p. 32, l. 6)

（A）その類似なるものは、いずれか一つの類（牛性）とか（水牛）に特徴づけられている一つの個物なのであろうか？ （B）あるいはいずれか一つの個物（牛とか水牛）に特徴づけられている一つの類なのであろうか？ （C）あるいは、それらのもののあいだの関係なのであろうか？ もしもそうだとすると、考えられるがままに諸の関係が起ることになって、それらの関係のうちの一つ一つが互いに限定するものと限定されるものとなることなどによって、他の幾多の想定が想像されねばならなくなる。

それらのうちで、もしも「類似」という一つのものが両者のうちに存在するのであるならば、類比されるものは存在しないことになる。何となれば、類比と類比されるものとは一つになってしまふから。譬えば、「牛は牛のごとし」と言うようなものである。

(p. 32, l. 10)

反对者いわく、——一つの個物（牛とか水牛）が類似と類比されるのである。

答えていわく、——その議論もまた正しくない。何となれば、「類似は、個物」それ自体のうちに存するのであるから。例えば、牛は牛性に類比されるというようなものである。

(p. 32, l. 11)

反对者いわく、——いづれか一つの個物（例えば牛）がその類似と類比されるのである。

答えていわく、——その議論もまた正しくない。何となれば、「牛性」は、僅かばかり角を生やしている仔牛や角の無い仔牛に類比するための原因とはならないからである。

反对者いわく、——他の特徴（dharma）に依存することによって、類似

は類似という観念の原因となるのである。

答えていわく、——それは、類似は減びてしまったことになる。では、その特徴（dharma）が、類似の観念の原因であるということにしたらいい。「類似」を破壊するような思考をして、何の役に立つのだ？」

『反对者いわく、——「類似」なるものは分たれているのである。

答えていわく、——その議論は成立しない。何となれば、まさに分たれているが故に。けだし、「馬や牛のごとし」ということは成立しない。（それらは）それぞれ一つのものであるから、成立し得ないように、多くのものに依存することによっても成立しない。類と個物との関係など、以前に考えられたことは、この道理によって論駁されおわったことになる。

(p. 32, l. 10)

反对者いわく、——或る観念が生起し、それとは異なった観念は生起し得ないということによって、類似が想定されるのである。

答えていわく、——そうだとするならば、森の中の空間（空隙）において、東、南、北などの観念が成立し、それとは異なった観念が成立し得ないのであるから、どうして（森が）実体であるということが考えられないのであるか？

反对者いわく、——それは、こういうわけなのであろう。——汝の観念は樹木などだけなのである。その場合（諸の樹木などが）「森」という観念を生ずる原因なのである。

答えていわく、——もしもそうであるならば、「牛は水牛に似ている」というのは、誤った観念であるということになる。——あたかも「森」という観念のように。

反对者いわく、——「馬や牛のごとくである」という場合のように、互いに排除し合うものについては、類比の目的は何であるのか？

(p. 32, l. 23)

答えていわく、——両者ともに、諸の部分があって、それらが互いに排

除し (vyāvṛta) また一致している (anuvṛta) 本体をもっていて、それが「類似」という観念の原因になっているのだとしても、やはり「森」の観念と同様のことになってしまふ。

(p. 32, l. 25)

それ故に、いま考察していることは、あまりにも勞するのにふさわしくない。したがって、それらの部分が両方の場合ともに多く認められるが、それらが「類似」の観念の原因なのである。それは、ちょうど、諸の樹木が「森」という観念の起る原因であるようなものである。「それ故に」類比 (upamāna) という別の認識方法は存在しない、ということが確定した。』 (YS. Vīvarāya, p. 32, l. 15f.)

salacāra 共在。 (Cf. Bhāṣāparicheḍa, v. 137) vgl. Übers. der Tarkakauṇḍi, S 780 (Hultsch)

sāhacarya 共在。俱存。俱在。 = sāmanādhikaranyā (T. D. 44, p. 35) 英語およびフランス語の concomitance が字義でおりに適合する。この語を「同行」と訳す学者もあるが、直訳にすぎず。 (Tarkabh, p. 7, l. 21)

sahakarīn 協力因。 (NBT, p. 10, l. 11)

sakhaṇḍopadhī 可分なる限定的制約。 (MahU. (1), p. 99)

sākṣātkāra 直証すること。直観。 (Tarkabh. p. 5, l. 3)

sākṣātkāraṇa 直接の原因。 (ad Nyāyabindu I, 1, p. 4, l. 13)

sakti 能力。意味を示す能力。

『(「アンナン・パッタは」)「ことは能力を持つてゐるもの (sakta) である」という。能力 (意味 sakti) とは、ことば (pada) とことばの対象との結合関係であり、対象を想起させるに適合してゐるものである。さうしてその能力 (sakti) は、他の別の padārtha である、ヒューマン・サイエンス派は主張する。

その見解を排斥しようとしていわく— asmāt. Dīṭha 等の (固有名詞) についてと同様に瓶等についてもまた意味能力 (sakti) は習慣的なきまり

(sainketa) にすぎない。他の別な padārtha ではない、という意味である。或る人々は主張する。——「牛」等という語の意味能力は、類 (jati) のみを意味している。類はまず第一に viśeṣaṇa (Qualifikation) として現われているから、個物はむしろ aksepa (= arthāpatti, unmittelbare Folgerung) 等によって到達されるのであるから。

答えていわく、——そうではない。例えば「牛を連れて来い」等という場合に、「古来のことばの用法にもとづいて、あらゆる場合に、へ連れて来る」というはたらきが個物に関して成立するのであるから、意味能力 (sakti) なるものは、類に限定された個物に関してのみ想定されるのであるからである。さうして意味は (古来の) ことばの用法によってのみ把握されるものである。物事を理解することを望む幼童は、最長老の人が「牛を連れて来い」というその文句を聞いた直後に中間の年齢の人が行動を起すのを知覚して、さうして牛を連れて来るのを見て、中間の年輩の人の行動を起させる認識 (理解) は、最長老の老人の「牛を連れて来い」という文句から生じたといふことば anvaya (Konkonitanz) と vyatikrēka (Ausschliessung) によつて確知して、次に「馬を連れて来い。牛をつなげ」という他の文句におつて avāpa (へみいれること Einfügung) と udvāpa (除去 Auslassung) とによつて、牛という語が、牛という類に制限されているものを意味し、馬という語が馬という類に制限されているものを意味するということが理解される。』 (T. D. 59)

sakyaṇḍapatti 望まれたもの (論証やべきもの) を達成する能力。
→ avayava.

śakyaś cāyam artho niśceṭum pramāṇatrayaparigrahād iti vyavasthite
vyudāsyaśaṁśayam | sadhyavaharānam (?) pratīṇa | (Yuktīpīṭha
[32a] l. 1)

samādhi 精神統一。— intense contemplation; die Versenkung. (NS. IV
b38)

sāmāgri 諸条件の集合(全体)。(NB.T. p. 22, l. 6) 全体。諸原因の集合。(NB.T. ad II, l. 13) 普通「和合」と訳すが、ニヤヤー・ウマイシシェーシカでは混同を起すから「全体」と訳したほうが良い。(Tarkabh. p. 2, l. 29)

samānātanta 同一の学派。—one's own allied branch of learning; das gleiche System. (NS. I a29)

sāmanādhikaraṇya (例えは米の色と米との)共存関係。(MahU. (1), p. 103) **sāmānya** 類。—the universal; das genus. (NS. II b14; V a14) 〇キョ

「普通」とも「類」とも訳し得るのである。La généralité (Foucher, p. 164f.) (PDS 邦訳「二六ノページ」) (NB. III, 119)

普通は最高の (para) 普通と低き (apara) 普通と二種ある。(Tarkas. 6) <最高の普通> (paraṃ sāmānyam) は最上位に存するもの (adhikadeśa-

vṛtti) かつ最も多数のものの中に存する。これに對して低き普通 (aparāṃ sāmānyam) は、下位のものの中に存する (nyūnadesāvṛtti) かつすなわち

前者よりは少いものの中に存する。(T. D. 6) **sāmānya** にはそれの jāti は存在しない。(T. D. 6) 〇キヨ sāmānyatva と同じものは、有り得ないのである。

〔普通の否定〕
ヒューマンサー学派、ヴァインシェンカ学派およびニヤヤー学派などは何

らかの意味における普通の实在性を承認したし、仏教のうちでも、説一切有部にはこの傾向が顕著であった。このような思惟方法を中観派は極力論難したが、ディグナーガは、普通はわれわれの思惟能力によって構想されたものだ、と主張した。かれの後継者ダルマキールティは、これについて、次のように説いている。

『例えは瓶性という普通は(瓶という土塊から)去りもしないし、またそ(瓶)にかつて存在しなかった。』(Pranānāvṛttika, I, 153, ed. by Rahula Sankrityayana, p. 13.)

『またのちに存在することもないし、部分を有しない。以前の根柢を捨

てることもない。実に困難の連続である。

或るところ(=一つの瓶)に存するもの(=瓶性という普通)が、その自分の場所から動かないで、それとは異なる他の場所における生起のうちに存するということは正しくない。

そ(=地面)において、この物(=瓶)が存在するところの場所と(瓶性は)結合されることがない。

さうして(瓶性は)その場所(=地面)を有するもの(=瓶)に遍満する(遍満)。(1) 〇キヨこれがさうして不思議でないのだろうか。』

na yāt na ca tatrasid asti paścān na cāṃśavāt // (I, 153 cd) jāhāti pūrvam nādhāram aho vyaśanasamītatih / anyatra vartamānasya tato' [nyashāna,janmani] // (I, 154)

svasthānād acalato 'nyatra vṛttih] ayuktimat / (2) yatrāsau vartate bhāvas tena sambadhyate 'pi na // (I, 155)

taddeshīnam ca vyāpnoti kim apy etan nādhutam / (I, 156 ad) 右の諸頌は少く順序を異にして『全哲学綱要』(II, 4, 135f.)に引用され

てゐる。(4) はたしてディグナーガに由来するかどうか不明であるが、ともかく、かれの思想を継承していることだけは疑いない。(5)

なお非常に興味深いことであるが、ダルマキールティの所論は、プラト

ーンの対話篇に現れるプラトーンに對する反対者パルメニデースの議論とほぼ一致している。(6)

- (1) nāyāti pāthabhedah, p. 73. (Reprint from the Pandit 1891.)
- (2) tasmat acalatah shtanād vṛttih iti atiyuktatā / (SDS, II, 1, 136, Gov. Sansk. Ser.)
- (3) 'pi na=na tu (SDS, II, 1, 137.)
- (4) nādhutam =mahādhutam (SDS, II, 1, 138; Manoranandanin)
- (5) これらの諸頌がダルマキールティに由来するものは疑いないが、シヤイナの論理学者 Dharmabhusana の Nyāyadīpikā 第三章では左の一頌をディグナー

かに帰してゐる。

na yāti na ca tatrāste na paśād asti nāṃsavat /
jahāti pūrvam nāharam aho vyasana-samratih /
— itī Dīnāga-dīṣṭa-dīśana-gaṇa-pasara-prasaṅgāt. (Vidyābhāṣana :
HIL. pp. 273-274 n.)

- (5) 詳しくは Randle : op. cit. pp. 56-60.
(6) 中村『中世思想』下、五五六、ページ以下。

sāmānyacchala 一般化による詭弁。— 'purposive distortion by resorting to similarity'; Verallgemeinerungsverdrehung.

『一般化による詭弁とは、内含されて成立している意味をあまりにも広く適用することにもとづく、(その場合に)成立し得ない意味を想定することである。』[NS. I b13. 1・11・13]

- (1) sambhavarah. これは、ヴァーンシャヤナ注から見ると、現在分詞の arthasya と同格である。

例えば、或る人が「ああ、このバラモンは学徳兼備のバラモンである」と言ったのに対して、他の人が難癖をつけて「もしもバラモンのうちに学徳兼備と云うことが可能であるならば、ヴァラーテヤヤ (Vāṛātya, バラモン教への改宗者) のうちにも学徳兼備と云うことが可能である」と云うことになるであろう。ヴァラーテヤヤもまたバラモンであるから、かれもまた学徳兼備であるということになるであろう」といって論難する場合がそれである。(Vāṛātyana) ここで詭弁者は、特殊な事例について言われたことを一般化してゐるのである。

sāmānyato dīṣṭam 周延関係が一般に経験され承認されてゐることにもとづく推理。[the inference], where the *vyāpti* is ascertained by a general observation; die auf Gemeinsamkeitsbeobachtung beruhende Folgerung. (NS. I a5)

『ヴァーンシャヤナの解釈、第一種』

『(e)へ共通性が見られたことにもとづく推理とは、例えば運動にもとづく

いて前に或る場所に見られたものが、後に他の場所に見られることである。例えば太陽の場合がそれである。それに(感官によつては)直接に知覚されないにもかゝらず、太陽の「運行」(vrajya)は存在するのである。』
『ヴァーンシャヤナの解釈、第二種』

「共通性が見られたことにもとづく推理」とは、もしも証相と証相を有するものとの関係が直接知覚によつて知られないときには、直接知覚では知られない(証相を有するもの)は証相と他の或る対象との共通性にもとづいて知られる。例えば、アトマン(の存在すること)が欲求の有ることなどによつて知られるがごとくである。(すなわち)欲求などは性質であるが、性質は実体に帰属するものである。それ故に、それらが属するところの基体(＝実体)はアトマンである。』(Vidyābhāṣya ad I, 1, 5, p. 21) → anuṃāna

sāmānyalakṣaṇa 共通の特性。共通性。一般性。普遍。universal character (Steinbatsky) [Nyāyabindu I, 16] 漢訳では「共相」(ベーンバツ)。 (NB. I, 16) ディングナーガおよびダルマキールティの哲学では、これは推理の対象である。共通性を認識するのが推理である。『印哲研究』第五、六三三ページ、Nyāyabindu I, 17)

sāmānyalakṣaṇā 共通性の認識。[MahU. (2) p. 93]

sāmānyasamarāṇa 一般命題を想起する力。 (NBṬ ad III, 16)

samarōpa 付託。 (NBṬ ad III, 1)

samarōpana 自分自身に引寄せ受ける力。— super-imposition; aufnehmen. (NS. IV a57)

samarōpita 構想作用にちかづく有りて想定された。 (NBṬ p. 26, 1, 15)

samartha [1] 力。— efficacy; die Macht. (NS. II a50)
[2] 内含している表示能力。 (NBṬ. p. 43, 1, 12)

samāsa 區別。= samudāya (NBh.)— a complex; zusammen ist. (NS. II b38)

samavāya 内属。niya-saṃbandhaḥ samavāyaḥ (*Tarkasaṅgraha*): la coexistence. (Foucher, p. 168f.); relation coessentielle (Foucher, p. 103); inherence (Radhakrishnan); Inhärenz (Deussen; Frauwallner). 和合。^{*}
(*NBT ad III*, 120)

『samavāya』とは、常住なる結合関係である。それは不可分離なる事物の中に存在する。二つのもので一方が消滅しない限りは、常に他方に依存しているならば、その両者は不可分離の関係にある (ayutāsiddha)。例えば、部分と全体、性質と性質の基体、運動と運動の基体、種類 (jāti) と個物 (vyakti) ʼ viśeṣa とそれが内属する常住なる dravya とである。』
(*Tarkas*, 79)

『samnyoga』にまでも適用されるのを防ぐために「常住なる」というのである。虚空 (ākāśa) 等にも適用されるのを防ぐために「結合関係」(saṃbandha) とするのである。

部分 (avayava) は dravya-samavāyīkaraṇa (die inhärente Ursache) である。全体 (avayavin) は、その部分によって形成される dravya である。』(T. D.)

『黒い瓶』という限定を受けた知覚 (pratīti Wahrnehmung) は、限定と限定される (対象) との結合関係を対象としている。何となれば、それは限定を受けた観念なのであるから。あたかも「杖を携えている人」という観念と同様である。どうこうわけで内属 (samavāya) が成立する。』
(*T. D.*, ad 79, p. 62, l. 3f.)

samavāya は唯だ、しかしが存在しない。』(T. D. 8) すなわち samavāya に種別は存在しない。(T. D. 8). samavāya には jāti が存在しない。(T. D. 6)。つまり samavāyatva という概念は成立しないのである。

Tarkasaṅgraha 本文の説明は samavāya を「不可分離の併在」と解して、それから「ノンシーの la coexistence」という解釈に近づく。しかし Tarkadīpika の解釈は内属 (inherence) を意味している。

『内属 (samavāya) とは諸の実体 (dravya) と性質 (guṇa) との結合関係 (saṃbandha) なるべし。』(SSS, V. 29)

samavāyī-kāraṇa 内属関係を有する原因。内属因。実体 (dravya) を指す。la cause coessentielle (Foucher, p. 103) [日本のインド学者のあいだでは「和合因」という語が用いられているが、この訳語は漢訳仏典には出て来ないと思う。『勝宗十句義論』および『因明入正理論』(Nyāyapraveśaka, p. 366) には「和合因縁」と訳している。]

『それに内属して結果が生ずるところのものが内属因 (samavāyī-kāraṇa) である。例えば、多くの糸は布の内属因である。何となれば、多くの糸などにおいてのみ内属して布が生じるのであって、オサなど〔糸以外のもの〕に内属して生じるのではないから。』(*Tarkabh.*, p. 2, l. 14f.)

（実体——原因
guṇa, karmaṇ — 結果

(時間的關係ではない)。

〈内属を有する原因〉とは、ニヤーヤでもウマイシエーシカでも実体 (dravya) を云う。現代的な実例に即して言うならば、材木に机が内属していることと、材木は机の内属因であるといふこととなる。シャンカラは、samavāyī-kāraṇa は nimitta-kāraṇa に対するものと考え、ウマイシエーシカ学派 (Kāṇāda) によると原子の宇宙であるとする。(ad BS, AnSS, vol. I, p. 89, l. 7) samavāyin 「……と不可分に結合せる」[「……と密接に関係せる」という意味に用いられている。(Sāṅkara ad *Bṛhad. Uṇ.*, AnSS, p. 190, ll. 16; 17) samaveta 「……に内属せる。」(*Tarkas*, 37)。『十句義論』には「所合」。^{*}
samavetadravyatva 内属せる実体である宇宙。(SDS, AnSS., p. 24, l. 4) それがまた一種のものとなることを考えられている。eine Inhärenz des Ganzen in den Teilen als Substanz. (Deussen)

samaveta-samavāya 内属しているものにおける内属。(Tarkas. 39)

samaya [一] 教義 → viruddha の項における *Carakasambhā* の文章の引

用参照。

[ii] 二つの概念の共在関係 (PDHS, p. 213, l. 13) = avinābhāva (NK). *samayika* 便宜的習慣的である。— due to convention; beruht auf der Tradition (NS, II as 3)

sambandha [i] 結合関係。— verbunden ist (NS, II a49). *sambandhāt*. — because it proves a related object. (NS, II a49) → *anumāna*

[ii] 語と意味との結合関係。the [mutual] relation between the word and the object der natürliche Zusammenhang [von Wort und Bedeutung] (NS, II a51)

[iii] ひながり。想起の原因のいへ。 (NS, III b41) — some specific relation; die Begleitung.

『弟子を見て師を想起し、司祭者を見て犠牲に供するべきものを想起す。』 (NZB.)

一般的な訳語としては、関係。[MahU. (1), p. 102]

[iv] 適合性。例えば(一)の書の目的と主題との適合性。its fitness (for that aim) [Stcherbatsky] (*Nyāyavinditkā*, p. 2, l. 3)

現代のヒンディー語でも、この語はほぼ「関係」の意味に用いられている。インドの有名な文化団体 “Indian Council for Cultural Relations” のヒンディー名は、*Bharatiya Sanskrita Sambandha Parisad* である。

『問』 布にとつては多くの糸との結合関係 (*sambandha*) が存するようにな、オサなどの結合関係 (*sambandha*) もまた存在するのではないか。しかるにどうして、布は諸々の糸においてのみ内属して生じ、オサなどにおいて内属して生じることがないのか。

〔答〕 なるほど「布は糸以外のものとも関係を有するが」関係 (*sambandha*) は二種類である。即ち内属 (和合 *samavāya*) と結合 (*samyoga*) とである。その中で内属 (和合) とは本来不可分離である二つのものの関係である。しかるに結合とは、互いに異なる二つのものの関係である。』

[*Tārābhāṣā*, p. 2, l. 17f.)

内属——始めから離れていることのないものあいだの関係、例えば「体と腕」「布と色」。——句義の一つである。

結合 (*samyoga*) 本来離れているものが、結びついたこと。いつかは必ず離れるから無常である。——ツナの一いつである。

v̄yu 二種類ある。
1 v̄yu, yuyoti, 3 p. to separate (RV, & c)
2 v̄yu, yanti, 2 p. to bind (RV, & c)

ayutāsiddha は前者より来る。
【モーガ派における議論】

(p. 29, l. 2) 『またヴァインディヤ山は(他の場所に)到達しないから運動しない、(と言つたものがある)』
どうヴァイヤサの言 (ad VS, I, 6) についでジャンカラは次のように言う。

(p. 29, l. 4) 『*nyāyāt* (nyāy) とどう場所と〈瓶の非存在〉とが結合することは無いのであるけれども、(無という) 関係の観念が存在すると「汝が」いうのであるとすると、それでは、それと同じく〈青くはない物体〉に關しても、(その物体と) 〈青くあること〉との結合は存在しないけれども、そこに〈青くあること〉との関係の観念が起ることになる。また関係を所有する諸の主体 (*sambandhin*) のうちにも (関係の観念が起ることになる。) とどうで、関係は (実際に) 存在するのである。関係が曖昧であるということとは、矛盾をひき起すであろう。何となれば、汝は〈無〉は物ではないということを確認しているのであるから。』

(p. 29, l. 7) 反対者いわく、——「合成語の風格 (*sastih* = *genitive*) の意味は百一ある」というから、風格の(種々の異なった) 意義のある限り、結合がある

と考えられる。

答えていわく、——しからば、関係 (sambandha) は、内属 (samavāya) といわれるものと結合 (samyoga) といわれるものと、二種類のみにはかない、と「汝が」主張することは正しくない。

(p. 29, l. 9)

反对者いわく、——「瓶の無」というような「百一ある風格の意義は、上述の二つの関係のうちに含まれてしまう。

答えていわく、——そうではない。何となれば、無に關しては、「内属 samavāya」と結合 samyoga との」いずれも成立し得ないからである。

(p. 29, l. 11)

さらにまた、「この虚空のうちに花が存在しない」という場合には、関係を有するもの (sambandhin) である虚空もまた直接に知覚され得ないものであるから、虚空のうちの花の存在しないことと、もまた直接に知覚され得ないということになってしまう。もしも「落下して来ない」虚空の花となるものは、直接に知覚され得ないにきまつてゐる」といふならば、しかば虚空のうちの花が無いのと同様に、「この」といふ地面の場所に「瓶の存在しないこと」もまた直接に知覚され得ないはずである。ではこれらの無は)どのように区別されるのか、とごうことを、(汝は)説明しなければならぬ。』

sambandhin 關係を有するもの。(NBf ad III, 120)

sambhava 「i」結びつてゐる二つのものの中の一方が成立する、他方の成立すること。(NS, II, b1) — inclusion; das Zusammensein. (NS, II b1)

『sambhava とは [他のもの (甲) に不可分離に結びつてゐる (avinābhāvin) 或る事物 (乙) が存在することを把握して、それにもとづいて他のもの (甲) の存在を把握することである。例えば dropa [ごう量目] の存在することを把握して、それにもとづいて adhaka [ごう量目] の存在することを把握する。またアーダガの存在することを把握して、それ

にともつて prastha [ごう量目] の存在することを把握するようなものである。』(Vātsyāyana)

この実例を日本風に改めて表現すると、一升あることを知って五合あることを知り、五合あることを知って一合あることを知るようなものである。

[ii] 論理的内含性。

『[10] 論理的内含性 (sambhava) もまた [因 (理由) と所立 (論証をなすこと)] とが「不離の關係にあるから推理に他ならぬ。』(PDhS, p. 225)

I Inclusion, dans le cas d'un concept implicitement contenu dans un autre (Foucher, p. 94).

(一) sambhava は全称から特称を帰結することである。宇井博士『印度哲学研究』第五卷「三〇一ページ」は、これは全体から部分に及ぶ一種の比量であると解する。

(二) cf. *Vaiśeṣika-sūtra* IX, 2, 5.

『「ラーナ聖典信奉者 (Paurāṇika) は sambhava と aithya とが独立な pramāṇa である」ということを主張するが、「五十は百の中に (含まれる)」という sambhava (Wahrscheinlichkeit) もまた推理 (anumāna) とはかならぬ。』(T. D. 63, p. 55)

〔歴史的連関〕

atha sambhavaḥ sambhavo nāma yo yatāḥ sambhavayati sa tasya sambhavay, yathā śaḍ dhātavo garbhasya, vyāḍher ahitaṁ, hitam ārogyasyaeti. (Car. 28)

sambhavita 想定された。(NBf. ad II, 29, p. 29, l. 3)

sambodha 正しく認識。true awareness. (NBh. ad TV a4)

sandigdha 「未決定。甲か乙か未だ解らず、未だ決定されぬこと。疑わしい理由概念。(PDhS 邦訳「二六一ページ以下) (Tarkabh. p. 11, l. 23) 漢訳では「猶豫」。

sandigdhasādhanayatyatreka 論証する理由概念の否定が疑われてゐると

この異種類の実例。(NB, III, 132.)

sandigdhasiddha 主張命題の主語がそのうちに存在するかどうか疑わしい理由概念⁵⁾ asiddkabheta という誤謬の一例。(NBf, p. 19, l. 10) (NBf ad III, 63) 『因明入正理論』には「猶豫不成」という。(国訳『因明入正理論疏』一五五ページ)(宇井伯寿『仏教論理学』三六六、三八二ページ)

疑われた不成立理由として挙げられたことがら自体について、あるいはそれのよりどころについて疑惑がある場合の不成立。(Nyāyabindu III, 63, 64) 『霧などが存在するために、(そこに見えるものは霧であるか煙であるか、と疑われている) 諸元素の集合が、(そこに見えるものは) 火である』ということを論証成立させるために、(諸元素の集合が) 提示されるならば、その理由概念は、疑われている不成立理由である。』(Nyāyapravāsaka, p. 367) これを因明では「猶豫不成」と呼んでいる。「猶豫」とは、Aであるとも、非Aであるとも、いずれとも決定し難く疑わしいことである。この場合には、理由命題の主語(したがって主張命題の主語)となっているものが、実際にはAであるか、Bであるか、Cであるか、疑わしい場合には、証明力をもたないということ説いているのである。

〔ブラジャスタバダーの議論〕

『しかるに推論を適用される主体の中に存在するが、それと同種類のものと同種類のものとの両者に共通に存在する証因は、なおいずれであろうかと疑惑を生ぜしめるから、疑われた理由概念(sandigdha)である。例えば「この獸は角を有するものであるが故に牛である。」と言うが場合である。そうして上述の定義を有し互いに矛盾している二つの理由(因)が「推論を適用される主体(aunmeya)たる」同一物に関して共に提示されているならば(どちらが真実であろうかと)疑惑の起ることが認められるから、これも他の「疑われた理由概念」である、と或る人々は説く。例え、それぞれ意(manas)が有形であることと無形であることを証するために、〈意が運動を有するものであること〉と〈意が触覚され得ないものである

こと〉とを(理由として)共に提示する場合である。("nūrtam manah kriyāvāttrāt, saradivāt" という論式と "amūrtam mano, asparsavāttrād, akasādivat" という論式が提示された場合に、両方ともに真実であることは有り得ないから、「いずれが真実であろうか」という疑問が起る。)

〔問うていわく——〕この理由(因)は実は共通ならざる(sadharāṇa)証因にほかならないのではないか? 何となれば、例えば〈眼によつては知覚されないこと〉と〈現に直接に知覚されること〉とは互に矛盾しているが如く、互いに矛盾している(samhata) (二つの理由概念は) いずれか一方の主張(pakṣa) (sapakṣa あるいは vipakṣa) の中においては成立し得ないからである。

〔答えていわく——〕それ故にこの理由は不確定(anadhyavastā)なるものである。このことを、われわれは後に説明するであらう。

〔問うていわく——〕『教典ヴァイシネシカ・ストトラ』の中の至るところに、二様に見ること(すなわち一つの属性主体 dharmin を互いに矛盾している二つの属性 dharmā を有するものとして認めること)が疑惑の起る原因であると示されているではないか。(したがって教典の説と矛盾することになるではないか。)

〔答えていわく——〕そうではない。何となれば、疑惑は、今問題とさされている対象を、かつて二様に(例えば、柱と人として)認めたこと²⁾に基づいて起るのであるから。(故に一つの属性主体 dharmin について互いに矛盾している二つの属性 dharmā の存することが疑惑の起る原因なのではない。)すなわち疑惑の生起に関しては、今問題とされている対象をかつて二様に認めたことが原因なのである。そうして両者の力が等しい場合には、両者は互いに矛盾するから、決定的知識(nirṇaya)を生起せしめないこととなるであらう。しかし疑惑の生起する原因とはならない。そうして(実際には)その両者の理由(因)としての力の等しいことは有り得ない。しかるに両者の中のいずれか一方を、推論を適用するべきものの述語として

挙示することは、必ずや聖典と矛盾しているはずであるから、これ(或る人々が疑わしき理由の一つとして提示したものは、矛盾した理由(相違因 *viruddha*)の一種にはかならない。

そうして推理を適用さるべき主題の中には存在すが、それと同じ種類のもの、あるいはそれと異った種類のものの中には存在しないところの証因(理由)は、両方の立論者のうちいずれか一方には承認されない理由(随一不成の因 *anyatarasiddha*)⁽⁴⁾である。それは不確定的知識を起す原因であるから、不確定(*anadhyavasāta*)という理由概念(因)である。例えば(サーンキヤ学派の)「結果は(生起よりも以前において)有なり」⁽⁵⁾存在している。生起するが故に」という主張の如し。このことが「一般に承認されるものは非因となる。」(Y.S. III, 1, 15) というスートラの文句によって含めて意味されてくる。⁽⁶⁾

「反対者いわく——」(p. 239, l. 14) この特性 (e. g. 地における〈異いを有すること〉*gandhavatva*) は疑惑の起るための原因であると教典の中に述べられているではないか? 何となれば、その特性はその物(例えば、地)を同種類のもの(例えば、実体)からも、また異種類のもの(例えば、性質、運動)からも区別するということが、このように二様に経験されているから。

「答えていわく——」そうではない。何となればスートラの意義はそれとは異っているから。すなわち『ヴァイシ ヌーシカ・スートラ』作者は、音声の実体であるか、性質であるか、あるいは運動であるか、という疑問が起ることを述べたあとで(7) 反対者が「音声に関しては(耳によって知覚されること (*śrotra-grāhyatva*) という) 特性の存することが認められるから、音声の本体に関して疑惑の生起することはない」と主張したのに対して、スートラ作者は次の趣意を説いたのである。——可聞性というこの特性は実体など(= 実体と性質と運動)⁽⁸⁾のいずれか一つのみ属するものではない。そうではなくて、それらの三者に共通に具わっているのである。

何故であるか? 何となれば実体などの個々の物(実体と性質と運動の一つ一つ)が同種類のものから区別され、また他の種類のものから区別される特性がそのように二様に区別されるということが現に経験されるからと。(それ故に可聞性は実体と性質と運動とに共通に属する特性である。)

したがってそれは疑問を成立せしめる原因ではない。何となれば、もしそうではなくて(特性 *visesa*)⁽⁹⁾が疑惑の成立する原因であるとすると、六句義すへて(10) 疑惑が起ることになるから。それ故に、多くの事物に共通な性質を表象することにもとづいてのみ疑惑が起る。(P.Dh.S. p. 238, l. 20f. 邦訳二六二ページ以下)

(1) いかなる人々のことを指すのか、註には不明である。

(2) *viśvāsyā pūrvam dvaitādarsanam ubhayathādarśanam śhanūta-puruṣatvābhyāṁ saha darśanam.* (NK. p. 243, ll. 5-6)

(3) *śandīccho hetvābhāṣaṁ* (NK. p. 244, l. 21)

(4) 『因明入正理論』に「声は無常なり。所作性なるが故に」は、声頭論者に対しては随一不成となる(宇井『仏教論理学』三二二ページ)。九句因のうち第五句に当るか。

(5) *avaruddha*. "implied" (G. Jha). 辞書には適訳なし。

(6) この場合 *arthāntara-bhūtesu* の locative が使われているが、ablative の意味である。(NK)

(7) NK に「ヨリ」補う。

(8) NK に「ヨリ」補う。

(9) = *asādhārāṇa-rūpam*……、つまり特性 (*viśeṣa*) を指している。

(10) *dharma* (NK)

śandīcchavipakṣavyāvrttika 〈異種類の事例〉の *śūcā* には存在しないこととの疑わしい不定なる理由。(不定因)。(NBf. p. 20, l. 3)

śandīcchobhāvavyatireka 兩者(論証あるべき概念の肯定と否定)の除去が疑わしい異種類の事例。(NB. III, 133)

śamjñābheda 名称の相違。— a difference in terminology: ein Unterschied in der Bezeichnung. 実質的には同じであると言っている。(NS. III a16)

śamkalpa [「」思惟。deliberation; Verlangen. (NS. III a25)

[ii] 意欲。longing [for the obtainment of an object enjoyed previously; das Verlangen. (NS. IV b34) (NS. IV a64) —deliberation; Verlangen. この英訳とドイツ訳とは、全然意味を異にしてゐるが、sankalpa と同じ語が実はこの両意をそなへてゐるのである。

sankalpakṛtia 意欲によつて作り出された。—when subjected to [wrong] deliberation; …, die verlangt werden (NS. IV b2) sankalpa 意欲。= [wrong] deliberation; mithyāsankalpa (NBh.) (NS. IV b2)

sanketa [社会的] 習慣的用法。[ad Nyāyabindu I, 11, p. 12, 1. 4] <表示されるもの>と<表示するもの>との表示関係 (NBFT p. 8, 1. 2)° <表示されるもの>と<表示するもの>との習慣的結合関係 (NBFT p. 8, 1. 4) **samīdhi** 接近。

『接近』(samīchi) とは、問を置かずに語の対象(意味)の理解される **nya** (upasthiti, Verstandensein) である。本文の中に「**nya**」を發する **nya**」と言ふのは、それが理解を助けるものであるから、そう説かれてゐるのである。』(T. D. 60)

samīdhau ……との連関におこす。—invariably related; im Zusammenhang mit……. (NS. II b57)

sāmidhya 近くにある **nya**° presence 存する **nya**° (Tarkabh. p. 2, 1. 29), **samīkarsa** 接触。

『しかるに、感官と対象との接触 (samīkarsa) は、直観的な正しい認識の原因であり、それは六種存する。即ち、(一) 結合と (二) 結合したものである内属と (三) 結合せるものに内属せる内属と、(四) 内属と (五) 内属せるものにおける内属と (六) 限定されるものと限定するものとの関係とである。』

〔一〕 その六種のうちで、眼によつて瓶を対象とする表象が生ずるとき、そのとき眼が感官であり、対象は瓶である。この両者の接触が〈結合〉にほかならない。何となれば、その両者には本来不離の関係がないからである。

る。同様に感官がなくても、意 (manas) によつて、「われ」といふ自我 (アートルマン) を対象とする観念が生ずるとき、そのとき、意 (manas) が感官 (indriya) であり、自我が対象である、両者の接触 (samīkarsa) が結合 (samyoga) にほかならない。』(Tarkabh. p. 5, 1. 25 f.)

[ii] 『問』 しからは、いつく結合したものにおける内属 (samyuktasamavāya) との接触が起るのか。(p. 6, 1. 3)

〔答〕 眼などによつて瓶に存する色などが知覚されるとき、即ち瓶の中に黒い色が存するという観念の生ずるとき、そのとき眼が感官であり、瓶の色が対象である。この両者の接触が結合せるものにおける内属にほかならない。何となれば、眼と結合せる瓶の中に色が内属しているのであるからである。同様に、アートルマンに内属している快感(楽)などが意 (manas) によつて知覚される場合にも、この同じ接触がある。

瓶に存する分量 (pariāna) などを認識する場合には、「上述の結合せるものへの内属のほかに」さらに四種の接触が優れた原因であると云われる。何となれば、たとえ結合せるものにおける内属が存在してゐるとしても、その「四種の接触」が無いならば、遠くからは量などを認識することはできないからである。四種の接触とは次の如くである。(a) 感官の諸部分と対象の全体との接触、(b) 感官の全体と対象の諸部分との接触。(c) 感官の部分と対象の諸部分との接触。(d) 感官の全体と対象の全体との接触。

[iii] また瓶の色に内属している色性(色一般)などの普通 (sāmānya) が眼によつて認識されるとき、そのとき眼が対象であり、色性などの普通 (sāmānya) が対象である。この両者の接触が、〈結合せるものに内属せるものにおける内属〉(samyuktasamavāya) にほかならない。何となれば、眼と結合せる瓶の中に色が内属しているから、その色の中に色性が内属しているからである。

[iv] 『問』 しからば何時接触が〈内属〉であるのか。
〔答〕 耳という感官器官によつて音声が認識されるとき、そのとき、耳が

感官であり、音が対象である。両者の接触は内属にはかならない。耳とは、耳の穴によって限られた虚空にはかならない。何となれば、耳は虚空を本質としているし、また音は虚空の属性であるから、従って属性と属性の主体とは内属の關係があるからである。

〔V〕〔問〕 しかれば、内属せるものへ内属は何時起るのか。(p. 6, 7, 19)

〔答〕 音声に内属している音声性(音声一般)などの普遍(samanya)が耳とて感官によって認識されるとき、そのとき耳が感官であり、音声性などの普遍(samanya)が対象である。この両者の接触が内属せるものへの内属(samaveta-samavya)にはかならない。何となれば耳に内属せる音の中に音声性が内属しているからである。

〔Vi〕〔問〕 しかれば、いづ感官と対象との接触が内属せるものと限定されるものとの關係(visesana-visesya-bhava)であるのか。

〔答〕 眼と結合している地面において、瓶の存在しないことが認識されるとき、即ち「この地面には瓶が存在しない。」と認識されるとき、そのとき、その關係(sambandha)は内属せるものと限定されるものとの關係である。そのとき眼と結合せる地面に瓶などの存在しないことが内属せるものであり、地面は内属されるものである。また意(manas)と結合せるアトマンの中に快感(楽)などの無いことが認識されること、即ち「私は快感(楽)を欠いている」と認識されるとき、そのとき意(manas)と結合せるアトマンに快感(楽)などの存在しないことが内属せるものである。(内属されるものはアトマンである。)また耳に内属せるga音の中にgha音の性質の存在しないことが認識されるとき、そのとき耳に内属せるga音にgha音の性質の無いことが内属せるものである。(visesyaは瓶ghataである。)それ故に、このように、簡単に云えば、五種の關係(sambandha)のうちのみずれか一つの關係によって関係づけられた内属せるものと限定されるものとの關係を特質とする、感官と対

象との接触によって、無が感官により認識される。

内属もまたかくの如くである。眼と結合せる糸には内属せるものがある布の内属が認識される。「この糸の中に布が内属している。」とそれ故に、このように六種の接触が説かれた。

『しかるに接触は六種である。さうして〔i〕瓶と〔ii〕瓶の青色と〔iii〕青色(青色一般)と〔iv〕音声と〔v〕音声性なる類と〔vi〕無および内属が、その六種の關係によって認識される。』

(Tarhahāśā, p. 7, 1. 5f.)

samprapitpati 確信。—well-ascertained conclusions. Überzeugung. (NS. II a3)

sampratyaya 理解。—das Verstehen; the object denoted is rightly known. (NS. II a50) —理解する。the apprehension; das Verstehen (NS. II a53)

samraksana 確保する。—protecting; schützen. (NS. IV b49)

samsāra 輪廻。迷いの生存。(Vatsyāyana ad NS. I, 1, 2) —worldly existence (Kesava Śāstri; Vagīśa).

samsarga 同一關係以外の諸關係を指し示す。[MahU. (2), p. 103]

samsargabhava 關係的非存在。[MahU. (2), p. 102]. Beziehungs-

Abswesenheit (Boehenski, S. 514)

samsāra 疑惑。—doubt; der Zweifel (NS. II a1)

『疑惑とは、疑われている事物の特性に關してなされる考察である。それは、〔i〕多数の事物に共通な属性をもつことが可能であると認めることにより、〔ii〕人々のあいだに意見の相違があることにより、〔iii〕疑われている事物をそれとして、知覚したり知覚しなかったりする場合の区別が一定していないことにもとづいて起るのである。』[NS. I a23 1・1・111]

ヴァーツヤヤナの解釈(ad I, 1.23)は、上述の訳とは少しく異なっている。

る。スートラそのものも異なって解釈しているので、以下に全訳しよう。

『「スートラ一・一・一」において「疑惑」は「認識の対象」の「次の位置を占めているから、「認識の対象」の定義の次に」疑惑の定義が説かれねばならない。

「ニヤーヤスートラ」一・一・二・三。疑惑は特性にもとづく考慮である。

(1) (多くの対象に) 共通な性質 (の認識) にもとづいて起るがゆえに、
(2) 多くの性質 (の認識) にもとづいて起るがゆえに、
(3) 見解の相違にもとづいて起るが故に、
(4) 知覚と (5) 無知覚との不確定にもとづいて起るが故に。

(1) 疑惑は差別にもとづく考慮である。何となれば「共通の性質の「認識」から成立するが故に。例えは、柱と人間とに共通である性質、すなわち高さや広さを見た人が、次に以前に知覚した両者の区別を認めようとして、「これはそもそも何ものであろうか?」と、いって、いずれか一方に決定確認することが無いとしよう。その不確定な観念が疑惑である。「わたしはこの両者に共通な性質を知覚する。いずれか一方の特性をわたしは知覚しない」というこの相互に依存対比する覚知 (buddhi) が疑惑を起すものなのである。それ故に疑惑とは (ある対象の) 特性 (visesa) に依存する考慮である。

(2) (あるものを他のものから区別するのに役立つ) 多くの性質 (の認識) から (疑惑は) 成立するのであるから。多くの (aneka) というのは、共通的なもの (samana-jātya) と共通的でないものということである。その多くのものにとって、性質 (の認識) が成立するのであるから。ただしそのものの特性に関して二様に見られるからである。諸の対象は同種類のものおよび異種類のものから区別される。例えば地は香を有するものであるから、(実体という点では地と共通な) 水などから区別される。また (実体ならざるものであるという点では地と異種類である) 諸の属性・運動から区別される。

また「ものの特性を認めることから生ずる疑惑の実例として次のものがある。」——「音声に関しては分離から生ずるものであるという特性が存する。それに関して、「(音声は) 実体であるか、あるいは属性であるか、あるいは運動であるか」という疑問が存する。何となれば、この場合 (音声の) 特性は両様に認められるからである。すなわち、(a) (音声は) 実体であるから、属性や運動から区別されるのか、(b) あるいは属性であるから実体や運動から区別されるのであるか、(c) あるいは運動であるから、実体や属性から区別されるのであるか、というふうな、区別に関して、(以上) のうちのいずれか一つであると確定する性質をわたくしは知覚しない」という覚知が起ることがある。(それが疑惑である。)

(3) 「(疑惑は) 見解の相違から起る」。(p. 44, l. 5. Anss) 見解の相違とは、同一の対象に関する矛盾した見解である。矛盾 (virōdha) とは撞着 (vyāghāta) のことであり、共に存在し得ないこと (asahabhāva) である。(例えは) 或る哲学体系では「アトマンは存在する」といい、他の哲学体系では「アトマンは存在しない」という。ところで実在と非実在とは同一のものに関してとはともに成立し得ない。また (上述の相矛盾する両説のうち) いずれか一方を成立せしめる理由も認められない。その場合に真相をいずれとも決定し得ないのが、疑惑である。

(4) (疑惑は) また実に「知覚の不確定にもとづいて起る。」(例えは) 池などのうちに存在する水が知覚されることもあるし、あるいはまた陽炎においては実在しない水が知覚されることがある。それ故に、ある場合には知覚されているもの (例えは水) に関して、真相を確定せしめる認識根拠を知覚し得ないから、「そもそも、実在するものが知覚されているのだろうか、あるいは実在しないものが知覚されているのだろうか?」という疑惑が起る。

(5) (疑惑は) 「無知覚の不確定にもとづいても起る。」実在するものでも知覚されないことがある。例えは根や薪などのうちにある水は (実在

していても）知覚されない。また存在しないもの、すなわち未だ生じないもの、あるいはすでに滅びたものは知覚されない。それ故に、ある場合には、知覚されないものに関しても疑惑が起る。すなわち「存在しているけれども知覚されないものであるか、あるいは存在していないから知覚されないのであるか？」という疑惑が起るのである。ものの特性に関して覚知の起ることは、前述の例と同様である。

前述の、共通であり、しかも多くのものである性質は認識の対象のうちに存在する。ところが知覚と無知覚とは認識主体のうちに存在する。以上の限定によって繰返して説く、——（疑惑とは）共通の性質を理解するに
より、共通の性質（の認識が）可能であるにより、ものの特性の記憶に依存した熟慮である。」⁷⁾『→avyaya

疑惑がいかなるものであるかについて、『ニヤーヤ・スートラ』（Ⅱの1—7）において検討されている。

『「反対者いわく——（1）幾多の物に共通に存する属性（dharma）を確認することからも、あるいはまた二つのもののうちいずれか一つの物の属性を確認すること（adhyavasāya）からも、疑惑は起らな。」』〔NS, II.1. 二・一・一〕

ただしヴァーンツァヤナは

「共通な属性（samāna-dharma）の確認からも、幾多の属性（aneka-dharma）の確認からも、あるいは二つのうちのいずれか一つの属性の確認からも、疑惑は起らな」と解していたようである。

II a 2 「反対者いわく——（2）また「同じことから」見解の相違を確認することからも、また「知覚（upalabhi）したりあるいは知覚しないこと」不確定（avyavastha）を確認することからも、〔疑惑は起らな。〕〔二・一・二〕

II a 3 「反対者いわく、——（3）また見解の相違からは、疑惑は起らな

い。何となれば、見解の相違（vipratipatti）がある場合には、「疑いが起らないばかりではなくて、立論者にとっても反対者にとっても」確信（saṁpratiṣṭi）が存在するからである。〔二・一・三〕

II a 4 「反対者いわく、——（4）また「知覚したりあるいは知覚しないこと」不確定からも「疑惑は起らな。」何となれば、不確定ということ自体に関しては確定しているから〔vyavastha Ⅱ 不確定であるということ自体は確定しているからである。〕〔二・一・四〕

II a 5 「反対者いわく、——」もしもそのようであるならば（Ⅱ スートラ I a 23 に説かれたように、一つの共通な属性を認め知ることから疑惑が起るといのであるならば）、疑惑は無限に起ることになるであろう。何となれば、この状態は同じように永続して起るであろうから。〔二・一・五〕

II a 6 「ニヤーヤ学派の答え」まさに、すでに II a 1 および 2 において述べられたような確認からこそ、「疑惑が生ずる。」その確認は「疑われている対象の」特殊性にもとづいている。それ故に、疑惑が無いということにはならないし、あるいはまた疑惑が無限につづくということにもならない。〔二・一・六〕

II a 7 疑惑があるところには、このようにして次々と「疑惑と返答との連続が」起るのである。〔二・一・七〕

〔ケーンツァヴァミシラの解釈〕

「疑惑とは、一つの物（事物、有法）に関して、矛盾せる幾多の意味を考へることである。そうして、それは三種ある。そのものの特殊性を認めないときに、〔1〕共通の性質を観ることから生ずる疑惑と、〔2〕異なった見解より生じた疑惑と、〔3〕（他のものと）共通でない性質より生じた疑惑とである。その中で第一のものは、特殊性を認めないときに、共通の性質を観ることから生ずるものである。例えば、柱であるか、或いは人であるかと疑う場合の如し。即ち、眼前に有る同一の事物に関して、柱であると決定させる曲った穴等の特殊性、および人間であると決定させる頭・手等の特

殊性を見ないのに、柱と人間との共通の性質である高いこと等の共通性を見る人に、「これは柱であるか、或いは人間であるか」という疑惑が起る。

しかるに第二の疑惑は、特殊性を見ないときに見解の相違から生ずるものである。例えば、「ことは常住であるか、或いは無常であるか」という疑惑である。即ち、或る人は、「ことは常住なり」と言い、他の人は、「ことは無常なり」と言う。両者の見解の相違があるので、中間にあって特殊性を見ない人にとって、「このへことば」は常住であろうか、あるいは無常であろうか」という疑惑が起る。

第三のものは、共通ならざる性質から生じた疑惑である。例えば、常住からも無常からも除かれ、地にのみ特有なる「香を有する性質」⁽¹⁾によって特殊性を見ない人にとって地に関して「常住であるか、無常であるか」という疑惑が起る。即ち、すべての常住のものから排除された「香を有すること」と結合しているから、⁽²⁾地が無常であるか、あるいは、すべての無常なるものから排除されたその同じことと結合しているから、地は常住であるか、という疑惑が起る。』(Tarkabhāṣā, p. 31)

疑惑とは、論理学では「未決定」という意味である。単に「不明」という意味ではな⁽³⁾。

- (1) 地は pākaiā だから、常住か否かが問題となる。
(2) gandhavattivad をもつてくると因明では誤りととなる。

〔歴史的连接〕

atha saṁśayaḥ. saṁśayo nāma sandigdheṣv artheṣv anīcāryaḥ. yathā kim akālamṛtyur asti nāstīti, dṛṣṭā hy āyusmal-lakṣanair upetās cānupetaś ca tathā-akrīyaḥ sakriyāś ca puruṣāḥ śighrabhaṅgāś cira-jīvaś ca, etad ubhayadīṣṭatkrāt saṁśayaḥ. kin nu khalv akālamṛtyur asty uta nāstīti. (Car. 22)

〔ヴァイシシェーシカ学派におけるブラシャスタパードの解釈〕

『94』 先ず疑惑が説明される。世人周知の多数の特徴を有する二つの物についてその類似性のみを知覚して両者の特徴を想い起すが故に、そうしたしかもアダルマ(adharma)の故に⁽¹⁾、「一体それは何ものであるか?」(人間であるか、柱であるか?)とて、両者に係る熟慮が起ることがある⁽²⁾。それが疑惑である。そうしてそれは二種類である。すなわち内的なものとの外的なものである。

先ず「内的な疑惑」とは次の如くである。例えば占星学者が嘗てある徴候にもとづいて正しい予言を為し、また他の場合には(その同じ徴候にもとづいて)誤った予言を為した後で、さらに過去・現在・未来の三世の事柄に関して予言をなすとき、「一体この予言は正しいであろうか、あるいは誤っているであろうか?」という疑惑がかれの心の中に起る。

「外的な疑惑」は二種類である。すなわち直接に知覚し得る対象に関する疑惑と、直接に知覚し得ざる対象に関する疑惑とである。その中で先ず直接に知覚し得ざる対象に関する疑惑とは次のものである。——二つの物に共通な徴表を認めた場合に、両者の特性を想い起すが故に、そうしてしかもアダルマにもとづいて疑惑が起る。例えば、森において或る獣の角のみを認めたことにもとづいて、「あの獣は牛であろうか、あるいは水牛であろうか?」という疑惑が起るようなものである。直接に知覚し得る対象に関して疑惑が起る。例えば柱と人間とに関してただ丈の高いことという類似を認めて彎曲などの特殊性を知覚しないために、「柱であること」或は「人間であること」などの普遍と特殊とが(知覚する人の心の中に)顕現しないならば、その二つの物の特性を想い起すが故に、両者の中のいずれにも心が引きつけられているアートマンにとって観念が動揺している。——「実」(一)これは柱なのであるか、或は人間なのであるか?」と。』(PDMS. pp. 174-175)

(1) 『疑惑』または avidyā である。それは人間にとって望ましくないことである。

それ故に、疑惑はアダルマの結果であるということが説かれたのである。』(NK)

p. 176, ll. 7-8)°

(23) cf. V. S. II, 1, 17-20.

(24) *deśika* = *jyotirvid* (NK)

『疑惑 (*samsāya*) とは、属性の主体である一つのものに関して、互いに矛盾した種々なる属性の相違を把握する認識である。例えば「これは柱であるか、或いは人であるか？」と。』(Tarkas, 64, p. 56)

『瓶と布と違ったように集合基体までも含めて適用されることのないようにして「一つの」という規定を付加するのである。』(T. D. 64, l. 23)

『瓶は実体 (*dravya*) である」などという文章にわたってまで適用されることのないように、とつ「互いに矛盾した」という規定を付加するのである。』(T. D. 64, p. 57, l. 1)

『布性と矛盾した瓶性をもっている」という文章にまでわたって適用されることのないように「種々なる属性」という規定を付加しているのである。』(T. D. 64, p. 57, l. 1)

『疑惑 (*samsāya*) とは、一つの属性によって限定された被規定性に述語されてくることのないことを本質とする智である。二つの状態を選言肢 (*koti, alternative*) として疑惑が成立しているのであるから「これは柱であるかどうか」という場合には、疑惑は、柱であるかないか、人間であるかないか、という二つの選言肢より成るものである。』(Nyāyabodhini ad 64, p. 57, l. 6)

【ヨーガ学派における解釈】

(p. 34, l. 12)

『疑惑と「ごう」ものは、感官の通路を通して知覚される物についての共通性が主要な要素となっているけれども、想起されつつあるへその物ならざるものへにもとづいているから、正しい認識ではない。けだし、その疑惑は想起 (*smṛiti*) に終るものだからである。何となれば、それは正しい知識根拠と矛盾するからである。すなわち、真実ならざるものを対象としてい

るからである。けだし、そのときには真実ならざるものが想起されているのである。』(p. 34, l. 14)

『反対者いわく、——もしも、そうだとすると、疑惑とは想起にほかならぬということになってしまう。』

『答えていわく、——そうではない。何となれば、(疑惑と想起とは) はっきりと区別された別のものであるからである。現に知覚されている物を機会因 (*nimitta*) として、他のものについて想起が起るのである。例えば、すでに経験された物を対象として想起が起るのである。しかし誤った知識はそうではない。』

(p. 34, l. 17)

『共通性が近くにあるだけで、空間的・時間的特殊性をもっている物について、想起が最後に起るのであるけれども、「これは……である」という特殊性の相をともなって誤った知識の観念が起るのである。それ故に、こういうわけであるから、疑惑は、正しい認識の属性でもないし、また想起の属性でもない。それ故に(両者とは別な) 他の作用なのである。』(YS. Vīvarāna)

samsāyasana 疑惑にもとづく誤った非難。

【定義】

『感官で把握され得るものであるということは、普遍と実例(例えば瓶)とに共通であるから、証明されるべきもの(例えば「ことば」)は常住なるものと無常なるものとに共通の性質をもっているから、「疑惑が起るので」疑惑にもとづく誤った非難が起る。』(NS. V a14 五・一・一四)

『主張』 「ことばは無常である。』

【理由】 「意志的努力の直後に発せられるものであるから。』

【実例】 「例えば、瓶がそうである。』

と「主張者が」理由を述べた場合に、「反対者は」疑惑によって反対する。

「主張者が主張するように、ことばが」意志的活動の直後に発せられるも

のであるとすると、(ことばが)〈感官によって把握され得るものであるということ〉は、常住なる普遍と共通であり、また無常なる瓶とも共通である。それ故に、永遠なるものと無常なるものに共通であるから、疑惑が止まないのである。』(Vātsyāyanad Va 14)

ことばや瓶が感官によって把握されるという思想は容易に理解できるが、普通(sāmanya 類)が感官によって把握されるという思想は注目し値する。それは古くは「イデアを見る」という思想につながるが、「本質直観」(Wesensschau)という現象学思想ともまんなら無関係ではなからあろう。

「ニヤーヤ学派の答え——」『(a)「単なる」共通性にもとづいて疑惑が起る場合には、相連性にもとづいて、疑惑がなげることになる。あるいはまた、(b)もしも両者において疑惑が起る場合には、疑惑が無限に起ることになる。(c)そうして類が常住であるということとを「われわれは」承認しないから、共通性にもとづく否定論は正しくな。」』[NS. V a15; 五・一・一五]

『(a) 一つの対象が、区別をなす相連性にもとづいて、考察確認される場合に、「いま眼前に見えるものは」「人間」であると決定し、柱と人間との共通性にもとづく疑惑の起る余地は無い。「||いま眼前に見えるものは、柱であろうか、人間であろうか、という疑いの起る余地はない」。このように区別をなす相連性である〈意志的活動の直後に現れるものであること〉にもとづいて、ことばの無常性を考察確認する場合に、永遠性と無常性との共通性にもとづく疑惑の起る余地はない。

(b) もしも疑惑の起る余地があると言ふならば、それでは、柱と人間との共通性は不断に(無限に数え立てることができ)から、無限に疑問が起るのであろう。

(c) また区別が把握され得るのであるならば、つねに共通性が疑惑の原因となるということは、承認され得ない。例えば、「柱と」人間との区別が把握される場合には、柱と人間との「単なる」共通性は、決して疑惑の原

因とはならぬのである。』(Vātsyāyana)

〔歴史的连接〕

sāṁśayasamo nāmahetuḥ punar ya eva saṁśayahetuḥ sa eva saṁśayacchedetuḥ, yathā ayam āyurvedaikadeśam āha, kim nv ayam cikitsakah syan na veti saṁśaye paro brūyāt, yasmād ayam āyurvedaikadeśam āha tasmāc cikitsako 'yam iti, na ca saṁśayacchedahetum viśeṣyati, eṣa cāhetuḥ, na hi ya eva saṁśayahetuḥ sa eva saṁśayacchedahetur bhavati. (Car. 36)

saṁśaktā 潜勢力。潜在的形勢力。それは同時に(展開するため)「性向」の觀念をも内含する。la reproductibilité (Foucher, p. 82 f.) 及び「説が良くなる」の faculty (Radhakrishnan), Fähigkeit (Deussen); Bereitschaft (Frauwallner) はこの二つを適合した二つの語である。

saṁsthāna 構造。構成。specific configurations; Struktur. (NS. IV b23)
saṁtāna 個人存在の連続。個性存在。個体連続。 (NBĪ ad I, 12)

saṁtāno nāma bhāvānām hetuḥphalabhāvena pravāhah. (Ratnamubha ad BS. II, 2, 22)

saṁtānin 連続を構成しつづけるもの。すなわち刹那。 (NBĪ p. 69, 1, 1)
saṁtati 連続。煩惱の連続。—the stream of afflictions; die Kette. (NS. IV a61) —the continuously appearing individual flames; die Kette (NS. III b44)

saṁuccaya 複数の述語が、矛盾することなく、一つの主題にむすぶことと。例、「あの山は、火と火の否定をもつ。」[MahU. (3), p. 45]
saṁudāya [i] 集合。集合体。 (NBĪ. p. 31, 1, 21.) (NBĪ ad II, 8)

[ii] (基体とそれの属性との) 集合体。 (NBĪ. p. 20, 1, 17)
saṁdālabhana 複数の viśeṣya を有する認識にひびいてつづける。「これは銀である」「これは貝である」をまとめて「これらは銀と貝である」ところ。また「ラーマは知者である」「ラーマは黒い」「ラーマは金持ちである」を一つの

(火がある)で表示される多数の個物のうちに、*dhūnavatva* (煙があること) という抽象概念が内在(＝遍満)しているのである。(個物(この場合はP)に対する普遍(この場合はM)の関係)としてとらえているのである。(これは顕著にインド的な思想である。)だから *pakṣe satvām* と「わないで」*sapakṣe satvām* と表現するのであろう。

sapakṣe eva satvām 証因は同種類の事例のうちのみ存在すること。MはPであること。MはPに包摂されること。*同品定有性。証因のそなえるべき三条件のうちの第二。

[*Nyāyabindu* II, 6] → *McP* → *trairūpya*

sapakṣaikadeśavrttir vipakṣavyāpi [*anāikāntikāḥ*]

『同種類のものの一部のうちに存在し、異種類のものの中に遍ねく周延している不定因』というのは、例えば、

「ことは、意志的努力の直後に現れるものではないものである。何となれば、(ことばは) 無常なるものであるから。」

という場合である。(ここでは) 主張命題の述語(論証されるべきこと)は、「意志的努力の直後に発せられるものではないもの」ということであって、これと同種類のもの、電光・虚空などである。「無常なるものであること」という(特質は)、右の(論証されるべきことと同種類のもの)の一部分である電光などの中には存在するが、虚空などの中には存在しない。

主張命題の述語(論証されるべきこと)は、「意志的努力の直後に現れるものではないもの」ということであるから、これと異種類のものは、瓶などである。「無常なるものであること」という(特質は)、その異種類のものすべてのうちに存在する。それ故に、この「無常なるものであること」もまた、電光と瓶とに共通の特性があるから、不定である。「ことばは、瓶のごとくに、無常なるものであるから、意志的努力の直後に現れるものであるのか、あるいは、ことばは、電光などのごとくに、無常なるものであるから、意志的努力の直後に現れるのではないものであるのか?」(両

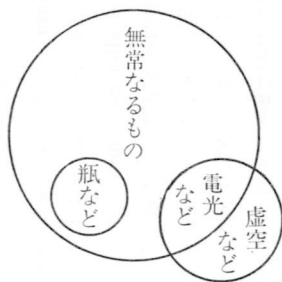
者の場合が成立するから、その理由は「不定」であって、結論をみちびき出さない。』(*Nyāyapraveśaka*, p. 368)

これを因明では「同品一分転異品遍転」(略して「同分異全不定」と呼んでいる。右に挙げた論式において

「無常なるもの」は「意志的努力の直後に現れ出るものではないもの」である」

という大前提が成立しない。なるほど無常なる電光などは人間の意志とは無関係に現れ出るから、意志的努力の直後に現れ出るものではないものであると言えようが、しかし、同じく無常なるものである瓶などは、人間の意志によって作り出したものであって、意志的努力の直後に現れ出るものではないもの(人間の意志とは無関係なもの)とは言えない。だから右の「無常なるもの」は……」

という大前提は、不定となるのである。ちなみに、常住なるもの(例えば虚空)でも、意志的努力の直後に現れるものではないもの(同品)でもあり得る。



これは九句因のうちの第七句、「同品有非有、異品有」に相当する。

śarīra 身体。— *body*; *der Körper*. (*NS*, I all; I a17)

『身体は運動 (*caṣṭa*) と感覚器官と快感および不快感のよりどころであ

る。』[NS. I a11 1・1・11]

sarūpya 認識内容 (jñāna) が対象と対応していること (本質を等しいこと)。(NB. I, 20 f.) (NBT ad II, 4) (Nyāyabindutīkā, p. 15, l. 8) 対応関係 (ibid. p. 15, l. 14)。それが認識根拠 (pramāṇa) となつてくる (NBT, p. 16, l. 11)。対応性 (NBT, p. 15, l. 21, ll. 2; 3) (表象内容と対象との) 対応関係 (Stoherbatsky) “Ähnlichkeit” (Strauss, S. 163; 206); “resemblance” (Manzariaty, p. 143) 最後の二訳は必ずしも直訳にすぎぬから、“coordination”は無難であると思ふ。ともかく sarūpya は「感官による認識と思考作用との媒介者」である。(ein Vermittelndes zwischen der sinnlichen Seite der Erkenntnis und dem Denken, Strauss, S. 282 Anm. 288; intermédiaire entre la fonction sensible de la connaissance et la pensée, Manzariaty, p. 141, n. 1) この点で、カント哲学における Schematismus と同様の役割をはたしているが、しかしあまりにカント哲学に近づけすぎぬのは良くないから、sarūpya を “Schematismus” と訳すことは、メテオル・マッキーはのちに放棄した。(前掲箇所) identity of form; the relation that obtains between a piece of cognition and its object. (Shah: *Essentials*, p. 254)

sarva 一切のもの。

『一切のもの』とは、実体と属性と運動と普遍と特殊と内属とである。』(Vātsyāyana) ad NS. II a32)

この点ではニヤーヤ学派はヴァイシネーシカ哲学の根本説を承認していたことが知られる。

sarvāgrahamam つかなるものを把握することのできなごころ (NS. II a40). sarva を「一切」と訳すことが日本のインド学者のあいだで因襲化しているが、このごころ場合に「一切を把握することができぬ」と訳すのは、文字に即しているようで、実は論理的には誤訳である。ルーンメンが訳すように “nicht möglich, irgend etwas zu erfassen” となければならぬ。the non-

apprehension of everything (ChG.) 肯定判断の場合には sarva を「一切」と訳してよいが、否定判断の場合には sarva を「一切」と訳すと誤謬になる。「つかなるものをも」と訳さねばならぬ。わたくし自身も実際上この誤謬を犯して来たような気がするので、ここに明記しておきたい。

sarvāntarāsidhānta 一切の学派の承認する定説。— proved doctrine on the basis of [the unanimity of] all the branches of learning, der Lehrsatz auf Grund aller Systeme.

『一切の学派の承認する定説』とは、或る一つの学派において論題として立てられた(特に問題とされた)ことがらであるが、一切の(学派の)学説と矛盾しないものである。』[NS. I a28. 1・1・二八]

『例えば「嗅覚機官などは感官である」「香などは感官の対象である」「地などは元素である」「認識方法によって対象を把握する」というようなことである。』(NBh.)

これは慈恵大師によると「遍所許の宗」。あまねく(万人が)許す(＝承認する)ところの命題、例えば、「眼は色を見る」という命題である。これに対しては、なんびとも反対することができな。 (国沢『入正理論』七二ページ)

ところで「遍所許の宗」は、あらたに主張命題として立ててはならない。もしもそれを主張命題として立てるならば、すでに成立していることがらを改めて取り上げて立論することになる。昔から万人の承認していること、例えば「眼は色を見る」ということを、どうして新たに主張する必要があるか。

śāstra 学問。

『それのはたらき (pravṛtti) は、三種である。すなわち、指示 (uddēśa) と定義 (lakṣaṇa) と検討 (parikṣā) とである。』(Vātsyāyana ad NS I, 13 p. 14)

sātāya-upapatti 同じやうに永続して起ること。— ever-presence; dauer-

nd vorliegen. (NS. II a5)

sātmakatva トーヤンを有する¹⁰⁰。jivacharitrasya sātmatvatam (Turkabh. p. 10, l. 10) sātmatkatva とは Uddyotakara が言ったのが始めであり、Vacaspati の Tātparyatikā に出ているが、仏教に対して主張している。『因明入正理論』Tattvasaṅgraha 等に出ている。

satpratipakṣa 反対の主張の成立する余地のあること。「反対説を有する」「反主張をまた立たせなくては¹⁰¹」の意。反対者の理由(因)を留らしめている似因。これは anākantika の中に入る。→ p. 78.

『タルカ・サンツラ』の立っている五種の hetvabhāra のうち、結局 anākantika, viruddha, asiddha の三種のみ可。(Tarkas. 57)

『satpratipakṣa』とは、その因によって、所立の無を証明する他の因が存在する所の似因である。例えば「声は常住なり。可聞性なるが故に。例えは声性の如し」というのと「声は無常なり。結果たるが故に。例えは瓶の如し」という場合がそれである。(Tarks 55)

この場合は sāvānātvyāt が似因である。この実例は相違決定(viruddhavyabhicārin) の実例と同じ。違決。それぞれも決定し難い¹⁰²。この似因は savyabhicāra の¹⁰³ sadharana と論理的には同一である。

satpratipakṣitā 前項と同じ。

『satpratipakṣitā』は互いに矛盾せる二つの理由(因)の考察である。(Bhāṣāparicheda, v. 77)

sattva (NS. II b61) — die Dinge (Ruben). したがって NBH. には牛、馬などを実例として挙げているの¹⁰⁴。ChG は「生きもの」the animal と訳す。もしもその意味であるとすると、仏典の場合と共通である。

savikalpaka MBT. p. 17, l. 7. → vyikalpa

「仏教徒の反駁——」 実際にはそれ自体 (svalakṣaṇa) を対象としている無分別なる直接知覚は有り得るであろう。しかし有分別なる智は、ものごとくばや特相のように、多くのものに通ずる相を解するから、普遍性

(sāmānya) を対象としているのに、どうして直接知覚であろうか。何となれば、対象から生じたる智こそ直接知覚なのであるから。また厳密な意味で存在といえる事物(artha)のみが直接知覚を生ずるからである。しかるに自体 (svalakṣaṇa) が厳密な意味で究極における存在なのであって、普遍 (sāmānya) はそうではない。何となれば、それ(普遍)は、どの認識方法によってもその積極性(肯定的性格 vādhī) が排斥された(否定された)状態であり、それと異って(消極的否定的に)他のものを排斥することを特質とするものであって、普遍 (sāmānya) は「それ自身が」空虚なるものであるからである。「空虚 (tuccha) なるのは pratyakṣa を生じて得な¹⁰⁵」。

「ニヤーヤ学派の答」 そのように言うてはならぬ。普遍もまた実体たるもの (vastu-bhūta) であるが故に。(Turkabhāṣā, p. 7, l. 8f)

savyabhicāra [i] 不確定。(vyabhicāra とはきまつた範囲以外に出る¹⁰⁶)「vyabhicāra (不確定)を有する」の意と「過広」「広すぎる」「それ¹⁰⁷」。因明でも決まった訳語はない。

atha savyabhicāram. savyabhicāraṁ nama yad vyabhicāranam, yathā bhaved idam aṅsadhām tasmīn vyādhau yaugikam athavā neti. (Car. 24)

[ii] 不確定なる〈誤った理由〉。— 'the irregular'; der 'fehlgehende' [Scheingrund].

『不確定なる (savyabhicāra) 〈誤った理由〉とは、不確定なる〔証因〕である。(すなわち理由概念が必ずしも論証するべきもの¹⁰⁸と¹⁰⁹と¹¹⁰と¹¹¹と¹¹²と¹¹³と¹¹⁴と¹¹⁵と¹¹⁶と¹¹⁷と¹¹⁸と¹¹⁹と¹²⁰と¹²¹と¹²²と¹²³と¹²⁴と¹²⁵と¹²⁶と¹²⁷と¹²⁸と¹²⁹と¹³⁰と¹³¹と¹³²と¹³³と¹³⁴と¹³⁵と¹³⁶と¹³⁷と¹³⁸と¹³⁹と¹⁴⁰と¹⁴¹と¹⁴²と¹⁴³と¹⁴⁴と¹⁴⁵と¹⁴⁶と¹⁴⁷と¹⁴⁸と¹⁴⁹と¹⁵⁰と¹⁵¹と¹⁵²と¹⁵³と¹⁵⁴と¹⁵⁵と¹⁵⁶と¹⁵⁷と¹⁵⁸と¹⁵⁹と¹⁶⁰と¹⁶¹と¹⁶²と¹⁶³と¹⁶⁴と¹⁶⁵と¹⁶⁶と¹⁶⁷と¹⁶⁸と¹⁶⁹と¹⁷⁰と¹⁷¹と¹⁷²と¹⁷³と¹⁷⁴と¹⁷⁵と¹⁷⁶と¹⁷⁷と¹⁷⁸と¹⁷⁹と¹⁸⁰と¹⁸¹と¹⁸²と¹⁸³と¹⁸⁴と¹⁸⁵と¹⁸⁶と¹⁸⁷と¹⁸⁸と¹⁸⁹と¹⁹⁰と¹⁹¹と¹⁹²と¹⁹³と¹⁹⁴と¹⁹⁵と¹⁹⁶と¹⁹⁷と¹⁹⁸と¹⁹⁹と²⁰⁰と²⁰¹と²⁰²と²⁰³と²⁰⁴と²⁰⁵と²⁰⁶と²⁰⁷と²⁰⁸と²⁰⁹と²¹⁰と²¹¹と²¹²と²¹³と²¹⁴と²¹⁵と²¹⁶と²¹⁷と²¹⁸と²¹⁹と²²⁰と²²¹と²²²と²²³と²²⁴と²²⁵と²²⁶と²²⁷と²²⁸と²²⁹と²³⁰と²³¹と²³²と²³³と²³⁴と²³⁵と²³⁶と²³⁷と²³⁸と²³⁹と²⁴⁰と²⁴¹と²⁴²と²⁴³と²⁴⁴と²⁴⁵と²⁴⁶と²⁴⁷と²⁴⁸と²⁴⁹と²⁵⁰と²⁵¹と²⁵²と²⁵³と²⁵⁴と²⁵⁵と²⁵⁶と²⁵⁷と²⁵⁸と²⁵⁹と²⁶⁰と²⁶¹と²⁶²と²⁶³と²⁶⁴と²⁶⁵と²⁶⁶と²⁶⁷と²⁶⁸と²⁶⁹と²⁷⁰と²⁷¹と²⁷²と²⁷³と²⁷⁴と²⁷⁵と²⁷⁶と²⁷⁷と²⁷⁸と²⁷⁹と²⁸⁰と²⁸¹と²⁸²と²⁸³と²⁸⁴と²⁸⁵と²⁸⁶と²⁸⁷と²⁸⁸と²⁸⁹と²⁹⁰と²⁹¹と²⁹²と²⁹³と²⁹⁴と²⁹⁵と²⁹⁶と²⁹⁷と²⁹⁸と²⁹⁹と³⁰⁰と³⁰¹と³⁰²と³⁰³と³⁰⁴と³⁰⁵と³⁰⁶と³⁰⁷と³⁰⁸と³⁰⁹と³¹⁰と³¹¹と³¹²と³¹³と³¹⁴と³¹⁵と³¹⁶と³¹⁷と³¹⁸と³¹⁹と³²⁰と³²¹と³²²と³²³と³²⁴と³²⁵と³²⁶と³²⁷と³²⁸と³²⁹と³³⁰と³³¹と³³²と³³³と³³⁴と³³⁵と³³⁶と³³⁷と³³⁸と³³⁹と³⁴⁰と³⁴¹と³⁴²と³⁴³と³⁴⁴と³⁴⁵と³⁴⁶と³⁴⁷と³⁴⁸と³⁴⁹と³⁵⁰と³⁵¹と³⁵²と³⁵³と³⁵⁴と³⁵⁵と³⁵⁶と³⁵⁷と³⁵⁸と³⁵⁹と³⁶⁰と³⁶¹と³⁶²と³⁶³と³⁶⁴と³⁶⁵と³⁶⁶と³⁶⁷と³⁶⁸と³⁶⁹と³⁷⁰と³⁷¹と³⁷²と³⁷³と³⁷⁴と³⁷⁵と³⁷⁶と³⁷⁷と³⁷⁸と³⁷⁹と³⁸⁰と³⁸¹と³⁸²と³⁸³と³⁸⁴と³⁸⁵と³⁸⁶と³⁸⁷と³⁸⁸と³⁸⁹と³⁹⁰と³⁹¹と³⁹²と³⁹³と³⁹⁴と³⁹⁵と³⁹⁶と³⁹⁷と³⁹⁸と³⁹⁹と⁴⁰⁰と⁴⁰¹と⁴⁰²と⁴⁰³と⁴⁰⁴と⁴⁰⁵と⁴⁰⁶と⁴⁰⁷と⁴⁰⁸と⁴⁰⁹と⁴¹⁰と⁴¹¹と⁴¹²と⁴¹³と⁴¹⁴と⁴¹⁵と⁴¹⁶と⁴¹⁷と⁴¹⁸と⁴¹⁹と⁴²⁰と⁴²¹と⁴²²と⁴²³と⁴²⁴と⁴²⁵と⁴²⁶と⁴²⁷と⁴²⁸と⁴²⁹と⁴³⁰と⁴³¹と⁴³²と⁴³³と⁴³⁴と⁴³⁵と⁴³⁶と⁴³⁷と⁴³⁸と⁴³⁹と⁴⁴⁰と⁴⁴¹と⁴⁴²と⁴⁴³と⁴⁴⁴と⁴⁴⁵と⁴⁴⁶と⁴⁴⁷と⁴⁴⁸と⁴⁴⁹と⁴⁵⁰と⁴⁵¹と⁴⁵²と⁴⁵³と⁴⁵⁴と⁴⁵⁵と⁴⁵⁶と⁴⁵⁷と⁴⁵⁸と⁴⁵⁹と⁴⁶⁰と⁴⁶¹と⁴⁶²と⁴⁶³と⁴⁶⁴と⁴⁶⁵と⁴⁶⁶と⁴⁶⁷と⁴⁶⁸と⁴⁶⁹と⁴⁷⁰と⁴⁷¹と⁴⁷²と⁴⁷³と⁴⁷⁴と⁴⁷⁵と⁴⁷⁶と⁴⁷⁷と⁴⁷⁸と⁴⁷⁹と⁴⁸⁰と⁴⁸¹と⁴⁸²と⁴⁸³と⁴⁸⁴と⁴⁸⁵と⁴⁸⁶と⁴⁸⁷と⁴⁸⁸と⁴⁸⁹と⁴⁹⁰と⁴⁹¹と⁴⁹²と⁴⁹³と⁴⁹⁴と⁴⁹⁵と⁴⁹⁶と⁴⁹⁷と⁴⁹⁸と⁴⁹⁹と⁵⁰⁰と⁵⁰¹と⁵⁰²と⁵⁰³と⁵⁰⁴と⁵⁰⁵と⁵⁰⁶と⁵⁰⁷と⁵⁰⁸と⁵⁰⁹と⁵¹⁰と⁵¹¹と⁵¹²と⁵¹³と⁵¹⁴と⁵¹⁵と⁵¹⁶と⁵¹⁷と⁵¹⁸と⁵¹⁹と⁵²⁰と⁵²¹と⁵²²と⁵²³と⁵²⁴と⁵²⁵と⁵²⁶と⁵²⁷と⁵²⁸と⁵²⁹と⁵³⁰と⁵³¹と⁵³²と⁵³³と⁵³⁴と⁵³⁵と⁵³⁶と⁵³⁷と⁵³⁸と⁵³⁹と⁵⁴⁰と⁵⁴¹と⁵⁴²と⁵⁴³と⁵⁴⁴と⁵⁴⁵と⁵⁴⁶と⁵⁴⁷と⁵⁴⁸と⁵⁴⁹と⁵⁵⁰と⁵⁵¹と⁵⁵²と⁵⁵³と⁵⁵⁴と⁵⁵⁵と⁵⁵⁶と⁵⁵⁷と⁵⁵⁸と⁵⁵⁹と⁵⁶⁰と⁵⁶¹と⁵⁶²と⁵⁶³と⁵⁶⁴と⁵⁶⁵と⁵⁶⁶と⁵⁶⁷と⁵⁶⁸と⁵⁶⁹と⁵⁷⁰と⁵⁷¹と⁵⁷²と⁵⁷³と⁵⁷⁴と⁵⁷⁵と⁵⁷⁶と⁵⁷⁷と⁵⁷⁸と⁵⁷⁹と⁵⁸⁰と⁵⁸¹と⁵⁸²と⁵⁸³と⁵⁸⁴と⁵⁸⁵と⁵⁸⁶と⁵⁸⁷と⁵⁸⁸と⁵⁸⁹と⁵⁹⁰と⁵⁹¹と⁵⁹²と⁵⁹³と⁵⁹⁴と⁵⁹⁵と⁵⁹⁶と⁵⁹⁷と⁵⁹⁸と⁵⁹⁹と⁶⁰⁰と⁶⁰¹と⁶⁰²と⁶⁰³と⁶⁰⁴と⁶⁰⁵と⁶⁰⁶と⁶⁰⁷と⁶⁰⁸と⁶⁰⁹と⁶¹⁰と⁶¹¹と⁶¹²と⁶¹³と⁶¹⁴と⁶¹⁵と⁶¹⁶と⁶¹⁷と⁶¹⁸と⁶¹⁹と⁶²⁰と⁶²¹と⁶²²と⁶²³と⁶²⁴と⁶²⁵と⁶²⁶と⁶²⁷と⁶²⁸と⁶²⁹と⁶³⁰と⁶³¹と⁶³²と⁶³³と⁶³⁴と⁶³⁵と⁶³⁶と⁶³⁷と⁶³⁸と⁶³⁹と⁶⁴⁰と⁶⁴¹と⁶⁴²と⁶⁴³と⁶⁴⁴と⁶⁴⁵と⁶⁴⁶と⁶⁴⁷と⁶⁴⁸と⁶⁴⁹と⁶⁵⁰と⁶⁵¹と⁶⁵²と⁶⁵³と⁶⁵⁴と⁶⁵⁵と⁶⁵⁶と⁶⁵⁷と⁶⁵⁸と⁶⁵⁹と⁶⁶⁰と⁶⁶¹と⁶⁶²と⁶⁶³と⁶⁶⁴と⁶⁶⁵と⁶⁶⁶と⁶⁶⁷と⁶⁶⁸と⁶⁶⁹と⁶⁷⁰と⁶⁷¹と⁶⁷²と⁶⁷³と⁶⁷⁴と⁶⁷⁵と⁶⁷⁶と⁶⁷⁷と⁶⁷⁸と⁶⁷⁹と⁶⁸⁰と⁶⁸¹と⁶⁸²と⁶⁸³と⁶⁸⁴と⁶⁸⁵と⁶⁸⁶と⁶⁸⁷と⁶⁸⁸と⁶⁸⁹と⁶⁹⁰と⁶⁹¹と⁶⁹²と⁶⁹³と⁶⁹⁴と⁶⁹⁵と⁶⁹⁶と⁶⁹⁷と⁶⁹⁸と⁶⁹⁹と⁷⁰⁰と⁷⁰¹と⁷⁰²と⁷⁰³と⁷⁰⁴と⁷⁰⁵と⁷⁰⁶と⁷⁰⁷と⁷⁰⁸と⁷⁰⁹と⁷¹⁰と⁷¹¹と⁷¹²と⁷¹³と⁷¹⁴と⁷¹⁵と⁷¹⁶と⁷¹⁷と⁷¹⁸と⁷¹⁹と⁷²⁰と⁷²¹と⁷²²と⁷²³と⁷²⁴と⁷²⁵と⁷²⁶と⁷²⁷と⁷²⁸と⁷²⁹と⁷³⁰と⁷³¹と⁷³²と⁷³³と⁷³⁴と⁷³⁵と⁷³⁶と⁷³⁷と⁷³⁸と⁷³⁹と⁷⁴⁰と⁷⁴¹と⁷⁴²と⁷⁴³と⁷⁴⁴と⁷⁴⁵と⁷⁴⁶と⁷⁴⁷と⁷⁴⁸と⁷⁴⁹と⁷⁵⁰と⁷⁵¹と⁷⁵²と⁷⁵³と⁷⁵⁴と⁷⁵⁵と⁷⁵⁶と⁷⁵⁷と⁷⁵⁸と⁷⁵⁹と⁷⁶⁰と⁷⁶¹と⁷⁶²と⁷⁶³と⁷⁶⁴と⁷⁶⁵と⁷⁶⁶と⁷⁶⁷と⁷⁶⁸と⁷⁶⁹と⁷⁷⁰と⁷⁷¹と⁷⁷²と⁷⁷³と⁷⁷⁴と⁷⁷⁵と⁷⁷⁶と⁷⁷⁷と⁷⁷⁸と⁷⁷⁹と⁷⁸⁰と⁷⁸¹と⁷⁸²と⁷⁸³と⁷⁸⁴と⁷⁸⁵と⁷⁸⁶と⁷⁸⁷と⁷⁸⁸と⁷⁸⁹と⁷⁹⁰と⁷⁹¹と⁷⁹²と⁷⁹³と⁷⁹⁴と⁷⁹⁵と⁷⁹⁶と⁷⁹⁷と⁷⁹⁸と⁷⁹⁹と⁸⁰⁰と⁸⁰¹と⁸⁰²と⁸⁰³と⁸⁰⁴と⁸⁰⁵と⁸⁰⁶と⁸⁰⁷と⁸⁰⁸と⁸⁰⁹と⁸¹⁰と⁸¹¹と⁸¹²と⁸¹³と⁸¹⁴と⁸¹⁵と⁸¹⁶と⁸¹⁷と⁸¹⁸と⁸¹⁹と⁸²⁰と⁸²¹と⁸²²と⁸²³と⁸²⁴と⁸²⁵と⁸²⁶と⁸²⁷と⁸²⁸と⁸²⁹と⁸³⁰と⁸³¹と⁸³²と⁸³³と⁸³⁴と⁸³⁵と⁸³⁶と⁸³⁷と⁸³⁸と⁸³⁹と⁸⁴⁰と⁸⁴¹と⁸⁴²と⁸⁴³と⁸⁴⁴と⁸⁴⁵と⁸⁴⁶と⁸⁴⁷と⁸⁴⁸と⁸⁴⁹と⁸⁵⁰と⁸⁵¹と⁸⁵²と⁸⁵³と⁸⁵⁴と⁸⁵⁵と⁸⁵⁶と⁸⁵⁷と⁸⁵⁸と⁸⁵⁹と⁸⁶⁰と⁸⁶¹と⁸⁶²と⁸⁶³と⁸⁶⁴と⁸⁶⁵と⁸⁶⁶と⁸⁶⁷と⁸⁶⁸と⁸⁶⁹と⁸⁷⁰と⁸⁷¹と⁸⁷²と⁸⁷³と⁸⁷⁴と⁸⁷⁵と⁸⁷⁶と⁸⁷⁷と⁸⁷⁸と⁸⁷⁹と⁸⁸⁰と⁸⁸¹と⁸⁸²と⁸⁸³と⁸⁸⁴と⁸⁸⁵と⁸⁸⁶と⁸⁸⁷と⁸⁸⁸と⁸⁸⁹と⁸⁹⁰と⁸⁹¹と⁸⁹²と⁸⁹³と⁸⁹⁴と⁸⁹⁵と⁸⁹⁶と⁸⁹⁷と⁸⁹⁸と⁸⁹⁹と⁹⁰⁰と⁹⁰¹と⁹⁰²と⁹⁰³と⁹⁰⁴と⁹⁰⁵と⁹⁰⁶と⁹⁰⁷と⁹⁰⁸と⁹⁰⁹と⁹¹⁰と⁹¹¹と⁹¹²と⁹¹³と⁹¹⁴と⁹¹⁵と⁹¹⁶と⁹¹⁷と⁹¹⁸と⁹¹⁹と⁹²⁰と⁹²¹と⁹²²と⁹²³と⁹²⁴と⁹²⁵と⁹²⁶と⁹²⁷と⁹²⁸と⁹²⁹と⁹³⁰と⁹³¹と⁹³²と⁹³³と⁹³⁴と⁹³⁵と⁹³⁶と⁹³⁷と⁹³⁸と⁹³⁹と⁹⁴⁰と⁹⁴¹と⁹⁴²と⁹⁴³と⁹⁴⁴と⁹⁴⁵と⁹⁴⁶と⁹⁴⁷と⁹⁴⁸と⁹⁴⁹と⁹⁵⁰と⁹⁵¹と⁹⁵²と⁹⁵³と⁹⁵⁴と⁹⁵⁵と⁹⁵⁶と⁹⁵⁷と⁹⁵⁸と⁹⁵⁹と⁹⁶⁰と⁹⁶¹と⁹⁶²と⁹⁶³と⁹⁶⁴と⁹⁶⁵と⁹⁶⁶と⁹⁶⁷と⁹⁶⁸と⁹⁶⁹と⁹⁷⁰と⁹⁷¹と⁹⁷²と⁹⁷³と⁹⁷⁴と⁹⁷⁵と⁹⁷⁶と⁹⁷⁷と⁹⁷⁸と⁹⁷⁹と⁹⁸⁰と⁹⁸¹と⁹⁸²と⁹⁸³と⁹⁸⁴と⁹⁸⁵と⁹⁸⁶と⁹⁸⁷と⁹⁸⁸と⁹⁸⁹と⁹⁹⁰と⁹⁹¹と⁹⁹²と⁹⁹³と⁹⁹⁴と⁹⁹⁵と⁹⁹⁶と⁹⁹⁷と⁹⁹⁸と⁹⁹⁹と¹⁰⁰⁰と¹⁰⁰¹と¹⁰⁰²と¹⁰⁰³と¹⁰⁰⁴と¹⁰⁰⁵と¹⁰⁰⁶と¹⁰⁰⁷と¹⁰⁰⁸と¹⁰⁰⁹と¹⁰¹⁰と¹⁰¹¹と¹⁰¹²と¹⁰¹³と¹⁰¹⁴と¹⁰¹⁵と¹⁰¹⁶と¹⁰¹⁷と¹⁰¹⁸と¹⁰¹⁹と¹⁰²⁰と¹⁰²¹と¹⁰²²と¹⁰²³と¹⁰²⁴と¹⁰²⁵と¹⁰²⁶と¹⁰²⁷と¹⁰²⁸と¹⁰²⁹と¹⁰³⁰と¹⁰³¹と¹⁰³²と¹⁰³³と¹⁰³⁴と¹⁰³⁵と¹⁰³⁶と¹⁰³⁷と¹⁰³⁸と¹⁰³⁹と¹⁰⁴⁰と¹⁰⁴¹と¹⁰⁴²と¹⁰⁴³と¹⁰⁴⁴と¹⁰⁴⁵と¹⁰⁴⁶と¹⁰⁴⁷と¹⁰⁴⁸と¹⁰⁴⁹と¹⁰⁵⁰と¹⁰⁵¹と¹⁰⁵²と¹⁰⁵³と¹⁰⁵⁴と¹⁰⁵⁵と¹⁰⁵⁶と¹⁰⁵⁷と¹⁰⁵⁸と¹⁰⁵⁹と¹⁰⁶⁰と¹⁰⁶¹と¹⁰⁶²と¹⁰⁶³と¹⁰⁶⁴と¹⁰⁶⁵と¹⁰⁶⁶と¹⁰⁶⁷と¹⁰⁶⁸と¹⁰⁶⁹と¹⁰⁷⁰と¹⁰⁷¹と¹⁰⁷²と¹⁰⁷³と¹⁰⁷⁴と¹⁰⁷⁵と¹⁰⁷⁶と¹⁰⁷⁷と¹⁰⁷⁸と¹⁰⁷⁹と¹⁰⁸⁰と¹⁰⁸¹と¹⁰⁸²と¹⁰⁸³と¹⁰⁸⁴と¹⁰⁸⁵と¹⁰⁸⁶と¹⁰⁸⁷と¹⁰⁸⁸と¹⁰⁸⁹と¹⁰⁹⁰と¹⁰⁹¹と¹⁰⁹²と¹⁰⁹³と¹⁰⁹⁴と¹⁰⁹⁵と¹⁰⁹⁶と¹⁰⁹⁷と¹⁰⁹⁸と¹⁰⁹⁹と¹¹⁰⁰と¹¹⁰¹と¹¹⁰²と¹¹⁰³と¹¹⁰⁴と¹¹⁰⁵と¹¹⁰⁶と¹¹⁰⁷と¹¹⁰⁸と¹¹⁰⁹と¹¹¹⁰と¹¹¹¹と¹¹¹²と¹¹¹³と¹¹¹⁴と¹¹¹⁵と¹¹¹⁶と¹¹¹⁷と¹¹¹⁸と¹¹¹⁹と¹¹²⁰と¹¹²¹と¹¹²²と¹¹²³と¹¹²⁴と¹¹²⁵と¹¹²⁶と¹¹²⁷と¹¹²⁸と¹¹²⁹と¹¹³⁰と¹¹³¹と¹¹³²と¹¹³³と¹¹³⁴と¹¹³⁵と¹¹³⁶と¹¹³⁷と¹¹³⁸と¹¹³⁹と¹¹⁴⁰と¹¹⁴¹と¹¹⁴²と¹¹⁴³と¹¹⁴⁴と¹¹⁴⁵と¹¹⁴⁶と¹¹⁴⁷と¹¹⁴⁸と¹¹⁴⁹と¹¹⁵⁰と¹¹⁵¹と¹¹⁵²と¹¹⁵³と¹¹⁵⁴と¹¹⁵⁵と¹¹⁵⁶と¹¹⁵⁷と¹¹⁵⁸と¹¹⁵⁹と¹¹⁶⁰

所立の無を所有するものの中にもまた存する〔因〕である。例えば「山は火を有す。認識の対象である (prameyatva) が故に。』という場合である。何となれば、火の無を有する (火の無い) 湖の中にもまた (認識の対象であること) は存在するが故に。

(b) 共通ならざる不定因 (asadharana anaikantikah) とは、一切の同品と異品とから排せられ (除かれ) て、「即ち兩者と異って」いる因である。例えば「ことば (声) は常住なり。〈ことばであること〉の故に。」というが如し。何となれば、〈声であること〉は一切の常住なるもの、および無常なるものから除かれ (離れ) 〈ことば〉の中のみ存在するものであるから。〔論点竊取の誤謬〕

(c) 結論を出さない不定因 (anupasamhari anaikantikah) とは、肯定的な実例 (≡同喩) 及び否定的な実例 (≡異喩) を欠いている理由である。例えば「一切は無常なり。認識の対象たるものであるが故に。」というが如し。即ちこの論式において、何でも一切のものが主となっているのであるが故に「異喩も同喩も」実例が成立しないからである。〔媒概念不周延の誤謬の特殊なもの〕 (Tarkas 53)

最後の論式においては sarva が pakṣa となつて、sarva ですべてを斥しているから、prameyatva の同品も異品も挙げる事ができないからである。『因明入正理論』には anupasaṃhārin は「わなない。不定のうちにも共に不共とあるも「共且つ不共」というのは立てられていない。」

śeṣavat 後に起ることばの推理。— having the consequent as the proban; die dem Folgenden entsprechende Folgerung. (NS. I a5) → anumāna

【ヴァーツヤヤナの解釈、第一種】

『〈残りのものが存在する推理〉とは、その場合には結果によって原因が推知されるところのものである。例えば、河の水が以前の水とは反対に、充滿していて、且つ激しく流れているのを見たところで、(上流に) 雨が降っ

たことが推知される場合である。』

【ヴァーツヤヤナの解釈、第二種】

『〈残りのものが存在する推理〉とは、残余法 (pariśeṣa) である。(Cf. VS. III, 2, 4) そうしてそれは、「或るものに」誤謬が付随するならば、そのものを否定するとき、他のものには誤謬の付随しないことによつて残されるものがある場合における正しい観念 (sampratya) である。例えば、「音声は」存在するものであり、無常である。』 (VS. I, 1, 8) 云々という場合である。実体・性質・運動は、「存在し無常である」という。これらの点に関しては無区別であり、(従つて) 音声は普遍・特殊・内属からは区別されたものである。その場合に、音声は実体であるか、運動であるか、性質であるか、という疑問が生じたときに、(残余法にもとづいて) —— (a) 音声は実体ではない。何となれば一つの実体をもっているものであるから。〔ヴァーチヤスパティ p. 1802 によると、実体は二種類である。すなわち実体をもたないか、或いは多数の実体を有するか、どちらかである。しかるに音声はそのどちらでもない。〕 (b) また運動でもない。何となれば他の音声の原因となるのであるから。だが残されているものがこれ (≡結論) であるから、音声は性質であるということが理解される。(Anss ed. p. 21) **siddhadarsana** 修行実成者の直観。修行実成者の知覚。それはダルマから起る。(VS. IX, 2, 13)

『修行を完成した人の知覚 (siddhadarsana) は (以上に挙げた諸種類の知識とは異つた) 別の知識ではない。何故であるか? 特別な努力にもとづいて眼に塗る軟膏、刀、丸薬などを用いて修行の完成した人々が、見らるべき諸々の対象を見るとき、微細な対象あるいは覆蔽された対象あるいは遠隔の対象に關して起る見るはたらきは、直接知覚 (Pratyakṣa) にはかならない。また遊星、星の運行などにもとづいて、天・空・地に存する諸々の種類のダルマとアダルマとによる果報の熟することの知覚として一般に認められているものも、やはり推理 (anumāna) にはかならない。ま

た証因に依存しないでダルマなどを知覚することと一般に認められてくるものも、やはり直接知覚 (pratyakṣa) と聖仙の智 (arsa) とのうちの一つに含められる。

以上かくの如くにして認識 (buddhi) の説明が終った。』(PDM.S. p. 258)

(1) P. S. IX, 2, 13.

siddhanta 定説。—one's own accepted thesis; proved doctrine; Lehrsatz. (NS. I. 66) 一つの学派が教義として承認する命題。

命題は自然人生の諸般の事象について成立し得るのであるが、或る思想体系の基本的見解を主張する命題は、これを定説 (siddhanta) といふ。

ニヤーヤ学派では、『定説 (siddhanta, Lehrsatz) とは、(或る学派の) 学説 (tantra, Lehrsystem) を定立すること (samsthiti, Feststellung) と (個々の) 事項 (adhikarana) を定立すること』(未証明の或る) 仮説 (abhyupagama) を定立すること (abhyupagama) といふ。』(NS. I, 1, 26) といふ。

『その定説は、四種類である。何となれば、(1) 一切の学説 (tantra) の承認する定立と、(2) 特殊な学説 (pratiantara) の承認する定立と、(3) 他の事項 (adhikarana) を含む定立と、(4) (未証明なる) 仮説 (abhyupagama) の定立とがあつて、それらは互いに異なつたものであるから。』(NS. I, 1, 27)

(1) 『一切の学説の承認する定説とは、或る学説において論題として立てられたことがらであるが、一切の学説と矛盾しないものである。』(I, 1, 28)

(2) 『特殊な学説の承認する定説とは、同一の学派では承認されているが、他の学派では承認されていないものである。』(NS. I, 1, 29)

(3) 『他の事項を含む定説とは、もしもそれが成立すれば、(それと関連のある) 他の事項も成立するところのものである。』(NS. I, 1, 30)

(4) 『未証明なる) 仮説の定立とは、まだ (実際に当たつて) 研究考察されていらないことを仮定して、その特殊性を研究考察することである。』

(NS. I, 1, 31) (AnSS. p. 47)

[ヴァーツヤナーヤナの解釈]

『さて次に定説がのべられる。「シダダ」(siddha) とは、(これはこのようなものである) と承認されている事柄の類に属するものである。「定説」(siddhanta) とは、すでに承認されている事柄の定立である。定立とは、かくの如くであるということを確認することであり、性質 (述語) の限定である。それ (定説) は次に次のものである。

一・一・二六 定説とは学説と事項と仮説とによる定立である。諸の学説の定立とは、諸の学説の説く事物を定立することである。(学説とは相互に関係する多くのことがらをまとめて提示したものであり、学問の体系 (sāstra) のことである。[これは次の一・一・二七に述べる最初の二つの学説を含む。] 事項の定立とは、事項と密接に関係したことがらを定立することである。仮説の定立とは、まだ決定されていないことがらを取つて立てることである。仮説の定説はその仮説の定立の特質を考究するためのものである。』

以上の四種を慈恩大師は継承承認している。(国訳『入正理論』七二ページ) それらのうちで「不願論の宗」だけが、主張命題 (宗) として立て得たものである。慈恩の論理学は、主張命題の意義を、論争において位置づけられたものとしてのみ理解しようとする。「四種類の「宗」のことは、国訳『因明入正理論疏』七二ページに出ている。』

ヴァーツヤナーヤナの解釈——

『ところで種々なる学説があるから、実に学説の定説は四種類である。(次にストラ Ia 27 を引用する。)

その場合、四つの定立は互いに異なつたものである。』

一・一・二八 (一切の学派の承認する定説) とは、(或る) 一つの学派において立てられた (特に問題とされた) ことがらであるが、一切の学派

例えば、地等の創造者を承認するときには、創造者の全知性が含まれて言われている場合である。「IV」第四のものは、例えば、ジャイミニ派（ミーマーンサー学派）がことは（声）の常住であるか無常であるかを研究するにあたって（vicāre とよむ）、それがどうであろうともともかく「声はソナである」と仮定する場合である。

- (1) prāṇīkatva = pramāṇatva
- (2) śabda が guṇa であるというのが abhyupagamasiddhanta である。

以上の四種を慈恩大師は継承承認している。

(一) 遍所許の宗。あまねく（万人が）許す（＝承認する）ところの命題。例えば、「眼は色を見る」という命題である。これに対しては、なんびとも反対することができない。

(二) 先承稟の宗。（一つの学派において）先人より承稟（真理だと認めてうけつぐ）するところの命題。例えば、仏教徒が「諸の事物は空である」と説き、ヴァイシュエーシカ学派が（その学派の内部で）「実我がある」と主張する場合の命題である。

(三) 傍憑義の宗。（ことには明言されていないけれども）傍ら（暗々裡に）他の義（こと）がら（を）暗示している命題。例えば「ことばは無常である」ということを主張するのは、暗々裡に「無我」の理をあらわし出そうとしているのである。

(四) 不顧論の宗。反対者の立論を顧慮しないで敢えて主張する命題。立論者が内心に思っていることを、命題として立てるのである。

べんじん

(一) 「遍所許の宗」は、あらたに主張命題として立ててはならない。もしもそれを主張命題として立てるならば、すでに成立していることから改めて取り上げて立論することになる。昔から万人の承認していること、例えば「眼は色を見る」ということを、どうして新たに主張する必要があろうか。

(二) 「先承稟の宗」も、それを奉ずる学派の内部で、新たに主張命題と

立てるのは、無意義なことである。例えば、二人のサーンキヤ学徒が、サーンキヤ学派の明白な（争う余地のない）教義について論争するようなものである。これも、（その学派の人々にとっては）すでに成立していることを、改めて主張することであり、無意義である。

(三) 「傍憑義の宗」も、ことばで明言しているのではないから、主張命題として立てることはできない。

(四) けっきょく「不顧論の宗」だけが、主張命題（宗）として立て得るものなのである。

慈恩の論理学は、主張命題の意義を、論争において位置づけられたものとしてのみ理解しようとする。「四種類の「宗」のことは、国沢『因明入正理論疏』七二スミに出ている。」

〔歴史的連絡〕

atha siddhantāḥ. siddhānto nāma sa yaḥ parīksakair bahuvīdhan
parīkṣya hetubhiḥ sādhyatvā śhāpyate nīṇayāḥ. sa coktāś catur-
vidhāḥ, sa caturvidhāḥ sarvatāntarasiddhāntāḥ pratītantarasiddhānto
dhikarānasiddhānto 'bhyupagamasiddhānta itī.

[i] tatra sarvatāntra siddhānto nāma tasmīns tasmīn sarva-
smīns tantre tat prasiddhan, yathā-anyatrāśtau rasāḥ, saśā atra rasāḥ,
siddhyupayāḥ sādhyānaḥ vyādhmām itī.

[ii] pratītantarasiddhānto nāma tasmīns tasmīn ekakasmīns
tantre tat tat prasiddhan, yathā-anyatrāśtau rasāḥ, saśā atra rasāḥ,
pañcendriyāny atra śāndriyāny anyatra tantre, vātādiktāḥ sarva-
vikāṛā yathā-anyara-atra vātādiktā bhūākrīts ca prasiddhāḥ.

[iii] adhikarānasiddhānto nāma sa yasmīn adhikarāne pra-
stūyamāne siddhāny anyāny apy adhikarāṇāni bhavanti, yathā na
muktāḥ karmānubandhikāḥ kurute niḥspīḥatvād itī prastute siddhāḥ
karmaphalamokṣapurūṣapretyabhāvāḥ syuḥ.

[i] abhyupagamassiddhānto nama sa yam artham asiddham
 aparikṣitam anupadiṣtam abhutanā vā vādakāle bhūyupagacchanti
 bhīṣajāḥ tadgrathā, dravyam pradhānam iti kṛtvā vaksyāmaḥ, guṇaḥ
 pradhānam iti kṛtvā vaksyāmaḥ, karma pradhānam iti kṛtvā
 vaksyāmaḥ.

—ity evamādis caturvidhaḥ siddhāntaḥ. (Car. 16)

siddhasādhana 法の証明やその証明の特定部分 (T. D. ad
 57, p. 49, l. 6)

simā-parichechaka 限界規定者。よりその特定部分、あるいは特定の
 時間、あるいは特定の空間を限定して示すもの。[MahU. (2), p. 191]

smartavya 想起再認のべき対象。—the object remembered; der in
 der Erinnerung wiederzuerkennende Gegenstand. (NS. III a13)

smṛti [i] 記憶。—recollection; Erinnerung. (NS. III a13) —memory-
 knowledge; die Erinnerung. (NS. IV b34) (NB. II, 29)

『[1] 記憶 (smṛti) は次のようにある。』証因を知覚すること (想
 起しようとする) 意欲にもとづく想起など (および『ニヤヤー・ストラ』
 に説く prādhāna など) にもとづいて起るノートマンと意との特殊な結
 合の故に、また明白な認識、⁽¹⁾ 反復、⁽²⁾ 注意の心作用から生じた印象の故に、
 過去に直接に知覚し、あるいは聖典にもとづいて理解し、あるいは推知し
 た事柄に関する想起が成立する。それは残余として残ったものを後に確認
 すること (すなわち最初に生じた証因の觀念にもとづいてその直後に推知
 するべき対象 anumeya を知ることに) の原因であり、また欲望の起る原因
 であり (すなわち業をひき起す手段であることを想起す)、第一の単語を
 聞いた後で第二の単語を (連想する原因であり、嫌悪の起る原因である) す
 なわち苦、不快感をひき起す手段であることを想起す。』(PDS. p. 258)

(1) pain = sphūtatara pratyaya (NK)

(2) abhyāsa = punargrahana (NK)

(3) dīpta = pratyakṣikṛta (NK)
 (4) sruta = śabdāvagata (NK)

[ii] 回想。想起。remembrance (Radhakrishnan) → aṣaṁśaya

『また回想はノートマンと意との特殊な結合、⁽¹⁾ ならびに潜在的印象から
 (生じるべきである)』(VS. IX, 2, 6)

(1) smṛti, reminiscence (Jha).
 (2) "saṁyogavīśeṣaḥ" prādhānādisannidhānam. (Upaskāra)
 (3) saṁskāra, impression or latency (Sinha).
 (4) utpadyate—Candrananda, Upaskāra.

〔後代の説明〕

『記憶 (smṛti) は二種類である。事柄のとうりの正しいものと事柄に即し
 ない正しくないものである。』

事柄に即した正しい記憶は正しい知識から生じ、事柄に即しない不正な
 記憶は誤った知識から生ずる。』(Tarkas. 65)

『マヌ等の法典 (smṛti) と (古来の) 習慣 (ācāra, pū) とは、ヴェーダに
 基づいているものであるから、同様に正しい知識根拠となり得るものであ
 る。それらの法典の根本たる諸の文章も今は読誦されていないから、それ
 らの根本となっていた或る分派 (śakha) が今は断絶したのだと考えられる。
 問うていわく、——今現在読誦されているヴェーダの文章が断絶すると
 いうことは考えることができないから、また (伝承されている分派 śakha
 の) ばらばらの文句を (法典の根拠と見なすのは) 正しくないから、常住
 にして推知され得るヴェーダが (法典の) 根本である。』

答えていわく、——そうではない。何となれば、そうだとすると (ヴェ
 ーダに関して) 諸の音節 (字音) の順序に関する認識がないならば (ヴェ
 ーダが) 意味を知らしめるものであることは不可能であるからである。』
 (T. D. 62, p. 54, l. 9 f.)

〔ミーガ派における解釈〕

記憶とは、かつて感受した対象を忘れないことである。(YS. I, 11)

〔ジャンカラの解明〕

(p. 39, l. 23) 『今これから〔記憶〕を説明する。記憶とは、かつて感受した対象を忘れないことである。記憶は、正しい認識などあらゆるはたらしの結果なのであるから、最後におさめるのである（＝最後に挙げるのである）。「かつて感受した」とは、これが対象であり、かつて感受された、ということである。かつて感受されたこのものが対象である、ということである。しかし、対象であるものがかつて感受された、ということではない。そういうわけであるから、記憶は聖典における典拠 (śabda) などではないから、記憶を対象としている記憶は記憶ではない、ということになる。

(p. 39, l. 26)

しかし、記憶を対象とする記憶なるものも考えられる。何となれば、それは直証されるものであるから。「記憶は」すでに感受した対象を忘れないこと、取り去らないこと、隠覆してしまわないことである。(p. 39, l. 27) 感覚の領域を超えた事柄に関しても、かつて感受された対象を、類似などの徴表に依存して、現に経験されるものように顕現することは、やはり記憶なのである。』

〔ウィヤーサの註解〕

(p. 40, l. 2)

『心は観念を記憶するのであるか、あるいは対象を記憶するのであるか？ 認識の対象に影響された観念は、認識対象と認識作用との両者の形相を顕現し、それぞれと同種類の潜勢力(印象)を形成する。その(二種の)潜勢力は自己の顕現せしめるはたらしきによって(現象を)顕現し、次いで認識対象と認識作用との両者より成りその両者の形相のある記憶を生ぜしめる。』

〔ジャンカラの解明〕

(p. 40, l. 1)

さて、観念と記憶とは、対象の形相の顕現は異なるから、では両者(観念と記憶)との区別は、何によって作り出されるのであるか？——というその区別を説示しようという——心は観念を記憶するのであるか、あるいは対象を記憶するのであるか、など。

(p. 40, l. 9)

反対者いわく、——記憶はその対象がすでに経験されたものであるが、観念(表象)はまだその対象が経験されていないものであるから、その点で区別がある。

答えていわく、——そうだとしても、類似 (sādsīya) にもとづいて誤謬 (bhraṇṭi) が起るといふ見解を斥けて、(上述の)両者が因果関係をなしているということを示すようとするのである。そうして虚無論者 (Vaiśiṣṭīa || 仏教徒) たちにとっては、外界に実在する対象というものは成立し得ないが故に、このことは認識主観 (buddhi) を原因として成立しているのである。心は観念(表象)を記憶するのであるか、云々といって「観念」および「対象」という語を(属格 (sastiḥ || genitive) で示しているが、両者の場合ともに動作の目的物を示している)のである。(p. 40, l. 11) 心が記憶すると説いているのは、プルシャが行動主体であるという見解を斥けているのである。(その見解を斥けているわけは)、記憶と観念(表象作用)とが同一の主体(心)にもとづいて起るものであるということを示すためである。実に、プルシャが表象作用の主体であることは有り得ないし、また記憶作用の主体であることも有り得ない。何となれば諸の観念(表象)は、見られるもの (dīśya) であるからである。そうして「見られる物どもは、自体を離れた(＝自体とは別の)ものによって見られる。例えば瓶のごとし」ということを、われわれはこれから説こうとするのである。

(p. 40, l. 15)

さらにまた、——もしも心が対象を記憶するのであるならば、観念(表象)もまた対象を対象としているのであるから、記憶は観念(表象)から異った別のものではない。

(p. 40, l. 16)

もしも観念(表象)を記憶するのであるというならば、それは正しくない。(記憶は)すでに経験されたことを対象としていて忘れないことである、と説かれている。しからは(記憶とは)経験を忘れないことである。

それに対して答えていわく、——認識の対象 (grāhya = viśaya = ālam-bana) によつて影響されている。譬えば漆などに染められている水晶のよくなものである。「認識の対象に影響されている観念は、」認識の対象と認識作用との両者を顕現し、すなわち、認識の対象である瓶などの種々雑多な認識主観⁽³⁾などのみずからの形相によつて顕現するすがたをもつて生じているのであるから、(認識対象と認識主観との) 両者を顕現するのである。

(p. 40, 1, 21)

そうしてその観念(表象)は、生起しては、また消滅しつつあるのであるが、自己のよりどころである表象主体 (pratyaḡ 認識主体) のうちに潜勢力 (samātara) を置いて残す。そうしてその潜勢力は、原因にしたがうものであるから、両方の形相をもっているにほかならない。すなわちその「二種の潜勢力は」自己を顕現せしめるはたらきよつて現象を顕現する。すなわち、潜勢力を残す観念(表象)の原因となつているところの業は(みずからの) 果報を与えおわつて、それと同種類の他の業が、果報を与えることに向つて準備ができていゝ——それが「自己を顕現させる」業なのである。それ故に、(ストトラ作者は) のちに説くであらう——「これから、この(業の) 報いと同性質の潜在的印象のみが顕現する」(『ヨーガ・ストトラ』四・八)と。

(p. 40, 1, 26)

「自己の顕現せしめるはたらきよつて(現象を) 顕現し」というのは、(現象が) 自らの顕現せしめるはたらきよつて顕現される、という意味である。(次いで) 認識対象と認識作用との両者より成る記憶を生ぜしめる。もしもそうでないならば、それ(現象)を顕現させる業の報いが成立し得ないからである。

「ヴィヤーサの註解」

(p. 41, 1, 1)

その両者のうちで、統覚作用 (buddhi) は認識作用の形相にもとづいていて、記憶は認識対象の形相にもとづいていて。そうして記憶(回想)は

二種類より成る——すなわち、記憶(回想) さるべきものが想像されたものである場合と記憶(回想) さるべきものが想像されたものではない場合とである。夢においては回想さるべきものが想像されたものである。しかるに覚醒時においては回想さるべきものが想像されたものではないのである。一切の(回想) は、正しい認識と誤謬と想定と睡眠と記憶とを感受することから生起する。そうしてこれらのすべての(心の) 作用は、快感と不快感と迷いとを本質としていゝ。そうして快感と不快感と迷いととは煩惱のうちを含めて説明さるべきである。(一、三一九)——貪欲は快感に執着するものである(二・七)。嫌悪は不快感にともなつて存するものである(二・八)。しかるに迷いとは無明のことである、と。これらのすべての作用は止滅さるべきである。これらのはたらきが止滅したときに、対象についての意識を有する三昧、あるいは対象についての意識を有せざる三昧が起る。

「シャンカラの解明」

(p. 41, 1, 10)

その両者のうちで、統覚作用は認識作用の形相にもとづいていて云々。認識作用とは(知つて) 自分のもとなすことである。生じつつある観念にとつて、先にあるもの、まず第一にあるものは(対象を) 自分のものであるとなすことにはかならない。何となれば(或る対象が) 好ましいものであるとか、好ましくないものであるとかいゝ認識より以前にあるものは、対象の特殊性に依存していない。譬えば、壊れた瓶の燈火から外へ出る光輝の網のごとくである。

(p. 41, 1, 13)

記憶は認識対象の形相にもとづいていゝ。何となれば、記憶は以前に経験したことから依存していゝのであるから。そうしてもしも認識作用にもとづいて起る記憶が(主観的な) 観念のごとくであったならば、それはすでにかつて経験したことに依存することはないであらう。しかるに実際には、(記憶はかつて経験したことに) 依存していゝのである。それ故に、

理由命題。(ブルシヤは)造り出されるものではないから。
 実例命題。例えば、虚空がそうである。

適用命題。造り出されたものではない虚空のように。ブルシヤも同様である。

結論命題。それ故に(ブルシヤは)常住である。

末木氏の記号化『合理思想』五七(一)によると、適用命題はこの場合
 [(TCM)→(TCP)]→[(SCM)→(SCP)]

となる。解り易く言えば、実例命題において提示した実例を「SはMなり」の關係に適用したものにほかならない。

虚空について言える判断内容をブルシヤに適用するのだと解すると類推になる。しかし「MはPなり」という判断がSについても言えるとして、Sを実例の一つと考えるならば、類推とは言えないのではなからうか。(チャラカの論式全体の記号化については末木氏、前掲書五七—五九)

śubha (Ātśyāyana ad NS, I, 1, 2) — pious (Keśava Śāstrī); auspicious (Yāgīśa).

sukha 快感。樂しむ。— pleasure; die Lust. (NS. I a10) (NS. IV a52)

『樂 (sukha) (Lust) は万人に快適 (anukūla) と感ぜられるものである。』
 (Tarkas. 66)

『「われは快適である」等の付随的意識によって知られる快適であることなどが (樂 sukha の) 定義にほかならぬ。』(T. D. 66, p. 58, l. 1)

『本文に述べられてゐることは sukha の本性を述べただけにすぎないと見なされるべきである。』(Nyāyabodhini, p. 85, ll. 4f.)

sukha, dukha 快感と不快感。想起の原因の二つ。(NS. III b41) — pleasure and pain; Lust and Leid. 『快感と不快感とを感じて、その原因を想起す。』(NBh.)

svabhāva [一] 事物の本質。their own essential properties; die Wesensart [der Dinge]. (NS. IV a36)

[ii] 個物の本質。— the essential properties of their own [objects]; ein besonderes Wesen [des Dinges]. (NS. IV a35)

[iii] 自体そのもの。(Nyāyabindu II, 12)

svabhāva-bhūta-dharma Nyāyabinduīkā III, 12 に対する註記参照。

svabhāva-hetu Iiv. ran bshin gyi gtan tshigs. 証因それ自体が理由となる理由概念。(証明するべきもの)それ自体が理由概念のうちには含まれてゐる。(Nyāyabindu III, 10f.) (Nyāyabinduīkā, p. 84, ll. 1-2) それ自身が理由となるべきもの。(NBf, p. 59, l. 11) 自体を内含する理由概念。(NBf, p. 46, l. 13) (NBf ad III, 10; 15; 18)

『それ自体が論証するべきものがらに周延してゐることが、(それ自体としての理由概念)の特質である。』 svabhāvasya ca sādhyavyāptatvam tattvam. (NBf, p. 81, ll. 8-9)

『証因それ自体が存在するということだけで、その証明するべき属性の存在するはずであることが定まつてゐる。』(ad Nyāyabindu, II, 16, p. 23, ll. 17-18)

証明するべきものを「みすからの本体 (svabhāva) として内含してゐる理由概念である。換言すれば、(証明するべきもの)それ自体が理由概念のうちには内含されてゐるものである。』

「(主張命題) これは樹木である。
 (理由命題) 何となれば、(これは) シンシヤムー樹であるから」

という論式において「樹木」は「シンシヤムー樹」の本質 (svabhāva) なのである。シンシヤムー樹の本質、本体は「樹木」ということであり、それに種々の添加的制約 (upādhi) が加わって「シンシヤムー樹」が成立しているのである。シンシヤムー樹と樹木との關係は、同一性 (tādātmya) とも呼ばれ得る。(cf. Sarvadarsanasamgraha II, l. 17f.) スチヤム、ミンキーは svabhāva を “inherent property”, upādhi を “additional property” と訳し、svabhāva-hetu を “analytical or essential reason [ing]” と訳してゐる。

90. (Buddhist Logic, vol. I, pp. 120; 127 ect)

svabhāva-hetu, kāryahetu ダルマキールティは、大前提、つまり中概念が大概念に対してもつ関係(因の第二相の表示する命題)を、その実質内容に関して、二種類に分類した。

I 大前提が分析判断である場合。
例えば、

「これは樹木である。何となれば桜であるが故に。」

この論式においては、
「すべての桜は樹木である。」

という大前提が承認されているが、この命題は分析判断である。何となれば「桜」という概念のうちに、樹木であることが含意されているからである。

この場合には桜のそれ自体(svabhāva)が論証のための理由概念となっている。この場合には、「中概念それ自体が、何ら他の関係を顧慮することなく、純粹に大概念の低位概念であるもの」である。これを「それ自体である理由概念」(svabhāva-hetu)と云ふ。

(一) わが国の多くの学者は、これを「自性因」と呼んでゐるが、漢訳仏典に出づ来る術語ではない。漢訳語らしきひびきをもち訳語を、学者たちが新たにこくり出したのである。In ontological contexts svabhāva means the power of things as the principle of their being; in logical contexts the word means the concept, that is the definite notional construct (vikalpa) that is related to real things. (Ernst Steinkelner: Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti, WZKS, Band XV, 1971, S. 179-211)

II 大前提が綜合判断である場合。

例えば、

「あの山は火を有するものである。何となれば、(あの山は)煙を有するものであるから。」

この論式においては

「すべて煙を有するものは、火を有するものである」(煙のあるところには

火がある)

という大前提が承認されているが、この命題は綜合判断である。何となれば、煙は火によって造り出された結果であり、そのことは経験によって知られる。この場合には、煙という結果(kārya)が論証のための理由概念となっている。これを「結果である理由概念」(kārya-hetu)と云ふ。

(一) これをわが国の多くの学者は「所作因」と訳しているが、漢訳仏典に典拠のある語ではない。また kārya という語は「所作」と訳される場合もあるが、しかし今の場合には「結果」であつて、「所作」は語義が合わないまいに思ふ。この場合に中概念と大概念との関係は、 tad-utpatti であると説明されてゐるからである。

ただし先驗的綜合判断はいかにして可能であるか、ということには、インドの哲学者たちは問題としなかつたようである。そのほかに、ダルマキールティは第三種の理由概念として「無知覚という理由」を挙げているが、これは前掲のIIに帰着すると考えられる。

svabhāvanūnāna analytical judgment (Stcherbatsky: Buddhist Logic, I, p. 552.)

svabhāvapratibandha 本質的な結び付き。(NBT ad III, 33)

svabhāvika 本質的な。—natural; zum Wesen gehören. (NS. IV a61)

svalaksana 個別者。(NB. I, 13 f.)

『個別者とは、それ自からの(他の個別者へ)共通でない特質、本体のこゝにのみ』 svam asādhāraṇam lakṣaṇam tattvaṃ svalakṣaṇam. (Nyāyabinduṭīkā, p. 12, ll. 14-15)

それが直接知覚の対象である。(ibid. p. 12, l. 22) 個別者のみが最高真実の存在である。(Nyāyabindu I, 14) svalakṣaṇa = kṣaṇa = arthakriyākārin = paramārthasat = vastu. [Nyāyabindu I, 12; Nyāyabinduṭīkā, p. 8, l. 18]

“the particular” (Stcherbatsky) “Einzelwesenheit” (Strauss, S. 130, 151)

“die absolut einzelne Vorstellung” (Strauss, S. 131); “Das Ding-an-

sich" (Strauss, S. 248.) "the [extreme] particular" (Stcherbatsky); the unique point of efficiency, the thing in itself (Stcherbatsky) [Nyayabindu, I, 15]; "l'essence particulière" (I. de Manziarly, p. 115f.) これらを見るに "extreme" と限定をつけねばよいが、ただ "the particular" と訳するのは精密でない。それは「特殊」を意味する。むしろ Strauss の訳のように einzeln (英語なら individual, singular, unique) がそれに対応する) が適切である。Manziarly 夫人の訳にある essence を、現在のフランス語や英語のそれだと解すると誤解を生ずる。スロラ哲学以来の essentia のフランス語形と解すれば難点は解決しようが、読者はそこまで気をつかってくれるかどうか。わが国では「自相」と訳するのが一般的であるが、それは漢訳仏典で *sva* が「自」*laksana* が「相」と訳されることが多いために、漢字を充てたにすぎない。しかしこれは誤解をひき起し易い。「自」はそのまま用いてよいが、「相」という漢字を見ると、今の日本人は、英語の figure, form やギリシア語の *eidōs*, あるいは *sub specie aeternitatis* という句を連想するのである。しかしダルマキールティの *svalaksana* にその連想をもち込んではいられない。かれの場合にはシトラウスの訳したように「個別なるもの」である。ただ長くなるので、わたくしは「個別者」と書いた。将来日本文がワカチガキで書かれるようになったら、わたくしは「個別なるもの」と訳したい。*svalaksanam iti svam asadharaṇam paramarthikāḥ svabhāva ucyaṭe* (Dharmottarapradīpa ad I, 15, Makran's edition, p. 76)

svalaksana の観念はしばしば "Ding an sich" の概念と対比されるが、"Ding" というときには、なにかの形象的な「物」の連想をもっている。しかしディグナーガやダルマキールティにおけるそれは極限における特殊者を特殊者たらしめるものであるから、*sva-laksana* としか言いようがなかったであろう。

この話は主としてアビダルマ的な仏典の中によく出て来るので、玄奘は「自相」と訳している。しかし「自相」と書いたのでは、現代の知識人には

何のことが解らなうであろう。「個別性」と訳すと、もとの語義にはピッタリと合致する。しかし「性」という字は、何かしら普遍的なもの、共通なもの⁽¹⁾を連想するので、わたくしは「個別者」と訳したのである。ダルマキールティの *svalaksana* はいかなる普遍性、共通性をも拒否する。西洋の翻訳者がいろいろ苦心しているのは、そのためである。

svapna 夢。夢も回想と同様に、アートマンと意との特殊な結合と、ならびに潜在的印象から生ずる。(VS. IX, 2, 7)

『夢にともなう意識も、それと同様である。』(VS. IX, 2, 8)

(1) *svapnāntika, consciousness accompanying dreams* (Sinha).

『また(夢および夢にともなう意識は)ダルマからも起る。』(VS. IX, 2, 9)

(1) *ca* という語がここにあるので、このストラは「ダルマおよびダルマからも起る」と解すべきであると両註は解する。

『97』(D. 183) 数多くの器官が作用を休止し、意がすでに(作用休止状態に)没入せる人にとって、感覚器官を通して意に感受の起ること、——それが夢(*svapna*)の観念である。どうしてそれが起るのか? 昼間におけるアートマンの意識的な身体活動の故に疲労した諸々の生物が、夜に休息するために、或は食物を消化するために、不可見力によって造り出された意志的努力にもとづくアートマンと内官(「意」との結合の故に、意の中に(特殊な)作用の連続が起る。それにもとづいてアートマンの、器官を有せざる部分である心臓の内部において意が不動なるものとして存在している。その時その人は「意に没入せる者」と称せられる。そうして意が没入したとき、その人は諸々の感官の作用の休止せる者となる。その状態において呼吸の連続の働きが盛んに行われるとき「睡眠」と名付けられるアートマンと意との特殊な結合にもとづき、しかも過去の印象にもとづき、器官を通して、實在しない対象に関しても直接知覚の相を有する夢の観念が生起する。

ところでその夢の観念は三種類である。すなわち(1)過去の印象の強烈な

ることにもとづいて起るものと、(2)身体を構成する諸要素の欠陥にもとづいて起るものと、(3)不可見力にもとづいて起るものである。

(1)その中で先ず過去の印象の強烈なることにともとづいて起る夢とは、熱愛し或は憤怒せる人が或る物を心に思いつめて考えながら眠りに入ると、その時まさにその思念の連続が直接的知覚の相をとって出現する。(2)身体の構成要素の不調和の故に起る夢は次のものである。風を主要物質として起る人、あるいは風に害われている人は、虚空を飛行することなどを夢に見る。胆汁を主要物質とせる人(胆汁の多すぎる)人、或いは胆汁に害われている人は、火に入ること、黄金の山などを夢に見る。粘液を主要物質としている人、或は粘液に害われている人は、河や海を渡渉すること、山、など雪を夢に見る。(3)不可見力にもとづいて起る夢とは、次のものである。自ら既に経験したものであろうとも、あるいは未だ経験したことのないものであろうとも、他人にも一般に熟知されている対象、或は熟知されていない対象に関して、例えば象に乗ること、傘を得ることなど、瑞兆を告げるところのすべてのものは、過去の印象とダルマにもとづいて起る。そうしてこれと反対である例えば油を注ぐこと、驢馬や駱駝に乗ることなど、不吉な兆はすべてアダルマと過去の印象にもとづいて起る。また未だ絶対に知られていない事柄、(例えば日月を食うことなど)に関する夢の観念は不可見力のみにもとづいて起る。(何となれば未だ経験されたことのないものに関して潜在印象は成立しないから。)

夢の中で過去に経験したことを夢の中で思いおこす観念は、幾多の器官の作用の休止した人に現れるのではあるが、(したがって夢の一種のように思われるけれども)、過去の夢の観念の連続を注視するのであるから、想起 (smṛti) にはかならずない。』(Pḍh. S. p. 183)

- (1) kriyā-prabandha = kriyāsāntāna
(2) prabandhena = bāhulyena (N.K. p. 185, l. 7)
(3) N.K. により補う。

(4) 『或るときには、かつて夢に見たことから夢眠状態において想起す (prati-sandhāna) ことがある。——(これは、かつてわたくしの見たものである)』と。それは以前に経験した夢の終りに (ante = avasāne) 起る。それ故に svapnāntika と言われる。』(N.K.)

(5) paratyavēksaṇa = anusandhāna. (N.K.)

シャンカラは、唯識派に対して夢眠時の経験と覚醒時の経験とが異なるものであるということを主張して云う。

『夢において見るといふことは想起作用であるが、覚醒時において見るとは知覚作用である。そうして想起と知覚との差異は(各人)みずから直接明瞭に直観されている、前者は(外界の)対象から離れているが、後者は結びついて起るものであるとして』(S. ad BS. II, 2, 29)

Bhāmati (NSP. ed. 1938) に註解して云う。

samskāramātrajñān hi vijñānaṁ smṛtiḥ. pratyutpannendriya-saṁprāyoga-līnga-sābdasārūpyānyāhānūpapadyamāna-yogya-pramāṇānūpapatti (-anūpatti, v. l.)-lakṣaṇa-samagrīprabhavaṇ tu jñānaṁ upalabdhiḥ.

(故に upalabdhi はここでは知覚と訳してよ。))

sārtānūmāna 自分のための推理。内的な、自分ための理解 (jñāna) を本質としている (NB. II, 冒頭) (N.B.T. p. 17, l. 4)。自分の心の中で推理し、自分で理解することである。→ parārtha-anumāna

『自分のための推理』(svārtham anumānaṁ) とは、自分が理解するための理由 (hetu) である。即ち、ある人が、自分でカマド等において、(間違いないと) 制限された直接知覚によって、煙と火との周延関係を理解した後で、山の近くへ行つて、そうして、そこにある火に関して疑っている人が、山に存在し、雲に接する不断の煙の線を見て、過去の記憶を呼び起されて、「煙のある所には火あり」という周延関係を想起する。そうしてそれ故に、「この山にもまた煙が存在する」と理解する。それ故に「この

山に於て、火もまた存在する」とて、自ら自分一人で理解することが、へ自分のための推理である。』(Tarkabh. p. 9, 11, 5-10)

(1) avicchinamūla—mūla には強い意味はないと思われる。

〔解釈〕

自分自身が正しい認識を得るための推理。

学者は普通「自比量」と訳すが、少くとも『正理門論』『入正理論』には出て来ない訳語である。「仏教語らしいふりをしているが、典拠の無い訳語は、批判的研究のためには避けた方が良いのではなからうか。』『正理門論』ではただ「比量」と訳している。

これは推理主体の心の中で考えられた所産であるが、やはり言語にたよっている。「離言」ではない。やはり言語を媒介とした認識なのである。ただ他人に伝えるための音声や文字にたよっていない、というだけである。まだコミュニケーションの段階に達していないのである。

svarūpasiddha 自体の不成立。自相の不成。不成因の一つ。→*astiadha*

『自相の不成 (svarūpasiddha) とは、例えば次の如くである。——「音声は無常である。へ眼で見られるもの」であるが故に。例えば瓶の如し」と。この場合、へ眼で見られるものであることが理由であるが、しかるにそれは音声の中には存在しない。何となれば音声はへ耳で聞かれるもの」であるから。』(Tarkabhāṣā, p. 12, l. 4f.)

これは ubhayāsiddha 「両俱 (立者と敵者) 不成」(因明の語) にあたると *svasaṃvedana* 自己意識。* 自証。the piece of cognition apprehending itself. (Shah: *Essentials*, p. 256) (*Pratītiānūvarttika* II, 36d.)

svatāhprāmānya 認識内容の正しさを、それ自身にもとづいて成立していること。ミーンサー学派の説。

『ミーンサー学派が「問うていわく、——知識の正しさは、それ自身に基づいて把握されるものである (svata eva prāmānyam)。何となれば「我れは瓶を知る」という付随的意識 (anuvyavasāya) に基づいて——瓶と瓶

性とを対象とするのと同様に——その瓶と瓶性との結合関係をもまた対象としているのであるから、そうして根源的知覚 (vyavasāya) たる直接性 (pratyasatti) は、前掲の付随意識と等しいものとなるのであるから、それ故に「正しさ」という言葉の意味は感官の前に存在する対象に対する、本質規定 (prakara: Bestimmung) との結合関係にはかならないのであるから。

答えていわく、——そうではない。もしも正しさがそれ自身に基づいて理解されるのであるならば、まだ人が水に熟知しない状態において『これは水である』という「水の観念が正しい知識であるか、或いはそうではないか」といって正しさに関する疑いを起すことはないであろう。何となれば正しさというものは付随的意識 (anuvyavasāya) に基づいて確定されるのであるから。それ故にそれ自身に基づいて理解されるのではないから、他のものに基づいて理解されるのである、と言はねばならない。けれど、最初に「これは」水である」と知った直後に、人は水に向って行動を開始するのであろう。その水を実際に得たときに、前に起った「水」という観念が正しい知識 (prama) であるということがわかる。何となればその観念は実際に効果をもたらす行動を生起させるものであるから。かくの如くでないものは、そうではない。例えば不正なる知識の如くである——という否定的論法を成立させる標徴 (vyatirekin, ein Ausschliessung-besitzendes Merkmal) によってその観念が正しい知識であるということが確定される。

(p. 56) 第二およびそれ以後の観念の起る時にも、以前の認識を実例として、以前の認識と同種類なる標徴——それは anvaya (Konkominanz) vyatireka (Ausschliessung) との役割をもつものであるが——によって「正しい知識であることが」把握される。

正しい知識が生起する場合に、他のものに基づいて起るということは「正しい知識が特徴 (guna: Vorzug) に基づいて起ることである。特徴 (guna)

とは正しい知識のための特別の原因である。欠陥 (dosa; Fehler) とは不正な知識の特別な原因である。この際 *pratyakṣa* が起るための特徴 (guṇa) は、*viśeṣaṇa* (Qualifikation) を有する対象が規定される (感官) と接触することである。推理的知識が起るための特徴 (guṇa) は、周延するものに対する周延されるものを認識することである。

類比による知識 (*upamiti*) を得るための特徴 (guṇa) は、事実即しした類似性の認識である。言葉に基づく知識 (*śabdajñāna*) を得るための特徴 (guṇa) は、事実即しした適合性の認識である、などと推知すべきである。

知識の不正なること (*apramatva*) は、他のものに基づいてのみ把握される。何となれば前に存在する事物のうち本質規定 (*prakāra*, *Bestimmung*) の存在しないことは、第一次的知覚 (*vyavasāya*) によっては現前しないのであるから。不正なる観念が生起するのは、他のものに基づいているということは、誤った表象が胆汁などの汚れによって生ずるものであることによって知られる。』(T. D. 63, p. 55, l. 16f)

svavaçana-viruddha 自分の立言と矛盾している主張命題。誤った主張命題のこと。

『自分の立言と矛盾している主張命題とは、例えば「わたしの母は石女(うまずめ)である」というような場合である。』(*Nyāyapravṛtṣaka*, p. 366)

因明ではこれを「自語相違」と呼んでいる。命題それ自体に矛盾を含むものである。主張命題の主語と述語とが矛盾していて、いかなる意義をも伝えないものである。

そのほかによく挙げられるものとしては、

「すべての命題は虚偽である」

があり、これは古今東西でひろく問題とされているものである。また

「推理は認識根拠ではない」

というのは、唯物論者 (*Cārvāka*) たちの主張するところであり、この命題は何の誤謬をも含んでいないが、しかし推論の論式において主張命題として

提出すると、その態度そのものが矛盾しているというのである。「保守的な言語哲学者であるバルトリハリは、「推理は認識根拠とはなり得ない」ということを論証した。そういう態度を念頭においているのであろう。「この問題は *Nyāyabindu* においても論ぜられてゐる。」

また「言語は意味を伝えるものではない」というのも、誤った主張命題であるという。

(一) これについて、渡辺照宏氏は、次のように説明する。「この命題は本来は、言葉があつても必ずしもそれに相当する実体が存在するとは限らぬといふ意味で、実体論に対する仏教の非難の一である。その意味ならば決して自語相違とはならないのであるが、原語 *artha* には「対象」「意味」の両義があるので故意に後者に解し自語相違として仏教の唯名論を難したのである。」(『世界精神史講座』の中の論文)

「自語相違」に相当することは似宗の一つとして『正理門論』(五五二—二一) に説かれている。『如実論』では「言語自相破」として挙げている。(その記号化については末木『合理思想』八四—八五ページ)

tad-āśrayatvād 全体は諸部分のうち内属しているから。(NS, IV, b28) — *well es in ihnen inhärent; because it has got those [material causes] for its substratum. āśraya* とは「……に依る」といふ名詞であるが、論理的に「内属するもの」(inhärent) とするのでもよい。

tādānya 自体がそれと同一であるもの。同一関係 (*Nyāyabindu* II, 25)。実体が同一のものであるもの (NB, III, 30)。同一関係の本質の同一性。(NB, ad III, 33; 36) = *tatsvarūpatā, abheda*. [MahJ. (2), p. 102] → *svabhāva-nunāna, svabhāva-heṭu*.

tadbhāva-asiddha (証明しようとする) それ自体の不成。(PDhS, p. 238, l. 11. 邦訳「二六一ページ」)

tādṛśya = sārūpa (Stcherbatsky; *Buddhist Logic*, I, p. 552)

tadutpatti それ証明せよ(キヤウ)からの生起の因縁。(Nāyābindu II, 25. NB, p. 26, l. 18) 因果関係 (NB, II, 25)。

tamas 暗黒。

ミーマーンサー学派の中のバータ(Bhāṭṭa)派では、暗黒(tamas)も一つの実体(dravya)であると解する。そこで「暗黒(tamas)が第十の実体(dravya)ではないか?」という疑いが起る。

『そのわけは、「暗黒は黒くて動く」ということが矛盾なく考えられるから、黒色(yogya)のよりの暗黒(adhara)であることにより、また運動(kriya)のよりの暗黒(adhara)であることにより、暗黒(tamas)が実体(dravya)であるということが確定する。』

すなわち、実体(dravya)は性質(guna)と運動(kriya)を有するものであるというヴァイシェシカ学派の実体(dravya)の定義に一致する。

『暗黒(tamas)は色を持っているから、虚空(akāśa)、時間(kāla)、方角(dis)、意(manas)、アートの五つのうちのいずれにも含まれない。それと同じ理由で、風の中にも含まれない。何となれば、暗黒は風のように接触されるということもないし、また常に進行するという性質もないからである。またそれは火の中にも含まれない。何となれば、暗黒は光輝の色を持っていないし、また熱いという感じを与えないからである。また暗黒は水の中にも含まれない。何となれば、暗黒には水のような冷感が存在しないし、また黒色のよりどころとなっていて、水の透明な色が存在しないからである。また地の中にも含まれない。何となれば、暗黒は(地のように)香を持っていないからである。また暗黒は触れられるということがないからである。それ故に(暗黒は以上の九つの実体のうちのいずれでもないから)第十の実体(dravya)である。(実体(dravya)が九つのみであるというのは誤りである。』

『答えていわく、——ヴァイシェシカ説によると、暗黒とは火(tejas)の光のないということにすぎない。すなわち(先ず暗黒は色を持たないものではない。何となれば、暗黒は黒色という色を持つから)。また暗黒は色をもつ実体(dravya)でもない。何となれば、光をとまなわないうときに

の目によって認識され得るから。あたかも、光の存在せざることに反して。これに反して色を持っている物体を眼によって正しく認識するときには、光が原因となるのであるから。それ故に、暗黒とは「強く輝く光一般が存在しない」と(praudha-prakāśaka-tejah-samāyābhāva)である。』(T. D. 3)

tantra 学派。das System; branch of learning. (NS. I a28)

tantra-samsthiti (或る学派の) 学説を定立する事。— die Feststellung

aller Systeme, establishment on the basis of a branch of learning.

(NS. I a26)

tarka 熟考。— hypothetical argument; Überlegung. 普通の国語辞典には「熟思」という語が出ていて、「熟考」という語はないが、しかし若干の漢和辞典には「熟考」という語が出ていて、それを充てることにした。『ニヤヤ・ストラ』においては、独立の項目の一つであり、学者は普通「思折」(じやく)と訳している。tarka を Nyāya-sūtra I. a. 40 では熟考(Überlegung)の意味に使う。しかしこの語は、テキストによって必ずしも意義が一定していない。

『熟考とは、その本性が未だ知られていなかった対象に関して、その対象の本性を知るために、あれこれの理由が適合するかどうかということを検討することである。』[NSa I a40. 1. 1. 四〇]

「ヴァーツヤヤナの解釈」

『この「推論の論式の」構成部分」についての論議」のうちに、熟考(思索)(tarka)が定義されるべきである。そこで、次のことが述べられる。——

「次にストラ I. a 40 を引用する。」

その本性(tatva)すなわち特殊性)が知られていない対象に関して、先ず知りたいという探求心が起る。——「わたしは、この対象を知りたい」と。そこで、知ろうと欲している事物のもつ二つの互いに矛盾した属性を区別して考察する、——「この事物は)かくのごときものであろうか?あ

るいは、そうではないのであろうか？」と。熟考したあとで、この二つの（矛盾した）属性のうち一方が、充分な理由（根拠）があるので、それを正しい認識根拠（*karana* = *pramana* = *betu*）として承認する。——「充分な理由（根拠）があるので、このものは、かくのごとくであろう。それと異なっているのではないであろう」と。それについては、次のような実例がある。——

「知らるべき対象を知る認識主体を、わたしは知りたい」というのが探求（*jihasa*）である。

「その「認識主体」は、生起する性質のものであろうか？ あるいは生起しない性質のものであろうか？」というのが、熟慮思考（*vinarsa*）である。その本性（特殊性）がまだ知られていない事物が熟慮考察されているときに、（二つのうちの一方の）属性を承認する理由が成立するならば、その理由を承認する。——もしもこの事物が生起しない性質のものであるならば（＝常住恒久のものであるならば）、認識主体は、みずから作った業の報いを受けるのである。「常住なる認識主体があるからこそ」「苦しみと生れと活動と過失と誤まった認識のうちで、それぞれ後のものが消滅する場合には、その直前のものは存在し得ないが故に、解脱が起る」（ニヤ・ヤ・ストライ・a・2）というふうに、輪廻と解脱とが起るのである。（これに反して）もしも認識主体が生起する性質のものであるならば（＝無常なるものであるならば）、輪廻と解脱とは、あり得ないであろう。そのわけは、もしも認識主体が生起したものであるとすると、それは身体・感覚器官・統覚機能・感受作用などと結びついているから、その認識主体にとっては、みずから作った業の報いは存在しない、ということになる。およそ生起したものは、かつて存在していまも存在するということはあり得ない。したがって、いま存在しないもの、あるいはすでに消滅してしまったものは、自分の作った業の報い（苦あるいは楽）を享受するということとはあり得ない。それ故に、同じ理由によって同一の（認識主体）が（生

れかわるごとに）多数の身体と結合し、また（解脱のときに）絶対的に身体と分離するということは、あり得ないであろう。（p. 61）ひとは、或ることに正當な理由が成立し得ないと見るならば、そのことを承認しない。だから、このような特質をもっている熟考（*utā*）が、思索（*tarka*）と呼ばれるのである。

問うていわく、——ところで、この思索なるものは、本性（真理）の認識をめざしている「手段」であって、本性（真理）の認識そのものでないのは、なぜであるか？

答えていわく、——「対象の特性を」確認決定しないからである。この「熟考思索は」、二つ考えられる属性のうち一方を、充分な根拠が成立するからといって承認するのである。しかし「これは、このとおりにちがいない」と確認することが無い。判定することがない。決定することがない。問うていわく、——では、それは、どうして、本性（真理）の認識をめざしている「手段」なのであるか？

答えていわく、——本性（真理）の認識に関して承認をなすということから、純粋な正しい認識の効力が助けられて生ずるので、そのあとで本性（真理）の「正しい」認識が起るのである。そういうわけで、「思索は」本性（真理）の認識をめざしている「手段」だといわれるのである。だからこそ、熟考（思索）は、諸の正しい認識に接続して、それを助けるものであって、(p. 62) 正しい認識を承認するから「正しい認識」とともに、論議（*vāda*）を論ずるストライ・a・42のうちに）において共に論述される。「そのものの本性が未だ知られていない」という場合の本性（*tatva*）とは、そのものがいかにあるか、ということである。（*yāthābhāva* = *aviparyaya* = *yāthātathya*）。その本性を承認するのである。』
後世には転じた意味で用いることがある。*tarka* は *reductio ad absurdum*（*Hultsch*）と訳されることもあるが、*Tarkasamgraha* には「誤った想定」（*false assumption* [*Athalye*]) と訳すべきであろう。

『誤った想定(tarka)とは周延されるもの(所遍、火)を有りと想定することによって、周延するもの(能遍、煙)を有りと想定することである。例えば「もしも火が存在しないならば、煙もまた存在しないであろう」というとき、「火があるから煙があるのだ」と考えることが根本にある。』(Tarkas. 64. p. 56. Cf.)

『誤った想定(tarka)は、誤謬(viparyaya)の中に含まれるけれども、正しい知識を得るのを助けるものであるから、別に取り出して言及するのである。』(T. D. 64, p. 57, ll. 3-4. Cf. Ubers. S. 31)

しかし reductio ad absurdum が仮定の領域に属するということではできないのではなからうか。

『誤った想定(tarka)に関しては vyāpaya と vyāpaka とを逆にして決定することが、その原因である。もしもそれと異っているならば、矛盾が起るといことがないならば、欲するがままの結論を出すという欠陥があっても、誤った想定(tarka)ではないということになるであろうから。』(Nyāyabodhinī p. 57, l. 9)

〔ケーシャヴァムシシュラの解釈〕

かれの場合には、tarka は、仮説を立てての推理、仮定を想定しての帰謬論法である。

『tarka とは、願わしからぬことが起ることである。そうしてそのタルカは、周延関係の成立した二つのものの中で、所遍(vyāpaya)を承認するが故に願われざる能遍(vyāpaka)が付随するという性質をまもっているものである。〔或る人が「ここに瓶がある」と考えたときに、〕もしもここに〔仮りに〕瓶が有ったとすれば(abhavisyat, conditional)、『しかるときは、その置かれる場所としての』地面の如くに見られるであろう。〔ところが瓶は見られない。故に瓶は存在しない、と。〕故にこのタルカは、推理を成り立たせるために為されるものである。例えば「この山は火を有するものであるか、あるいは、火を有しないものであるか」という疑いが起き

た直後に、もしも誰かが、「これは火を有しない」と考えるときには、これが火をもたないときには、そのときには火を有しないから、煙もまた無いものであろうと「煙を有しないものであること」の付随して来ることが為される。(これは不都合だから、願わしからぬことが付随して起ること〔anśiṅgaprasaṅga〕である。)故に、この付随して起ること(prasaṅga)がタルカと言われる。そうしてこのタルカは、推理の対象を浄める(誤りを正す)ものであり、今現に存する推理すなわち煙がそこに存するという証因を本として行なわれる推理の対象たる火を認める。何となれば、火が無いということを除外してしまうから。それ故に推理にとつては為になるもの(anugrahaka)である。そこである人いわく、「タルカは疑惑の中に含まれる」と。しかしそうではない。何となれば、タルカは一方のみを対象とするものであるから。』(Tarkabhāṣa, p. 32)

tarka は古い時代と意味が異なっている。古い時代は avamarśa の意味であった。しかし、新正理派では十二世紀頃には、このように意味が変化した。

tātparyā 趣旨。(Tarkatīpikā, 59, p. 51, l. 12)

tattva [一] 本性。—real nature; Wesenheit. (NS. I a40) 本質。—die Wesenheit. (NS. IV b1)

[ii] 真実のすがた。『柱を見て「柱だ」と知ることである。』(NBh.) the actual object. (NS. IV b37)

[iii] それ自体。本来の意義。—das eigentlich Gemeinte; in a primary sense. (NS. II b15)

tattvabuddhi 真理の認識。(NBh.)—right knowledge; wahres Wissen. この場合には buddhi という語が「ひとり」の意味に用いられている。(NS. IV b38)

tattvajñāna [一] 真理を知ること。—right knowledge; das Wissen der Wahrheit. 「真理を知る」ということは無分別智でもあり得る。したがって無分別智でも有分別智でも有り得る。ところが意味で、この場合 Ruben が

das Wissen と訳したのは正当である。(NS. IV b35)

[.ii.] (真実の)本性の認識。— the true knowledge ; die rechte Erkenntnis (NS. I, a. 1) しかしむしろ「真実のすがた、ありさま」の認識を言うらしい。
[.iii.] 正しい認識。(right knowledge) = samyamaiti (correct understanding) = aryaprajña (noble wisdom) = sambodha (true awareness) (NBH. ad IV a4)

tejas 火。

「火が暗黒の無を本質としている」という説を排斥している。——

『もしも火が無を本質としているのであれば、火が万人の知覚する熱感の起る基体であるということが矛盾し害はれることになるから、しばらくはかなる物質でも熱が起り得るといふ広範囲適用の誤謬(saurava)に陥るからである。それ故に、熱感や火の色のよりどころとして、火 (tejas) が実体 (dravya) であることが確定した。』(Nyāyabodhinī, p. 5, II, 4-6)

trainūpya 証因が具えていなければならぬ三つの条件。(Nyāyabindu II, 5) 中概念の具えるべき三つの条件。^{*}因の三相。(一)「すべての S (小概念) は M (中概念) である。」(二)「すべての M は P (大概念) である。」(三)「すべての非 P は非 M である」という三条件が、中概念(媒概念)にとつて必要にしてかつ充分な条件であるということなのである。因の三相。^{*}因の三相。[Nyāyabindu II, 5]

『理由概念は三つの特質を有する。しからばその三つの特質といふのは何であるか。』

(一) 理由概念が主張命題の主語の述語であることと(paksadharmatva)。(二) 理由概念が、論証の論拠とがらゝ同種類のものの(同品)のうちに存在することと(sapakse sattvam)。(三) 理由概念が、論証の論拠と異種類のもの(異品)のうちには存在しないことと(vipakse asattvam)とである。』(Nyāyapraśastaka, p. 363)

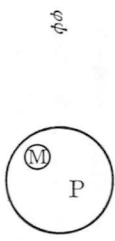
因の三相とは理由概念の具有すべき三つの条件をいふ。要点を記すと、

(記号論理学による説明) (幾何学的図形を用いる説明)

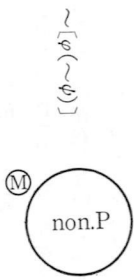
遍是宗法性 [すべての S (小概念) は M (媒概念) なり。]



同品定有性 [すべての M は P (大概念) なり。]



異品遍無性 [すべての M は P にあらず。]



「同品定有性」とは原語についてみると「同品のうちにはのみ有ること」という意味であり、「異品遍無性」とは「異品のうちには決して存在しないこと」という意味である。「定」とか「遍」とかいうのは玄奘三蔵の見解によつて加えた字であつて、サンسكريットの原語には根拠が無い。チベット訳(入正理論)では「同品定有性」を mthun pañi phyogs nid la yod par nes pa chān [gtan tsñigs kyī] mthun pañi phyogs nid la yod pa chān、「異品遍無性」を mi mthun pañi phyogs la med pa nid du nes pa と訳している。だから「遍」と「定」とを区別していい。

記号論理学の別のしかたで表現すると、
(一) 同品定有性

(2) 異品遍無性
 $\sim \text{Ex}(x \sim p)$

$\equiv \text{Ex}[x \sim \sim(\sim p)]$

(3) 遍是宗法性
 $\sim \text{Ex}[x \sim S]$

(1) + (3)

$\sim \text{Ex}[(x \sim p) \cdot (x \sim S)] \equiv \sim \text{Ex}[x \sim p \sim S]$

$\equiv \sim \text{Ex}[x \sim (PS)]$

九句因のうちでは、「同品有、異品非有」と「同品有非有、異品非有」の場合のみが正しい。

因の三相の記号論理学的説明を、わたくしは主としてQuineのそれを用いて行なったのであるが、末木教授は別の記号論理学体系を用いて行なっておられる。『合理思想』九七一—四〇四ページ)

〔歴史的連絡〕

「因の三相」にはすでにアサンガ(三二〇—三九〇ころ、無着)が『順中論』の中で「若耶須摩論師」の説として言及している。「那耶修摩」と書かれていることもある。アサンガはこの説を採用しなかった。ところで、この名を宇井博士はNyaya-saunhyaに比定し、ニヤヤ学派の人々を指すと推定した。(宇井「因の三相の起原」東京帝国大学宗教学講座記念学会編『宗教学論集』同文館、昭和五年七五三—七七四ページ。『印度哲学研究』第一巻、二一—四二ページ以下、第五巻、四四三—四四四ページ以下)。しかし山本快龍氏はNyaya=Nata=Jhataと解し、その他の典拠からジャイナ教徒であると解する(仏誕二千五百年記念学会編『仏教学の諸問題』岩波書店、昭和十年、四八〇—四八八ページ)。この「若耶須摩」がニヤヤ学派(正理派)のことであるか、あるいはジャイナ教徒の学者であったのか、明瞭ではないが、仏教徒でなかったことだけは確実である。この説のちにヴァスバンドゥ『論軌』『論式』など、殊にディグナーガに採用されて、ひろく学者たちのあいだで行われ

るようになった。ともかく仏教ではアサンガが因の三相の説に言及したのが最初であろう。(『哲哲研』第五巻、四七四—四七五ページ以下)

〔ディグナーガの説〕

推論の正しさに関して、ディグナーガは理由概念の三特質(因の三相——遍是宗法性・同品定有性・異品遍無性)と九句因(因が同喩・異喩に対して有する九種の関係)の説を立てて、新因明を確立した。

いわゆる理由概念の三特質の思想はディグナーガの説いたものである、ということをもニヤヤ学派でも熟知していた。ウッディヨータカラは、

『しかるに他の人々は考える。——推理の手段とは、(1)「理由概念(M)が(証明されるべきものがそこに存在することが)推知されるべきもの(anumeya S)のうち存在すること、(2)それ(≡存在することが推知されるべきもの)に等しいもの(P)のうち存在することと、(3)それと等しくないもの(非

P)のうちには存在しないことである。』(NY. p. 55, l. 12.)⁽¹⁾
 ウアーチャスパティ・ミシュラによると、これはディグナーガの定義なのである。(NVT. p. 189, ll. 23-24.)

ウッディヨータカラは前掲の(理由概念の三特質に関する)ディグナーガの説を排斥しているが、⁽²⁾ここには特に空観の影響は認められないようである。理由概念の三特質の説は、のちにインドでひろく用いられるようになった。もしも空観が理由概念の三特質の説と密接な関係があるものであるならば、後世のニヤヤ学派などがこれを採用することは無かったであろう。

ちなみに、理由概念に関する三特質に関連あるかれの言句として次のものがサンスクリットで伝えられている。

『同種類のものとは証明されるべきものの性質を共有していることによって等しい事物である。』

[tathahi—sādhyadharmasamanyena samāno 'rthah sapakṣa ity ucyate. (TSP. ad v. 1434, p. 419.)]

『若品与所立法隣近均等説名同品』⁽³⁾

『理由概風は証明さるべきもの（＝主張命題の述語）によって周延される。もしも理由概念にとって証明さるべきものが存在しないならば、理由概念は成立し得ない。』

[śādhyaṅgamō hetoh śādhya bhāve ca nastīti. (NTV, p. 137, l. 5)]

これは『正理門論』の、

『説ハ因ハ宗ヲ随フ、宗無因不有ナ』⁽⁴⁾

という頌に相当するから、右の頌もディグナーガのものであろう。（右の頌は内容的には同品定有性を説いていることになる。）

またウッディヨータカラは反対者の説としてこう――

『理由と誤った理由とは多くは主張命題の主語の性質であるにほかならない、と説かれているではないか。』

[nanu cōktaṃ—hetuḥ tadabhaso vā prāyaḥ pakṣadharmo eva

bhāvati. (NTV, p. 129, ll. 16-17.)]

ヴァーチャスバティ・ミシユラは説明している、

『ディグナーガはいう、

『理由と誤った理由とは多くは証明さるべきものの性質なのであるから。』

[uktam Dīnāgena 'śādhya dharmo yato hetus tadabhasāś ca

bhūyasa'. (NTV, p. 290, ll. 12-13.)]

これは『因明正理門論』の次の文に相当する。

『因ト多ク、是レ宗法』⁽⁵⁾

* 因の三相を説いた人は「那耶修摩」『若耶須摩』であると伝えられているが、宇井博士『印度哲学研究』第一卷（二一四ページ以下）は Nyāya-saunhya に比定し、正理学徒をいうと解せられ、山本快竜教授（『仏誕二千五百年記念論集』、四八〇ページ以下）はシャイナ教徒のことであると解せられた。

(1) S. C. Vidyabhusana (HIL, p. 288, n. 2)によると、この句は *Pāṇinīyama-nūcāya* 第二章からの引用であるという。（北川秀則氏『インド古典論理学の研究』四五五ページにチヌット訳が出てくる。なお同書九六ページ参照。） cf. *Prasastapadabhasya*, p. 200, l. 19.

- (2) Randle: *Fragments*, p. 23.
- (3) 『印度哲学研究』第五卷、五八二ページ。
- (4) 同上、五七八ページ。
- (5) 同上、五六一ページ。

〔東アジアの因明における因の三相の解釈〕

「遍是宗法性」とは、古来「遍して是れ宗が法たる性」と和訓されている。

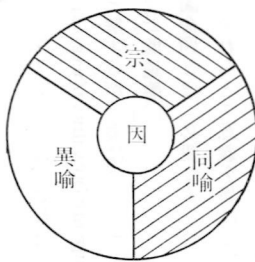
A は C である

B であるが故に

というときに、「遍して是れ (B) は宗 (A) の法 (C) である」と解したわけである。しかしわたたくしは「是」は単なる *capula* であって、

「B は遍ねく宗 (A) の法 (C) である」

と読むべきであろうと思う。



第一相 因は必ず宗に周延している。

第二相 因は同論の一部または全部に周延している。

第三相 因は異論のうちには存在しない（＝少しも周延していない）。

同品とは、同類、同種類のものという意味である。慈恩大師の因明では、「宗依」「後陳」「法」と呼ばれるものと同じである。

『同は是れ相似の義にして、品は是れ体類の義なり。相似の体類を名づけて同品と為す。』（国沢『因明入正理論疏』八五ページ）

第一相は「遍是宗法性」と訳され、また第三相は「異品遍無性」と訳されて、いずれも「遍」という字を用いているが、第二相のみは「同品定有性」と訳され、「同品遍有性」とは訳されないのは何故であるか？ それについて、慈恩の説明によると、

「AはCである。

Bであるが故に。」

というときに、第一相ではAはすべてBであり、第三相では、CはすべてBではないから、「遍」という字を用いるが、第二相の場合には

「BがCの全部である」

場合、

「BがCの一部である」

場合と、両方の場合があるから、「Cのすべてである」とのみは言えないから、「遍有」と断定することができないので、「定有」というのである、と解釈している。この解釈は極めて論理的である。(同上、国沢、八八ページ以下)

trāṇa (Vatsyāyana ad NS. I, 1, 2)——supporting (Keśava Śāstri): the remedy (Vāgīśa).

trirūpa (証因の) 三つの特性。因の三相。理由概念の有する三つの条件。

(*Nyāyabindu* III, 1.) (*NBT*: p. 18, l. 2f.) 理由概念としての三つの特性の

ある。(NB. III, 1)→trairūpya

try-avayavam vākyaṃ 三つの命題より成る論式。三支作法。^{*}

論式の実例は『ニヤーヤ・ストトラ』には出ていない。ヴァーチャヤーヤの註解書(一・一・三七)に

【主張】 音声は無常である。(anityah śabdah)

【理由】 生起するものではない。(utpattidharmakatvāt)

【実例】 常住なるものは、生起しないものである。例えばブートマンなど

(*try-avi*)。(anupattidharmakan niyam ātmādi)

がある。

論式は主張命題と理由命題と実例命題との三つの部分より成るべきものであり、それ以外には他の命題を必要としないということをディグナーガは主張した。

『(1)理由概念が主張命題の主語に属するものであるということ(＝理由命題)と(2)結合関係(＝実例命題)と(3)証明されるべきもの(＝主張命題)とを表示する言説以外のものは除去される。』

[paksadharmatva-sambandha-sādhyokter anyavarjanam.

(*NV*, p. 138, l. 9.)]

ヴァーチャヤンティ・ミシユラは、これは「論式は三つの支分から成ると説く人々の説」(ye try-avayavam vākyaṃ āhvaṃ tammatam……*NVT*, p. 303, ll. 4-5.)である、と解するが、¹⁾実はディグナーガの『正理門論』の頌である。『説宗法相応所立餘遠離』²⁾

『適用命題と結論命題とは(必要なる三つの命題以外の)別の命題ではない。何となれば(それらと)意義を異にしないから。』

[upanaya-nigamanane nāvayavāntare arthaviseṣāt (*NV*, p. 137, l. 124.)]

ヴァーチャヤンティ・ミシユラはこれを「反対者の文章」(paresān vākyaṃ)と解するが(*NVT*, p. 302, l. 18.)、³⁾実はディグナーガの思想を述べているのである。^(c)

同様の趣旨が『真理綱要の註釈』の中にディグナーガの言として伝えられている。

『適用命題は論証するものではない。何となれば、すでに述べられた理由命題の意味を顯示するだけのものであるから。あたかも第二の理由命題であるかのようになってある。』

[atropanayavacanān na sādhanam, uktahetvartthaprakṣaṣakatvāt, dvitīyāhetuvacanavad ity acārya-Dignāgapādāh pramāṇite……

(*TSP*: ad v. 1439, p. 420.)

『結論命題は(主張命題を)反復して、同じことを述べただけにすぎない

から、論証するものではなご。」

[*tatr'ācārya-Dīnāga-pādair uktam—nigamanam punaruktatvād eva na sādhanam iti. (ZSP, ad v. 1440, p. 421.)*]

ところで、この三つの支分（構成命題）の区別がニヤヤー学派においては明確に説かれていないということを、ディグナーガは非難する。

『それ故に、この三つの支分がどのように定義して述べられているのであるが、かれら（ニヤヤー学派）にとつて、その三つの支分は明確に区別され難い。したがって、この文句によって実は自分が偉大な論理家であるということをも人々に告げたわけなのだ。』(NT, p. 136, ll. 18-20)

この皮肉な批評はヴァスバンドゥの言である、とヴァーチャスパティ・ミンハラは解する。

『この点に関して主張命題など三つの支分はアクシャパーダの定義によつて悪しく定められた、ということをもヴァスバンドゥは説いているのである。』

[*atra Vasubandhuṅ prajñādayas trayo 'vayavā durvhitā Akṣa-pādalaṅganenety uktam, tad duṣayati. (NT, p. 298, ll. 1-3.)*]

(1) 『印度哲学研究』第五卷、六二二ページ。

(2) 『正理門論』(同上、六二二ページ)。

(3) Chowkiss. の版による。Vizss. の版では Subandhu となつてゐるのべ、それが Vasubandhu の略であることと Randie (*Fragments*, p. 26) は詳細に論証してゐる。

tuccha 空虚な。実在せざる。(Bhāṣāpariccheda, p. 7, l. 12)

ubhayadharmāsiddha 両者の特性が成立しない実例。〈共通性にもとづく誤つた実例〉(sadharmyeṇa dīṣāntābhāsa) の一つ。

『〈両者の特性が成立しない実例〉とは、二種類ある。〈有るもの〉を(実例として提示する場合)と、〈無いもの〉を(実例として提示する場合)とである。そのうちで、

〈瓶の(こと)〉

II インド論理学・術語集成(中村)

というのは、存在するものを実例として提示する場合の〈両者のこと〉が成立しない実例〉である。また

〈虚空の(こと)〉

というのは、「虚空は存在するものではない」と主張する人々に対しては、存在しないものを実例として提示する場合の〈両者の特性が成立しない実例〉である。』(*Nyāyapraveśaka*, p. 372)

これは、「因明で「俱不成」と呼ばれるものである。すなわち、前掲の「能立不成」と「所立不成」という二つの誤謬を合わせて所有しているものである。

ミーマンサー学派など(声論師)がヴァイシェシカ学派に対して、次のような論式を立てた場合である。

「ことばは常任なるものである。

何となれば、(ことばは)無形質なるものであるから。

「無形質なるものは、常任なるものである。」例えば、瓶がそうである。」この場合に、存在するものとして例示された〈瓶〉は、無形質なるものであるが、また常任なるものでもない。「因明の語によると、喩依は存在しているけれども、喩体(実例命題)としては誤っているのである。

またミーマンサー学派など(声論師)が仏教のうちのサウトランティカ派(経量部)に対して、次のような論式を立てたとしよう。

「ことばは常任なるものである。

何となれば、(ことばは)無形質なるものであるから。

「無形質なるものは、常任なるものである。」例えば、虚空がそうである。」この場合に、サウトランティカ派の学説によると、虚空は存在しないものである。「因明の語によれば、無なるものであるから、喩依とはなり得ないのである。」したがって大前提の主語をも、た述語をも、成立させ得ないのである。

ubhayapaksasāikadésāvṛtīḥ [anāikāntikāḥ]. 不定因の一つ。

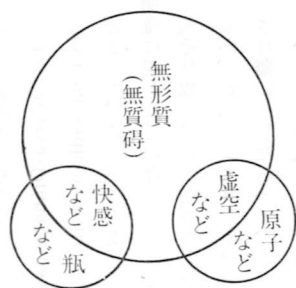
二〇三

『〈同種類のものと異種類のものとの両者の一部のうちに存在する不定因〉
 というのは、例えば、

「ことばは、常住なるものである。何となれば、(ことばは)無形質なる
 ものであるから。」

という場合である。(ここでは)主張命題の述語(論証されるべきもの)は、
 「常住」ということであって、これと同種類のものは、虚空、原子などで
 ある。「無形質なものであること」という(特質)は、右の(論証されるべ
 きことと同種類のもの)の一部である虚空などの中には存在するが、原
 子などの中には存在しない。

主張命題の述語(論証されるべきこと)は、「常住なるもの」ということで
 あるから、これと異種類なるものは、瓶や快感などである。「無形なも
 のであること」という特質は、その(異種類のもの)の一部である〈快感〉な
 どのうちには存在するが、瓶などの中には存在しない。それ故に、この
 (「無形なものであること」という理由概念)もまた、快感や虚空と共通の
 特質をもっているが故に、不定因である。『(Nyāyapravēśaka, p. 369, l. 21.)
 これを因明では「俱分不定」と呼ぶが、詳しくは「俱品一分転」という。
 これは九句因のうちの第九句「同品有非有、異品有非有」に相当する。
 この論式においては



「すべての無形質なるものは、常住
 なるものである」

という大前提が成立し得ない。何とな
 れば、同じ無形質なるものの中でも、
 虚空などは常住であるが、快感などは
 常住ではない。中概念も大概念も、右
 の論式においては、一度も全称とはな
 っていないから、証明力は無くて不定
 である。

ubhayasiddha [i] 立論者にとっても、反対論者にとっても成立して
 ない小前提。asiddha-hetu という誤謬の1つ。両者にとつての不成。(PDh.S.
 p. 238, l. 11. 邦訳、二六一ページ)(反対論者と立論者と)両方にとつての
 不確定。不成因の1つ。(Nyāyabindu, III, 60) 両俱不成。(国訳『因明入正
 理論疏』一五五ページ)

『両者(立論者と反対論者)にとつての不成というのは、
 「ことばは無常なものである」

ということが論証されねばならぬときに、

「(ことばは)眼で見られるものであるから」

という理由を提出する場合である。』(Nyāyapravēśaka, p. 366)

これを因明では「両俱不成」と呼んでいる。理由命題、すなわち小前提が、
 立論者にとつても、反対論者にとつても成立し得ないものである。

立論者自身さえも承認しないような理由命題を立てるということは、実際
 問題としては存在し得ないであろうが、シャンカラスヴァーミンは種々の型
 を形式的に整えて述べているので、このように記しているであろう。

[ii] 証因と推知される主題との両者に関して成立していない実例。(PDh.S.
 p. 247, l. 5. 邦訳、二六六ページ)

ubhayāvayvita 〈異性質にもどづく誤った実例〉(vaidharmyena dīṣṭā-
 ntābhasa) の1つ。

『両者を排除していない実例』というのは、例えば、

「例えば、虚空がそうである」

とつて(異性質の実例を提示することである)それは、虚空は実在する
 と主張する論者に対して言うのである。その虚空からは、常住性も、無形
 質性も、排除されていない。何となれば、虚空には、常住性があるから、
 また無形質性があるからである。』(Nyāyapravēśaka, p. 373)

これを因明では「俱不遣」と呼んでいる。これは、「異種類の実例(異喩)
 が、所立不遣と能立不遣とを共に有する誤謬である。つまり

「Pならざるものは、すべてMではない」

という命題の実例として挙げられたものが、Pでもあり、Mでもあるという場合である。具体的には、ミーマーンサー学派などが、虚空が実在すると考えている論者に向けて次のような論式を述べた場合である。

「ことばは常住なるものである。

何となれば、(ことばは)無形質なるものであるから。

「無形質なるものは、常住なるものである。」

「無常なるものは、形質あるものである。例えば、虚空がそうである。

(異喩)』

この場合、虚空は無形質なるもの(＝場所を占有していないもの)であり、また常住なるものであるから、無形質性も常住性も虚空のうちから排除されないものである。

udāharaṇa 実例を挙げること。—*exemplification; der Beleg*. 実例ではなくて、実例を挙げることなのである。(cf. NS. V b13)

『実例を挙げることは、論証されるべきものとの共通性にもとづいて、それ(＝証明されるべきもの)の属性をもっている実例「を示す命題」のことである。』[NS. I a36 1・1・三六]

svaṇṇa-udāharaṇa (黄金の実例)という場合も、*die Analogie des Goldes*. (ZBh. ad NS. II b47)と訳されているが、この場合も、黄金の「譬喩」ではなくて、黄金の「実例」であると思う。

「ヴァーツヤヤナの解釈」

『証明されるべきものとの共通性というものは、両者が性質を共有していることである。その論証されるべきものとの共通性という理由にもとづいて、という意味である。〈論証されるべきもの〉は二種類ある。(1)若干の場合には属性の主体によって限定された属性(すなわち主体に属する属性)である。例えば、われわれが「ことばは無常性」を主張する場合である。(2)他の場合には属性によって限定された〈属性の主体〉である。例えば「こ

とばは無常である」という場合である。ところでこの場合には後者が(スートラにおいて)「それ」という語で意味されているのである。(多くの場合のように証明されるべき性質を意味しているのではない。)何故そのことが解るのか? 何となれば、「それ」とは別に属性が挙げられているからである。その性質の状態の存在するところのもの、——それが実例である。論証されるべきものとの共通性にもとづいて、その属性の存在するところのものが実例である。論証されるべきものとの共通性の故に、その性質をもっている。そうしてそれが実例命題であると考えられている。(例えば「ことばは無常である。何となれば生ずる性質のあるものであるから。」という論式において)、何ものであるかと生ずるところのものは生起の性質をもっている。それは生じては無くなってしまふ。すなわち自体を捨てる。即ち滅びる。それ故に無常なのである。こういうわけであるから、〈生起の性質をもっていること〉というのが論証のための手段(能立)であり、〈無常であること〉が論証されるべきもの(所立)である。〈論証されるもの〉と〈論証するもの〉として存在するという関係は、二つの性質が同一の物においてともに存在するという関係である。その関係は(二つの属性が共存する事物の間における)共通性にもとづいて成立しているのが認められる。(それ故に)ひとが実例に関してその関係を知覚したならば、〈ことば〉に関してもその関係を推知するのである。「ことばもまた生起の性質をもっているものであるが故に、無常である。例えば皿などのごとし。』このように、二つの属性がそれぞれ〈論証されるべきもの〉と〈論証するもの〉となっている関係がそれによって例示されるのである。以上が実例命題である。』(ad NS. Ia 36)

(一) *śhalysadvad ity udāhṛiyate* とす。

『あるいはまた「実例を挙げることは、それと反対(viparīta)であるが故に「証明されるべき命題の主語と異種類のものであるが故に」反対のものである「主語の特性をもっていない」実例を述べる命題である。』

[NS. I a37. 1. 1. 37]
[ヴァーツヤヤナの解釈]

実例が例であるということが、今ここで問題とされている。(他の種類の) 実例命題とは、〈証明されるべきもの〉との相違性にもとづいてその属性をもっていないところの実例である。例えば、

「音声は無常である。何となれば、生起の性質をもったものであるから。」
「生起の性質をもっていないものは常住である。例えばアートマンなどである」

という場合、このアートマンなどは実例である。証明されるべきものとの相違の故に、すなわち生起の性質をもっていないものであるが故に、その実例 (アートマンなど) はそれ (性質の主体) の性質をもっていない。すなわち証明されるべきもの (属性主体) の属性である〈無常性〉は、その実例 (アートマンなど) のうちに存在しないのである。すなわち、この実例、アートマンなどの中には、〈生起の性質をもっていること〉という特質は存在しないから、無常性は存在しないと認識する。それ故に〈ことば〉に関しては反対のことを推知する。——「生起の性質をもっているものであること」がことばのうちに存在するが故に、ことばは無常である、と。

実例命題とは、実例との共通性ありとして述べられた理由が、証明されるべきものと共通性をもっているが故に、その性質をもっている実例をいうのである。また理由が実例との相違性ありとして説かれているときに、理由と証明されるべきものとの相違性の故に、(若干の) 実例命題はその性質をもっていない例えである。前者の実例の場合には、実例のうちに〈証明されるべき属性〉と〈証明するものである属性〉とを認めるならば、証明されるべきものに関して、一方の性質が証明されるべきものであり、他方の属性が証明するものであるという関係のあることを推知するのである。また後者の実例に関しては、二つの属性のうち一方の属性が存在しないならば他方の属性も存在しないことを認める。そうしてそれにもとづいて、論証

されるべきものに関して、一方の属性が存在しないことから他方の属性も存在しないことを推知するのである。この操作は似因においては可能ではない。それ故に諸の似因は正しい理由ではないものである。理由と実例とのこの成立し得る「可能的意義」は非常に微妙であり、さとり難く、賢者たる天性の人々のみ知り得るのである。』(ad NS. I a37) → *distanta*

[解釈]

これに対応し近似する命題として、アリストテレスは〈大前提〉を考えていた (ZND)。しかし大前提の実例を挙げることをしなかった。実例を挙げたという点で、インド論理学は経験主義的である。

もしも実例をTで示すと、(末木氏の記号化によると)

(TCM) → (TCP)

となる。

つまり実例Tは、Mの実例であるとともにまたPの実例でもあることを言うのである。

シナ日本の因明では「喩依」と「喩体」とを説き、喩 (*udāharana*) はこの両者から構成されていると考えた。

喩依 実例。

喩体 実例命題としての全称判断。(喩依によって例示されている全称判断 Barbara の命題)

この両者の区別をインドの論理学者も考えていたにはちがいないが、それらのサンスクリットの原語は見当らぬようである。

[宗] 声は無常である。

[因] 「声は所作性だからである。」

[同喩] (喩体) すべて所作なるものは無常である。

(喩依) たとえば瓶の如し。

[異喩] (喩体) すべて常住なるものは、非所作である。

(喩依) たとえば虚空の如し。

(右の記号化については末木『合理思想』八九—九六ページ)

uddēśa 提示。『挙示』『挙示とは、名称によって事項のみを表示することである。』(Vatsyayana ad NS. I, 1, 3, p. 14)

『しかるに提示(uddēśa)とは、唯だ名のみによって物(yastu)を指示するものである。そのつぎのものは、その経(NS. I. 1. 1)において既になされた。』(Tarkabhāṣā, p. 1, l. 13)

uddēśya [-i] 主語。[MahU. (3), p. 41]

[ii] = prakṛta [MahU. (1), p. 92]

ūha 検討するもの。—deliberation; Prüfung. (NS. I a40)

upacāra [-i] 用いられるもの。—to be in use; gebraucht werden. (NS. II b57)

[ii] それ(甲)ならぬものを(乙)を意味しつそれ(甲)とて語を付託して用いられるもの。—are used to mean...; übertragung.

[iii] ……であるかのうちに仮りに説くもの。—customarily treated as ……behandeln wie…(NS. II b14) —譬喩的な意味で適用されるもの。are mentioned in a figurative sense; —in übertragener Bedeutung angewendet werden. (NS. IV a50)

upacāra-ecchala 第二次的な意義(仮託)にたよる詭弁。'purposive distortion of the secondary sense'; übertragungsverwehung.

『第二次的な意義(仮託)にたよる詭弁とは、ことばの本来の意義を他のものに仮託して説いている場合に、意味していることからの事実性を否定することである。』(NS. I b14. 1・11・14)

例えば、「棧敷が喝采する」(mancah krośanti)と或る人が言ったのに対して、他の人が「棧敷に居る人々が喝采するのであって、棧敷が喝采するのではない」と言って、相手の立言そのものを否認することである。この場合に「棧敷」と言ったのは、第二次的な意味で「棧敷にいる人々」を意味しているのに、詭弁を弄する人は、それを容認しないのである。

『「反対者いわく、——」第二次的な意義(仮託)につけこむ詭弁とは、実は言葉「の曖昧さ」による詭弁にはかならない。何となれば、前者は後者と(実質的には)異ならないから。』(NS. I b15. 1・11・15)

『「ニヤヤ学派が答えていわく、——」そうではない。何となれば、第二次的な意義(仮託)につけ込む詭弁は、「それ(ことばの曖昧さ)による詭弁とは異なった別のものではないから。』(NS. I b16. 1・11・16)

『あるいは「兩種の詭弁のあいだに」若干の共通性があるから、「両者は」区別が無いとするならば、詭弁はただ一種あるだけということになっていなければならない。』(NS. I b17. 1・11・17)

これは、詭弁は二種あるという説(殊に『方便心論』の説)をこつて排斥しているのである。(宇井『印度哲学研究』第五卷三四六—三四七ページ)

upadeśa 教示。—communication; Unterweisung. (NS. II a50) (NS. I a7) 用いられるものにロミチニケーションの問題が取り上げられているのである。upadeśaという語がつねにロミチニケーションを意味しているわけではなく、重なり合う点があるということは言えるであらう。

upādhi 制限的付加物。添性。[MahU. (1), p. 99]. la condition (Foucher, p. 145f). "anferlegte" Eigenschaft (Boehenski, S. 513)

『しかるに upādhi とは論証するべき概念(所立)に周延し、理由概念(hetu)に周延しないものである。その要点が次に説明される。』(Bhāṣāparicheḍa, v. 138) (cf. Tarkakamuti § 39.)

『一切の正しい upādhi は所立と共通の依りどころを有する。両者の所依が共通であるから、自己[= upādhi]と所立とに關して理由概念の適用範囲が広すぎることになる。』(ibid. v. 139)

『さて upādhi を使う目的は、「理由概念」の範囲の広すぎることを論証するためである。』(ibid. 140 ab)

『制限(upādhi)とは論証するべきもの(所立)には周延しているのに、論証をなすもの(能立)には周延しないものである。論証するべ

きもの〈(所立)に周延することとは、〈論証されるべきもの〉(所立)と共通なる所依の絶対無と結合しないものであることである。「すなわち次の例で言うと、論証されるもの(所立)である煙と論証をなすもの(能立)である火とが共通の依りどころ(主張命題の主語、ここでは山)を有することである。』〈論証をなすもの〉(能立)に周延しないこととは、〈論証をなすもの〉(能立、ここでは火)を有するものの中に存する絶対無と結合せるものたることである。「すなわち火の中の有る部分には周延していないこと。』すなわち——「山は煙を有す。火を有するが故に。」というこの事例において、〈湿った薪との結合〉が、制限 (upādhi) である。何となれば、どこでも煙の存する所には、湿った薪との結合がある。それ故に「論証されるべきもの(所立)に周延している」と考えられる。(ところがこれに反して)「どこでも火の有る所には湿った薪との結合が存する」とは限らない。何となれば、「熱した」鉄丸 (gotaka) の中には湿った薪との結合は存在しないが「しかし火は認められる」からである。それ故に「必ずしも論証するもの(能立)に周延していない」と言われるのである。このように、〈論証されるべきもの〉(所立)に周延しているのに、〈論証をなすもの〉(能立)に周延していないから、湿った薪との結合が制限 (upādhi) である。「そうして」火を有すること「ところが理由」は、制限 (upādhi) を有するが故に、所遍性の不成因 (vyāpātvasiddha) である。『「媒概念不周延の誤謬」』インドでは特称命題を考えぬが、ここではこれを問題として扱っている。不定因の中に、このようなことを言うのは、因明の歴史の中にはない。一般的に言うならば、不成因は理由概念と主張命題の主語との関係について言う。故に不成因とは因の三相の中、第一相を正しく有しないものである。しかし『因明入正理論』ではさう言えるが、「Vyāpātvasiddha」についてはさうは言えない。「vyāpātvasiddha」は『入正理論』に出て来ない。後世の発明付加であろうか。

Tarkadīpīkā によれば、制限 (upādhi) は次の四種に分れる。

- (1) kevalasādhavyāpaka. die ganze Folge durchdringend (Hultsch). 湿った薪との結合。
- (2) pakṣadharmāvachchināsādhavyāpaka. pakṣadharmā (宗法)⁽¹⁾ 即ち理由概念によって制限されている〈論証されるべきもの〉(所立)に周延するもの。例えば、
「風は直接知覚によって感覚される。何となれば直接知覚たる触覚の依りどころであるが故に。」
この例に於て「外界のものたること」によって制限されている「直接知覚によって知られること」に周延する「顕れた形を有すること」が制限 (upādhi) である。⁽²⁾

(1) 宇井『仏教論理学』二二三頁。Hultsch § XLIV

(2) Tarkas. § XIII (ed. by Gokhale, p. 6) の議論を。cf. Abhāṣe, p. 116 f. cf. Siddhāntamuktāvalī ad 188. Cowell, SDS, p. 276-7

- (3) sādhanāvachchināsādhavyāpaka. die durch das Beweismittel abgeschrittene Folge durchdringend. (Hultsch) 例えば「滅亡作用は滅するものである。何となれば、生ぜられるものがあるから」という事例において「生ぜられるものたること」によって制限されている「無常性」に周延する「ものたること」(Positivsein) が制限 (upādhi) である。

註 Positiv (bhāva) heissen die sechs ersten kategorien im Gegensatz zur Negation (abhāva): s. Siddhāntamuktāvalī zur Kārikāvalī, Vers. 2. [Hultsch, S. 37. An 2] の upādhi のこと。Siddhāntamuktāvalī ad 188 参照。cf. Cowell, SDS, p. 276-7

- (4) udāsinadharmāvachchināsādhavyāpaka—die durch eine unabhängige Eigenschaft abgeschrittene Folge durchdringend. (Hultsch) 例えば「未生無は滅するものである。認識の対象であるが故に。」と「ところが」の事例において「生ぜられたものがあること」によって制限されている「無常性」に周延する「ものたること」(bhāva, Positivsein) が制限 (upādhi) である。

註 cf. Siddhāntamuktāvalī ad. 188. Cowell, SDS pp. 206-7

upacāṭa 破壊する^ル。—damage; beschädigen. (NS. II a35)

upakarāṇa 証明する^ル。—evidence; 証明。 (NBf ad II, 19)

upalabdhi [一] 知覚。—apprehension, Wahrnehmung (NS. I a23)

(NBh ad NS. II a2) —知覚する^ル。to perceive; sehen. (NS. III a10)

[二] 認識する^ル。erkennen; perceptual knowledge. (NS. II a28) —

認識作用。Erkennen. ChG. は訳やなくその用は同じ。この場合は

upalabdhi は単なる知覚作用 (perception) ではなく、思考の加わった認識

作用である。 (NS. I a15) —apprehension; die Erkenntnis. (NS. IV b26)

この場合には、明らかに知覚ではなく、認識である。

upalabdhi-lakṣaṇapṛāpta 知覚するための諸条件がそなわっている。

(Nyāyabindu II, 13; 14)

upalabdhi-lakṣaṇapṛāpti 知覚を生ずるための諸条件の集合をそなえてい

る^ル。 [Nyāyabindu II, 14]

upalambha-sama —der Einwand des entsprechenden Erkennen.

〔定義〕『提示された理由 (kāraṇa) が存在しない場合にも「帰結を」認識し

得るが故に、〔20〕認識があり得るといふ誤った非難が起る。』 [NS. V a27.

五・一・二七]

『無常性を証する理由として挙げられた意志的活動の直後に現れること

が存在していなくても、風が吹いて枝が折れたために生じた音声 (śabda)

についても無常性が認められる。〔一般に〕論証するもの (理由) を提示す

ることが無くても論証するべきものを認識することがあるといつて反

論することが、論証による誤った非難である。』 (Vātsyāyana)

〔ニヤヤ学派の答え—〕

『それ (証明する^ルこと) の属性 (dharma 主張命題の述語) はまた他

の理由 (kāraṇa) にも同じく成立し得るが故に、〔反対論者の述べた

非難は正しくなく。』 [NS. V a 27, 五・一・二八]

ニヤヤ学派は、一つの主張を成立させるための理由は幾つも有り得るとい

ふことを認めていたのである。

upalabdhyanāna —is known; erkannt ist. この場合は「知覚する」のや

なく「認識する」のである。 (NS. II, b35)

upalambha —das Erkennen. (NS. V a27)

upalambha [一] 排斥する^ル。—refutation; angreifen (NS. I, b1).

排斥。—refutation; Einwand. (NS. I, b2)

[二] 相手の立論の誤謬を指摘する^ル。

atha-upalambhaḥ. upalambho nama hetor doṣavacanān. yathā

pūrvam ahetavo hetvabhāsa vyākhyātāḥ. (Cāra 38)

upamāna —類推。comparison; der Vergleich (NS. II, 42) analogy と訳

される^ルことである。

『類推 (upamāna) とは、〔論証する^ルべきものが〕一般に承認されている既

知のもの (prasiddha) と共通の性質がある^ルことである。』 [NS. I a6.

一・一・六]

類推 (upamāna) とは、あらかじめ甲と乙との類似関係が知られている場

合に、甲にもついで乙を推知することである。例えば、都市に住んでいて

水牛を見たことのない人が、水牛とは林の中に住んでいて牛に似たもので

あると知らされ、遠い林の中へ出かけたときに、牛に似た獣を見て、こ

れが水牛なのだ⁽¹⁾と知ることである。

『〔10〕信頼するべき人は未だ水牛を知らない人 (= nagarika 都会人) の

ために牛を以て水牛を示すのであるから、類推 (upmāna) は信頼する^ル

き人の言にはかならな⁽²⁾い。』 (PDA. S. p. 220)

(1) āpta. "a trustworthy person" (G. Jha) Nyāyasthira I, 1, 7; II, 2, 1-2.

『印度哲学研究』第五卷 177-179 二九五頁以下。

āptiḥ sakṣād arthasya pṛāptiḥ yathārthopalambhas. tayā varate ity

āptāḥ sakṣātkradhanna (NK. p. 220).

故に「達者」「真実相を知っている人」という意味であらう。

(c) *aprasiddha-gavaya = ajñātagavaya* (Nk. p. 220, l. 21)

『類推 (upamāna)』とは、比論によって得られる知識 (upamiti) を得るための直接の手段である。〈類推 (analogy) によって得られる知識〉(upamiti) とは、名称と名称とによって示されるものとの結合関係の認識である。その直接の原因は類似性の知識である。「最終結果を得る前の」中間的なはたらきは「信頼し得る人の」教示の文章の意味内容を想い起すことである。⁽¹⁾

(Tarhās, 58)

(一) The recollection of an authoritative direction (Athalye)

『upamiti を得るための *guna* は事実即した類似性の認識である。これに本づく知識を得るための *guna* は事実即した適合性の認識である。などと推知すべきである。』(Tarhād, p. 56)

ところがフーシェはこの *upamāna* を類比ではなくて、identification と訳すべきであると主張する。(A. Foucher: *Le Tarhāsaṅgraha*, p. 148f.)

『類比とは、他の場合に適用される文章の意味を想起することに助けられて、牛に似たことによって限定せられている物体を知ることである。例えば水牛を知らない都会人でも、「水牛は牛のようなものである」という文句を、どこかの森の人から聞いた後で、森へ行って、その文章の意義を想い起し、牛との類似性によって特徴づけられている物体を見たときに、その文章の意義の想起に助けられて、牛との類似性によって特徴づけられている物体を知ること即ち類比を得る。何となれば類比による認識結果 (upamiti) を得るための手段たるものであるからである。牛との類似性によって特徴づけられている物体を認識した直後に「これがかの〈水牛〉という語によって言い表わされる物である」と言って、名称と名称を有するものとの関係を理解することが、類比による認識の結果 (upamiti) である。それがそのまま類比の結果である。しかるにこの類比は、直接知覚および推理によって実現されない〈正しい知識〉(pramā) を、成立させるものであるが

故に、それらの認識方法とは別な独立な認識方法である。』(Tarhād, p. 13, l. 8f.)

【デグナーガの批判】

デグナーガは類推が独立の認識方法であると考えるニヤーヤ学派などの見解を否認して、

『類推は、〈直接知覚〉と〈信頼されるべき人のことば〉との両者から異なっている。』

[*pratyakṣaṅamābhyāñ nopaṁānam bhidyate.* (Niv. p. 58, l. 4.)]

これはデグナーガの説であるとウマーチャスンティ・ミシヤラは説明している。⁽²⁾ [ad idīsam upamānaphalam avidyañ sadīśya-jñānañ sadīśya-vīśīstajñānañ vopamānaphalam iti bhrañto Bhadanta Dīgāga akṣipati. (NVT. p. 200, ll. 14-16.)]

【ミーガ派における解釈】

(p. 31, l. 3)

『類推 (upamāna) はことばを前提としている。それは「伝承」のうちに含められるから、別の(独立した)認識方法ではない。例えば、「水牛とは牛のようなものである」と、森の人が語った文章のみにもとづいて(両者の)類似を確知している人が、森の中で再び水牛を見ても、以前に聞いた文章によって思い浮べられた(両者の)類似を想起するだけで、それ以上に「水牛」という語を想起することが無い。しかるに類似は、(以前聞いた)文章にもとづいて以前に理解されたことなのである。

(p. 31, l. 7)

また類推は(Īnāna)〈名称〉と〈名づけられる物〉との関係を理解することから起るものでもない。何となれば、その関係の理解もまたそれを説く文章にもとづいてのみ達成されるのであるから。何となれば、「牛」ということを知っているだけで、「水牛」という名をまだ知っていない人は、林の中にいる水牛を見ても、「これは水牛である」という〈名称と名づけら

れるものとの関係〉を理解するには至らないからである。

(p. 31, l. 10)

それ故に、「水牛は牛のようなものである」という場合に、「水牛」という語もまたその文章に依存しているはずである。そういうわけであるから、以前に聞いた文章にもとづいてのみ、すべてが理解されるのである。

(p. 31, l. 11)

反对者いわく、——「これは水牛である」ということは、以前の觀念の対象とはなっていないかった。

答えていわく、——そのことは、譬えていうと、あなたは詰問と返答(の次第)をよく御覧になっていないけれども、苦しめ追いつめられた犬が隅にいますようなものだ。

(p. 31, l. 14)

すなわち詳しくいうと、場所的にも時間的にも近接しあるいは遠隔であるなどの区別があるから、多数の類推の区別があるということになってしまふであらう。

反对者いわく、——それは有ってもよいよ。

答えていわく、……⁽¹⁾実に「牛」と言われたときに、場所的時間的などの区別が無いならば「牛」という語にもとづいて意味を理解することができないというわけではない。

(p. 31, l. 17)

さらにまた、類推は〈名称〉と〈名づけられるもの〉との関係を理解することではない。類推とは、それによって(或るものが)比べられるところのものである。けだし、それは類似(sādṛśya)を知ることである。実に〈名称〉と〈名づけられるもの〉との関係を理解するだけでは、何ものも類推されることがない。何となれば、類推による知識は後の時間に起るのであるから。すなわち類似をしっかりと覚えている人にとって、「水牛は牛のようなものである」ということを聞いたあとで、後の時間に(水牛を

森の中で見て、そこで)「これは水牛である」と、かれもまたそのように決着をつけるのである。

(p. 31, l. 21)

反对者いわく、——そうだとするならば、(類推は)ことばにもとづかない別の(独立の)認識方法であらう。例えば、村人にとっては、水牛を見ただことにもとづいて「牛はこれに似ている」という觀念が起るのであらう。

答えていわく、——その議論は正しくない。何となれば、(その場合には)知らるべき対象が存在しないからである。けだし、知らるべき対象が存在する場合に、実在するものを認識するものとして承認されている認識方法がはたらくのである。実に、牛と水牛との両者から離れ、また両者のうちに内在する〈類似〉という一つのもは実体としては存在しないからである。』(YS. Vīvarāṇa)

〔結語〕

upamāna は「見る」(pratyakṣa)と「想起」(smarana)との結合であり、その結合は推理作用とも言われ得るであらう。若干の論理学者たちが主張するように、

たしかに類推は推論の一種である。

「水牛は、林の中で見かける、牛に似たものである。」

これは、林の中で見かける、牛に似たものである。

故に、(今見ている)このものは、水牛である。」

右の推論においては、〈林の中で見かける、牛に似たもの〉が一度も周延していない。全称になっていない。

類推は、日常生活においてはしばしばなされ、また有効である場合が少なくないが、論理的には中概念不周延の誤謬に陥り、厳密性を欠いている。形式論理的には、誤謬であるが、実際には役に立つとも言うべきであらう。

upamāna の本質については śāṅkara ad BS. III, 2, 20 で論じている。
sādṛśye hi saty upamānam syāt. (Śāṅkara ad BS. II, p. 97, l. 5)

upanāna を『方便心論』では「喻知」「喻」と訳す。(宇井『印哲研究』第三卷五一四—一五)

upamārda 「語幹の」抑制。transmutation; Unterdrückung [eines Wortstammes] 例えは *asti* と「言う代りに」 *bhū* と「語根の動詞を使う」 *nyav* あり。(NS. II b55)

upamiti 類推によつて得られる知識。(T. D. 63, p. 56, l. 5.) la connaissance identifiée (Foucher, p. 149) → upamāna

upanaya 適用。— application; Anwendung. (Nyāyasaritra I, 1, 32, 38) (PDS. 邦訳「二十七—一」) → śhāpana.

『適用は実例にもとづいて、証明されるべきものの「主語」に関して「そのとおりである」「告示された実例に似ている」とか、あるいは「そのとおりではな」とづいて確認する(結びつける、まとめる)ことである。』[NS. I a38. 一・一・三八]

〔ヴァーツヤヤナの解釈〕

『証明されるべきものとの共通性をもっている実例に関して、皿などの物体は生起の性質をもっているものであり、無常であるということが経験上知られている。それと同様に、「ことばは生起の性質をもったものである」とづいて、証明されるべきものである〈ことば〉に関して〈生起するものであること〉を再認識するのである。しかるに証明されるべきものとの相違性をもっている実例に関しては、アトマンなどの実体は生起の性質をもっていないものであり、常住であると経験上知られている。しかるに〈ことば〉はそうではない、と主張するのである。すなわち〈生ずる性質をもっていないこと〉を確認適用することを否認することによって〈生起する性質あること〉を再確認するのである。それ故に二種類の事例命題にもとづいて、二種類の再確認 (upasanāhara, reaffirmation, Jha) が存するのである。〈適用〉とは「それによつて再確認される」 (upasanhrīyate 'nena) という意味であると解すべきである。』

〔歴史的連絡〕

upanayo nigamanah caktam śhāpanāpratiśhāpanāvākyāyam. (Cat. 13-14)

upanītabhāna 想起された観念。(MahU. (2) p. 93)

upapatti (論理的に) 正しいこと。— es ist richtig. (NS. III b13)

upapattisama 成立可能と「誤った非難」。— der Einwand des entscheidenden Zutreffens.

〔定義〕「いかなる主張に対しても」二つの「互いに異なった相対立する理由」が可能であるから、〈成立可能〉と「誤った非難が成立する。』[NS. V a25. 五・一・二五]

『ことばについて〈無常であること〉の理由づけが成立可能であるから、
「ことばは無常である』

と「ニヤヤ学派などが」主張するのであるならば、また、ことばについて〈常住永遠であること〉の理由を提示することが可能である。すなわち

「ことばは接触され得ないものであるから」という理由で〈ことばが常住であること〉もまた成立する。無常性と常住性と両方のための理由が成立可能であることによつて反論することが、〈成立可能という誤った非難〉である。』(Vatsyāyana)

『「ニヤヤ学派が答えていわく、——」両方の主張の理由づけが成立可能であるということをも「反対論者は」承認しているのであるから、「ことばが無常であること」についての理由づけをも承認しているのであるから、
「反対者の提出する反論は」成立し得ない。』[NS. V a26. 五・一・二六]

upasanhāra 確認する(結びつける、まとめる)こと。再確認すること。
— to characterize; die Bestimmung, reaffirmation (Jha) (NS. I a38) — the final assertion; die Bestimmung. (NS. II a46) — 帰結。die Bestimmung [des zu Beweisenden] (NS. V a5). = upasanhrīyate 'nena (NBh. ad I a 38)

utkarṣa 実例の属性を証明するものに誤って余分に付加すること。

die entsprechende [zu weit] gehende Zuweisung. (NS. V 24)

『主張』 マーティンは活動を有する。

【理由】 「マーティンは」活動の原因であるところの属性があるから。

【実例】 例えば、土塊がそうである』

と、この論式に対して、反対者が

「主張」 マーティンは接触され得るものである。

【実例】 例えば、土塊がそうである。』

という場合には、実例のうちに認められる他の属性を論証するところの誤って余分に付加したことになる。

或いはまた

「もしもマーティンが、土塊のうちに接触され得るものにならなければ、活動を有するものとはならぬはずである。或いは、もしもその逆であるならば、『何故マーティンは活動を有してはいるが、接触され得るものでもないか、(どう) 区別が説かれねばならぬ』 (Vātsyāyana)

utprekṣaṇa 想定。想像。(NBṬ. p. 16, l. 14) 或いは「構想的(総合的) 思惟の作用」 (vikalpa-vyāpāra) である。(NBṬ. ad I, 21) (NBṬ. p. 16, l. 14)

utprekṣita 想定されたもの。(NBṬ. p. 16, l. 13)

uttara 〔一〕 返答。相手と反対の意見を述べること。

atha uttarān. uttarān nama sādharṇyopadiṣṭe vā hetau vaidharmyavacanānī vaidharmyopadiṣṭe vā hetau sādharṇyavacanānī, yathā hetusādharṇyavacanānī vikārān, śītakasya hi vyādher hetubhir sādharṇyavacanānī himasīravātasamsparśā itī bruvataḥ. paro bruyāt, hetuvīdharmāno vikārān, yathā śūrīravāyavānām dāhausnyakotahaprapācane hetubhir vaidharmyānī himasīravātasamsparśā itī, etat savīparyayaṁ uttarān. (Car. 15)

〔二〕 (NS. V b18) = parapakṣa-pratīśedha (Vātsyāyana) 反論。反対者

の反対論。

udvāpa 除去。Ausschliessung (Hultsch). (T. D. 59) A という概念の外

延が、B という概念の外延を排除するもの。

vā 実た。たしかに。"vā"-sabdō 'vadhāraṇe (NBh. ad IV b17)

vāc 言葉。— speech; die Rede. 個々の単語ではなくて、話すこと一般を意味するもの。(NS. I a17)

vācaka 意味を表すもの。(NBṬ. ad III, 7)

vacana 表示するもの。— bezeichnen (NS. IV b20). (説明のための) こと。

(NBṬ. ad III, 1)

vacana-vighāta 意味をわじ曲げて、論敵の立論を反駁するもの。— the

rebuttal of the words [or arguments] of the opponent; das Entstellen

eines [gegnerischen] Ausspruches. (NS. I b10)

vāda 論議。— discussion for the final ascertainment; die Unterredung

(NS. I b1) 論争。(NBṬ. ad III, 45)

『論議とは「立論者の」主張と「反対者の」反論とを包含する。その論議は、(たづねた承認されざる) 認識方法と熟考とによつて「立論者の主張を」証明し、「反対者の反対論を」排斥するものであり、「立論者の」定説と矛盾するものなる「論議」の五つの構成部分をなすものである。』

(NS. I b1. 1-11-1)

『論議 (vāda) とは、真理を知ろうとする人の対論である。そうしてそれは、入りの負処 (= nigrāhassthāna) の拠所である。それらは、不足 (nyūna)、過多 (adhika)、定説を離れるもの (apāsiddhānta)、及び、五つの「誤り」の理由と、これを正す入りの負処が存在する。』 (Tarkabhāṣā, p. 33)

この二つの主張の対立は、vāda なるものである。

【参考】

tatra vādah. vādo nama sa yat parāḥ pareṇa saha śāstrapūrvakam vighṛhya kathayati. sa ca dvīvidhah saṅgrāheṇa, jālpo vītaṅdā ca.

tatra pakṣāsritayo vacanam jalpaḥ, jalpaviparyayo vitanḍā, yathā-
 ekasya pakṣaḥ punarbhavo 'stīti nāstīty aparasya, tau ca svasvapa-
 kṣahetubhīḥ svasvapakṣaṁ sthāpayatāḥ paraspāram udbhāvayatāḥ;
 eṣa jalpaḥ, tadviparyayo vitanḍā, vitanḍā nāma parapakṣe doṣava-
 canamātram eva. (Car. 1)

vādamaryādā 論議の原則。

tatredam vādamaryādālakṣaṇam bhavati, idam vācyam idam avā-
 cyam evam sati parājīto bhavati itīmani khalu padāni bhiṣagbhr
 vādamārgajānārtam adhiṅgantavyāni bhavanti. tadṛyathā, vādah,
 dravyaṁ, guṇāḥ (?), karma, sāmānyaṁ, viśeṣaḥ, samavāyāḥ, pratiññā,
 sthāpanā, pratiṣṭhāpanā, hetuḥ, dīṣṭantaḥ, upanayaḥ, nigamanam,
 uttaram, siddhantaḥ, śabdah, pratyakṣam, anumānam, aitiḥyam,
 aupamyam, sanīśayaḥ, prayojanaṁ, sa-vyabhicāram, jñānāsā, vyava-
 sāyāḥ, arthaprapñih, sambhavaḥ, anujoyam, ananuyojyam, anuyogaḥ,
 pratyānuyogaḥ, vākya-dosaḥ, vākya-prasaṁsā, chalam, ahettuḥ, aita-
 kālam, upālabhah, parihārah, pratiññānīḥ, abhyānujñā, hetv-
 antaram, arthantaram, nigrahasṭhanam iti. (Car. p. 597)

vadyagbhātakanyāyāḥ Śaṅkaras' *Yogasūtrabhāṣya-vivaraṇa*, p. 26, l. 27.

The maxim of the destroyer and his prey. It is used of two things
 which cannot exist together. yathāvac chyenamunuskādina dūṣṭaṁ
 bhūmim upalabhya tadvirōdhino ghātakasya mārjārāder abhāvo 'rthād
 avagamyate tathā satyāpīpadāt padārthaṁ paramārthatvādhikam pra-
 tiya prattaparamārthatvādivirodhino 'satyavāder abhavo 'rthapattiyā
 jñāyate na hi satyāder asatyādeś caktādhikarānatvam ghatate |
 Ānandagiri on Taittirīyavārttika 2, 1, 66. (V. S. Apte: *The Practical
 Sanskrit-English Dictionary*, vol. III. Poona: Prasad Prakashan, 1956,
 Appendix E, p. 71.)

vādin 立論者。反対論者 (prativādin) に対しての。「立論……者」『五
 論』論別 → hetu

vaidharṇya 別異性。—dissimilarity; die Verschiedenheit. (NS. I b18)

—dissimilar in nature; verschieden ist. 「相違」の意。NS. III a68 —異な」の意。

—absolutely dissimilar in nature; verschieden. (NS. IV a44) 相違。

—dissimilarity; Verschiedenheit. (NS. I a35) —性質が異なる」の意。

—dissimilar to; verschieden ist. (NS. III b52) 性質を異にする」の意。

—性質を異にする」の意。 (NB. III, 5)

vaidharṇyadrīṣṭānta 異質性の実例。 (NB. p. 87, l. 1.)

vaidharṇya-nidarsana 差異の例。 (PDS. 邦訳「二六」
 一七—一八)

vaidharṇya-sama →sādharmya-sama

vaiśaṁya 差異がある」の意。 —verschieden ist. (NS. II b43)

vaiśiṣṭya →vaiśiṣṭya-vaiśiṣṭya-avagāhi-jñāna ……を更に viśeṣaṇa によって有
 する」の意。 (MahU. (2), p. 107)

vākehala 誤り。 —'purposive distortion by
 resorting to ambiguity'; Wortverdrechung.

『ラ』の「曖昧性」による詭弁とは、意味が特別の限定を付して述べら
 れる場合、話者の意味する趣意とは異なる別の意味に解する
 ことである。 (NS. I b12. 1-11-111)

例として、「この衣を着る」 (nava-kambalo 'yaṁ māṇa-
 vakah) の場合、nava の語は「新しい」の意味である。「九つ」
 の意味ではなく。この衣を着る人が、「この衣は九つしか衣を着るならぬ、何故九つの衣を着るとどうのである
 か。」と詰問するものである。 (Vatsyayana)

vākya 文章。たゞ西洋の sentence, der Satz 又は必ち「文」

ない。五分作法の全体を一つのものと見なして vākya とする。

『文章 (vākya; Ausspruch) は二種類である。ヴェーダに述べられてゐるもの (Vaidika) と世間で説かれてゐるもの (laukika) とである。

ヴェーダに属する文章は主宰神 (Iśvara, Gott) によつて述べられたものであるから、すなわち正しい知識根拠である。

しかるに世俗の文章とは信頼をなすべき人によつて述べられたものだけが、正しい知識根拠である。

それ以外のものは、知識根拠ではない。』(Tarkas. 62)

文章 (vākya) は akāṅkṣā-*ν* yogyatā-*ν* samnidhi-*ν* を具えていなければならぬ。 (Tarkabh. p. 13, l. 18f.) → śabda

vākyaśoḍa 論式における欠陥。
atha vākyaśoḍaḥ. vākyaśoḍo nama yathā khalv asmin arthe nyunam
adhikam anarthakam apārthakam viruddhañ ceti. (Car. 33)

『方便心論』では「言失」と訳してゐる。(宇井『印度哲学研究』第二卷五一二ページ以下)

vākyaśraṅgā 論式に欠点が無と言つて称讃する。』
vākyaśraṅgā nama yathā khalv asmin arthe tv anyunam an-

adhikam arthavad anapārthakam aviruddham adhiḡatāpadārthañ ca-
iti yat tad vākyaṁ ananyojyam iti śraṅgāyate. (Car. 34)

vākyaārtha 文章の意味。
『ブラハマーカー派の人々は主張する——文章の意味は他のものと結合せる

はたらきの中に存する。』
ガウタマ派の人々は主張する——文章の意味は個々の部分の結合なのであるから、文章の意味が理解されることが可能なのである。従つて、結合を

構成する部分の中にも意味を表示する能力がある、と考へてはならない。』
(Tarkad. 59)

『文章の意味を理解するための原因は、他のものを必要とする期待(相互

補足性 akāṅkṣā) と適合性 (yogyatā) と接近 (samnidhi) とである。』
期待とは或る単語が他の単語と離れて無関係に用いられ、(つまり、他の

語が存在しないために) (他の単語との) 連結 (つまり文章の意味) を表示

していない (＝意味を了解し得ない) ことである。』
適合性とは意味が矛盾しないことである。』
接近とは諸の単語を引き続いて (間を置かず) 発

する」とである。』(Tarka-s. 60)

『期待』(akāṅkṣā) 等と言つのは、実は「期待等の認識」(akāṅkṣādijñāna)

と、この意味である。もしもそうでないならば、期待等につづいて誤謬から

言葉に関する語謬は起らなう言ふことになるであらう。』(T. D. 60, p. 53.)
Athalye から見ると「瓶を」(ghaṭam) とだけ言つて「瓶を」つて来」
(ghaṭam ānaya) と言ふなう言ふは akāṅkṣā である。

varṇa 音韻。—letter; Umlaut. (NS. II b43) →Veda
varṇya-「sama」説明するべきものを「誤つて」提示する。』
これに對つて avarṇya-sama (説明するべきものを「誤つて」提示する) を立つ

つ。 (NS. IV a4) と同じ誤つた非難 (jāti) である。 der falsche Einwand
der entsprechenden [Vertauschung] des Darzustellenden, und Nichtda-
rzustellenden.

『語用論』(varṇya) と同じ「言ひ知らぬ言ひ」(khyā-
paniya) と同じ意味である。』
「説明する要のなきもの」とは、それと反對

のものの趣意は、
その趣意は、

実例は説明する要のないものであるが、論証するべきものは、説明するべきものである。ところが、相手が逆に実例を説明するべきものと解し、論証

するべきものを説明する要のないものと解する場合には、
『論証するべきものの』の属性と「実例」の属性とを逆にする場合に、
varṇya-sama-*ν* avarṇyasama が起る。』(Vatsyāyana, AnSs. p. 357)

〔歴史の連絡〕

varṇyasamo nāmāhetur yo hetur varṇyaviśiṣṭah, yathā kascid brūyāt, asparśatyād buddhir anityā śabdavād itī, tatra varṇyāḥ śabdo buddhir api varṇyā, tadubhaya varṇyaviśiṣṭatvād varṇyasamo 'py ahetuḥ. (Car. 36)

vastu 事物 (ad *Nyāyabindu* I. 1. p. 3, l. 24)。外的事象 (ad *ibid.* I. 10. p. 11, l. 9)。物理的な意味での物体を意味することもある (e. g. *Nyāyabindu*ka, p. 13, l. 6)。実体 (NBT ad III, 77)

『実体 (vastu) の特質は、(目的の) 効果的 (実際的) 作用を可能にする能力である。』(Nyāyabindu I, 15)

〈実体〉は「究極の立場における有るもの」(paramārthasat) であり、「目的にかなって結果を作り出す能力のあるもの」(arthakriyā-samartha) である。(Nyāyabinduīkā, p. 13, ll. 18-19)

vasturūpa 事物の本質 (NBT. p. 7, l. 2)。事物の形象 (NBT. p. 7, l. 17)。

vastu-sthiti 事物の事態 (NBT ad III, 118)

vāyu—air; Wind. (NS. I a13)

Veda (一) ヴェーダ聖典。(二) 学問。例えば āyurveda (医学) ' dhanur-veda (兵学)。

『問うてはわく、——ヴェーダは無始のものであるのに、どうして主宰神 (Iśvara) によって説かれたものなのだろうかと言ひ得ぬのか。』

答えてはわく、——ヴェーダは人間の作ったもの (pauruṣeya) である。

何となれば、それは文章の集合 (vakyasamūha) なのであるから。例えば、フーバーラタなどがさうである。

そうしてその場合、著作者が記憶されているところのことが upādhi となつてゐるのではない。何となればガウタマ等は、弟子が順次継承するものにより、ヴェーダについても亦著作者を記憶し伝えてゐるから (smārya-mānākaritva による upādhi は、vākya-samūhātva による) sādhanā による

周延してゐるのであるから。また「苦行を行ったその造物主 (Prajāpati) から三ヴェーダが生じた」と天啓聖典 (śruti) に説かれているから。(T. D. 62, p. 54) (cf. Sat. Br. XI, 5, 8, cf. Muir's OST vol. III, p. 44)

問うてはわく、——音節 (varṇa) は常住である。何となれば、「J」の音は (以前に聞いた) G 音である」と再認識するところが根拠があるからである。それ故に、どうしてヴェーダが無常であるということがあり得ようか。

答えてはわく、——その議論は正しくない。何となれば、「G 音が生じた」「G 音が滅じた」という知覚が起るのであるから諸は音節の無常なることが知られるから、したがって、「これは (かつて経験した) G 音である」という再認識は、ただ同じ類を所有しているということに基づくのであるからである。それは「これは今まで続いた灯火の炎である」というのと同様である。

またたとえ諸の音節が常住であるとしても、順次に諸の音節を並べるものによって制約されている文章は無常なものであるからである。それ故にヴェーダは主宰神 (Iśvara) によって説かれたものである。(T. D. 62 p. 54) ヴァイシユーンシカ派の説として、次のようにも説く。——

『諸ヴェーダは知識根拠 (pramāna) であり、何となれば万有の主宰神によって作られたものであるからである。』(SSS. V. 4)

vedayāt 苦楽を感受する人。— der Empfindende (NS. IV a53)

vibhakti 区別。— difference; Verschiedenheiten (NS. II b38)

vibhava あらゆる場所に存在するもの。遍在。— are [observed to] originate everywhere; überall sein. (NS. IV b21)

vibhūta 遍在性。— ubiquity; Allertfillsen. (NS. IV b22)

vidhāyaka 行為を規定するもの。— prescribes some act; vorschreibend. (NS. II a61)

vidheya [一] 肯定知能の行為。[ad *Nyāyabindu* II, 12. p. 21, l. 18]

[二] 衆語 [MahU. (3), p. 42]

vidhi [-i] 肯定。(NBT. p. 24, l. 16) [Nyayabindu II, 19, p. 24, l. 16]

「肯定」ではあるが、実際には、或るものの存在を承認する¹⁾の意味に用いられる。(NBT. p. 27, l. 11) 肯定的陳述 (NBT. p. 44, l. 1)。陳述 (NB. III, 79)

[ii] 命令的な²⁾。—injunction; die Vorschift (NS. II a61)

vidyā ヴァイシニカ学派では「正しい知識」。一般に³⁾ pramāṇa に同³⁾。

adustam vidyā. 『正しい知識とは不完全な⁽¹⁾知識である。』(VS. IX, 2, 12)

(一) 直接知覚と推論との⁴⁾。 (チャンドラーナン)

『[8] (正⁵⁾) 知識 (vidyā) もまた四種類である。すなわち(1)直接知覚により得られる知識と、(2)推理により得られる知識と、(3)想起により得られる知識と、(4)聖仙に由来する知識とである。』(Prasastapada, p. 186, l. 6)

(一) VS. III, l. 8; IX, 2, l. 6, 23.

vigraha kathanam 異論を⁶⁾議論する⁷⁾。—a debate by attacking [the opponent]; Kampfreden. (NS. IV b50)

viñāna (一) 知識 (ad Nyayabindu I, l. p. 3, l. 9)

(二) 正しい認識方法 (ad Nyayabindu I l. p. 3, l. 17)

(三) 弁別の認識 (NBT ad III, 53; 54)。

viñāpti cognition as such (Shah, p. 251). *Pramāṇavārttika* II, 213-214, 217-218

vikalpa [-i] 異なる⁸⁾。—irregularity; verschieden ist (NS. II b49)

[iii] 各種の……。—the various forms of; gewisse Arten von… (NS. IV a54)

[iv] vikalpa [-sama] [他の属性を] 想定する⁹⁾。der falsche Einwand

der entsprechenden Mannigfaltigkeit. (NS. V a4) 誤った非難 (jati) の一種。

『実例が(証明するもの)(理由概念 sadhana)の属性を¹⁰⁾なしている場合、[反対者が、実例について]他の属性があると想定することにもつづいて、(論証するべきもの)について「他の」属性を想定するに至ったならば、それは、「他の属性を」想定することによって誤った非難が起る。』(Vātsyāyana ad NS. Va4, p. 357, l. 4f, AnSS)

すなわち、前掲の論式——

「主張」アーンヤンは活動を有する。

「理由」[アーンヤンは]活動の原因であるという属性があるから。

「実例」例えば、土塊がそうである」

という論式に対して、反対者が『活動の原因である属性を¹¹⁾なしている或るものは、重い。例えば、土塊がそうである。[同じく]活動の原因である属性を¹²⁾なしている「他の」或るものは、軽い。例えば風がそうである。同様に、活動の原因である属性を¹³⁾なしている或るものは、運動を有するであろう。例えば土塊がそうである。[同じく]同じく活動の原因である属性を¹⁴⁾なしている「他の」或るものは、運動を有しないであろう。例えばアーンヤンがそうである。』
と言い得る。或いはむしろ「その議論が正しいのであるならば、アーンヤンというものが、その」区別が述べられなければならない。』

[iv] 考想的総合判断。概念による判断。概念作用。構想的(総合的)思维。
(*Nyayabinduīkā*, p. 12, l. 7) (*Tarkabh.* p. 5, l. 4.)

vikalpa-pratyaya 判断(構想)の¹⁵⁾認識。(NBT. p. 16, l. 4.)

vikalpana 構想的思维。(NBT. p. 18, l. 13)

vikalpa-viñāna 区別的考想による識別作用。“die vergleichende Verstandesfähigkeit” (Strauss, S. 130); “abstrakte, gedankliche Erkenntnis”

(Strauss, S. 138). (*Nyāyabinduṭṭhā*, p. 8, l. 10) は「*カチ*」 cognition, Vorstellung 近く観念である。

vikalpavati 画刀論法を以て論ずる。(NVT, p. 150, ll. 7-8 → *pratyakṣa vikāra* 変化。—change; die Veränderung. (NS, III a18) —変化する *カチ*。verändert werden, stimulation (Chg) *カチ*の場合の意識である。(NS, III a12)

vikṣepa 言ふのがれ。敗北の場合の一種。die Ablenkung.

『言ふのがれ』と「(むなしい他) なすべき仕事があるという口実を設けて、議論を打ち切る *カチ* である。』(NS, V b19, 五・二・一九)

vilopa 無用となる *カチ*。—unnötig werden (NS, III a 16+1)

vimarśa 考察。—Überlegung; the contradictory apprehension about the same object. (NS, I a23)

vimokṣa 離脱。—deliverance; Befreiung. (NS, I a21)

vimiśya 熟考した *カチ*。……arthavadharāna. the determination of [the right nature of] an object 'after having an initial doubt' (*vimiśya*) [about it]; die den Zweifel behobende Feststellung des Gegenstandes. (NS, I a41)

vināśa 消滅。—destruction; das Vorgehen. (NS, III b17)

vipakṣa 異種類の事例。異品。*dissimilar cases (Stcherbatsky). (ad *Nyāyabindu* II, 6; 7) (NBT, p. 19, l. 21); le contre-sujet (Foucher, p. 136f) 同種類の事例 (同品) と言われる範囲以外のもの。

〔解釈〕
『異種類の事例』とは、そのうちに論証される *カチ* が存在しないと *カチ* のものである。例えば、
『なにもでも常住なるものは、造り出されたのではないものであるということが経験される。例えば、虚空などがそれである』
という場合に、主張命題の主語の述語であらねばならぬもの (宗法) であ

る (造り出されたものである *カチ*) あるには (*カチ* はに発して *カチ*) 意志的努力の直後に現われたものである *カチ* は、同種類のもの (*カチ* は、無常なるもの) のうちのみ存在し、異種類のもの (*カチ* では、常住なるもの) のうちには全然存在しない。そういうわけで、[三つの特質を具えた] 理由概念が「(*カチ* はが) 無常である *カチ*」などを (成立させるの *カチ*)」(*Nyāyapraveśaka*, p. 364)

『異種類のもの (異品 *vipakṣa*) とは証明される *カチ* の (主張命題の述語) の存在しないということが、すでに確知されているところのものである。例えばその同じ場合 (煙によって火の存在を論証する場合) における湖である。』(Tarkas. 51)

『 *カチ* が *カチ* *vipakṣa* とは、 *カチ* に証明される *カチ* の (所立) の存在しないことが確知されている (属性の主体) (有法) である。例えば、前掲の推論における湖である。』(Tarkabh. p. 11, ll. 24-25)

vipakṣaikadeśavrttiḥ sapakṣavyāpi [anaikāntikah]

『異種類の *カチ* の一部が *カチ* が存在し、同種類のもの *カチ* に遍わく周延している不定因』というのは、例えば、

「 *カチ* は、意志的努力の直後に現れるものである。何となれば、(*カチ* とは *カチ*) 無常なるものであるから。」

という場合である。(*カチ* は) 主張命題の述語 (論証される *カチ*) は、「意志的努力の直後に発せられる *カチ*」という *カチ* であって、これと同種類のものは、瓶などである。

「無常なるものである *カチ*」という (特質) は、右の (論証される *カチ*) と同種類のもの (*カチ*) すべての中に存在する。

主張命題の述語 (論証される *カチ*) は、「意志的努力の直後に現れるもの」ということであるから、これと異種類のものは、電光、虚空などである。(無常なるものである *カチ*) という特質は、その (異種類のもの) の一部である電光などのうちには存在するが、虚空などのうちには存在し

ない。それ故に、また、(この理由概念もまた)、前の場合と同様に、不定因である。』(Nyāyapraveśaka, p. 368, l. 9f)

これを因明では「異品一分転、同品遍転」(略して「異分同全不定」と呼ぶ。この場合には大前提としての

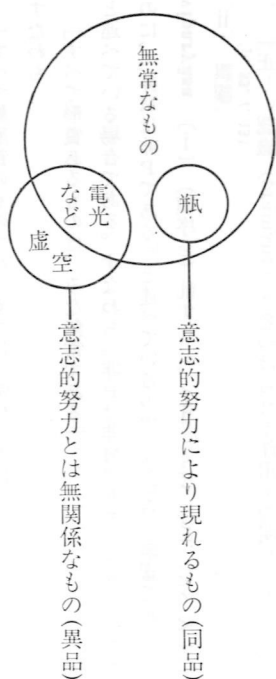
「無常なるものは、意志的努力の直後に現れるものである」

ということが成立しない。そのわけは、 \langle 瓶 \rangle など無常なるものすべてについてはそのように言うことができるけれども、同じく無常なるものである \langle 電光 \rangle などの起るのは、人間の意志的努力とは無関係である。だから、

「無常なるものは、意志的努力の直後に現れるものである」

ということが全般的には言い得ないから、不定となる。

ちなみに異種類のものの一部である虚空は常住である。



これは九句因のうちの第三句「同品有、異品有非有」に相当する。

vipakṣe [a]sattvam 証因(理由概念)が、主張命題の述語とは \langle 異種類

の事例 \rangle のうちには存在しないこと。すべての非Pは非Mであること。「M

べしかも非Pなるものは無い」(ad Nyāyabindu, II, 7, p. 20,

l. 5) — trainūpya

viparīta [i] 反対 \circ 。opposite; verschieden. (NS, I a37) — das Geg-

enteil. (NS, V a29) abl. さみ \circ 。tasmad viparītah [それと矛盾する \circ]。

(Ślokavartika, anumāna 121) 『ニヤーヤ・ストトラ』(I a37)では、 \langle わゆる「異喩」の問題が論せられてくる。

[ii] 虚偽。(ad Nyāyabindu I, 1, p. 22)

viparītanvaya \langle 共通性にとどく誤った事例 \rangle (sādharmyena dīṣṭānta-

bhāsa) の一 \circ 。换位(転換)した肯定的共存関係を示す事例。(Nyāyabindu

III, 128)

『反対のことからに連結する事例』

\langle 逆の関係になっている随伴関係 \rangle というのは、例えば、

「造り出されたものはすべて無常であると経験される」

と言うべきであるのに、

「無常なるものはすべて造り出されたものである」

と説く場合である。』(Nyāyapraveśaka, p. 373, l. 1)

これを因明では「倒合」と呼んでいる。

これは、大前提を

「MはPである」

としようべき場合に、

「PはMである」

と述べることである。この場合に、Mは一度も周延されていないことになる。

viparīta-vyatireka \langle 異性質にもとどく誤った事例 \rangle (vaidharmyena dī-

ṣṭāntabhāsa) の一 \circ 。否定的関係が反対になっている事例。(Nyāyabindu

III, 136)

『異種類の事例』による否定的判断の主語と述語とが転倒している事例

とこうのは、

「 \langle 空を占有する \rangle 形質あるものは、すべて無常であると経験される」

と説く場合である。』(Nyāyapraveśaka, p. 374)

これを因明では「倒離」と呼んでいる。

具体的に説明するに、 \langle シーマンサー学派など \rangle (声論師)がヴァイシヤー

シカ学派に対して

「ことばは常住である。

何となれば、(ことばは) 無形質のものであるから。

すべて常住でないものは、無形質のものではない。例えば瓶などがそうである。(異喩)

と言わねばならぬのに、

最後の〈異性質にもとづく実例〉の否定的文章が主語と述語と逆転して、

「すべて無形質のものでないものは、常住でない」

すなわち

「すべて形質あるものは、みな無常である」

と述べている場合である。すなわち「非Pは非Mである」と言うべきであるのに、「非Mは非Pである」と述べているのであるから、誤謬である。

viparyāsa [-i] (順序を) 乱すこと。vertauscht sind. (NS, V b11)

〔ii〕 誤謬。

〔p. 33, l. 13〕 『正し』の認識 (pramāna) と名づけられる作用を説明したあとで、誤謬 (viparyāsa) と名づけられる作用を説明しようとして、「スートラ作者は」

いう、——「誤謬とは……誤った知識である」と。

(p. 33, l. 15)

反対者いわく、——今ここでは止滅 (nirodha) が主題として論ぜられているのであるから、そうして止滅というのは(煩惱を) 捨て去ることであり、そうして、捨て去るといふ行動は捨て去られるものに依存しているものであって、その捨て去られるもの(＝煩惱)は無明にもとづいて起るが故に、無明 (avidyā) こそ、*nirodha* 「誤謬」と呼ばれているのである。その誤った知識が主として止滅されるべきである。何となれば、捨て去らるべき煩惱は、その(無明)にもとづいて起るものであるからである。実に、「一般論として」原因が止滅されたときに、結果が、その意義内容にもとづいて、止滅されるべきであろう。それ故に誤った知識なるものが、正しい

認識よりも以前に、主題として説明されるべきである。

(p. 33, l. 10)

答えていわく、——なるほど、そのとおりである。誤った認識こそ、止滅されるべきものとして、先ず第一に説明されるべきであるにちがいない。しかしながら(世間一般においては)或ることがらの美徳と欠点とを認識することにもとづいて、或ることがらの止滅に向って、人は行動を起すのであるから、「やはり正しい知識が最初に必要とされるのである。」ところで実に、或ることがらの美徳と欠点とを知ることが、〈正しい認識〉であるにほかならない。何となれば、正しい認識ならざるものによつては、誤った知識がまちがったものであるということが知られないからである。あるいはまた、「正しい認識ならざるものによつては」止滅とその果報を実現する諸の手段とは知られ「ない」からである。

(p. 33, l. 21)

それ故に、正しい認識の作用こそ先ず第一に知らるべきである。そうして、美徳と欠点とは正しい認識によつて知られるのである。そういうわけであるから、正しい認識のことを述べた直後に、誤った知識のことを述べるのである。誤った知識を第一に述べるといふことも、他のはたらき(＝正しい認識のはたらき)に依存してこそ成立するのである。そうして、他の(諸の煩惱の)はたらきは、それ(＝誤った知識)にもとづいて成立しているのであるから、その(誤った知識)にもとづいてこそ、他のはたらきを止滅することが可能なのであるから。』(YS, Vīvarāna)

viparyāsa 虚偽のもの。(ad Nyāyabindu I, 1, p. 3, l. 19)

viparyaya 誤謬。

〔5〕 誤謬 (viparyaya) もまた、直接知覚と推論とに關してのみ存する。先ず直接知覚の対象に關する誤謬とは次のものである。——以前に熟知せる多数の特性ある二つの物について、胆汁と粘液と風とによつてその感官を害われた人が対象を如実に知覚しないために、(認識主体の前に)現

前せざる対象に関する、過去に起った認識から生じた印象にもとづくアトマンと意 (manas) との結合により、そうしてしかもアダルマの力により、それならざるものに関して「それ」という觀念の生起することが誤謬である。例えば牛に関して「馬」という觀念の生起するようなものである。直接に知覚さるべき対象が実際に存在しなくても、直接知覚の妄想の起ることがある。例えば「雲の群の去った虚空は、不動なる海に似ている」とか、「夜の闇は眼膏の粉の塊りのように真黒である」と。推論の対象に關しても誤謬の起ることがある。——例えば、水蒸気等を煙と妄想して、それによって火の存在を推論し、また水牛の角を見て、その獸は牛であると推論するようなものである。

三ヴェーダの見解に反対せる仏教徒 (Śākya = Buddha) などの学説に關して「この教はすぐれている」と考へる誤った觀念は誤謬である。また身体・器官・意・アトマンなりと妄想すること、人間の造ったものを常住なりと考へる見解⁽²⁾、原因すなわちダルマとアダルマが無くても結果が生起すると言ふ見解⁽³⁾、人間の利益となることを教示する人々に対して、その教説は人間の不利益であると考へる見解、人間の不利益となることを教示する人々に対して、その教説は人間の利益であると考へる見解、——これらは誤謬⁽¹⁾である。』(PDMS, p. 177)

- (1) prasiddhah = purvam pratīh (NK, p. 178, l. 2.)
 (2) 『ヴェーダは人間がつくつたものであるのに、それは常住であると考へるのは、シーブーンサー⁽¹⁾学徒の誤つた見解である。』(Kṛtkeṣu Vedesu nityavā-bhināno viparyayo Minānsakāhām, NK, p. 180, l. 2.)
 (3) 順世派 (Daukāyatika) の説むる。 (NK, p. 180, l. 3.)
 『誤謬 (viparyaya) とは、誤つた認識である。例えば、真珠母に關して「これは銀である」と考へることである。』(Tarkas, 64, p. 56)
 『誤謬 (viparyaya) とは、甲という規定を持たない対象に対して甲という規定があると確信することである。』(T. D. 64, p. 57, ll. 2-3)

(1) viparyaya = bhrama (Nyāyabodhinī p. 57, l. 9)

【ヨーガ派の解釈】

『誤謬とは、誤謬を起させるものものの形相にもとづかない誤つた知識である。』(ストローラー 一八)

(p. 34, l. 2)

『誤謬は、何故に正しい知識ではないのであるか？何となれば、それは正しい知識根拠と矛盾するからである。けだし正しい知識は、真実なる対象に關するものであるから。その場合、正しい知識ならざるものは正しい知識と矛盾することが、実際に経験上知られている。例えば、実際には実在する対象にもとづいていては、月を唯一つ見ることによって、月を二つ見るとは否認され、無意義となつて居る。』(Vyāsa ad I, 8)

vipratipatti [一] 誤つた理解。—contradictory knowledge; falsches Verstehen. (NS, I b19)

[ii] 見解の相違。—contradictory assertions; Meinungsverschiedenheit. (NS, II a3)

vipratishedha [一] 否認すること。—negation; leugnen. (NS, II a14)

[ii] 矛盾が内含されて居ること。—contradiction; ein innerer Widerspruch. (NS, III a49)

[iii] pratishedha-vipratishedha. 反対否定。反対否定論。der Gegenwärtand. (NS, V a40)

virodha [一] 矛盾。—contradiction; widersprechen. (NS, III a11)

[ii] virodha 相克。想起の原因の。 (NS, III b41) —opposition; der Widerstreit. 『互いに相手に打ち克とうと競争して居る二人のうち、一方の人を見ると、他方の人を想ひ起す。』(NBh.)

[iii] 矛盾は二種類ある。 (Nyāyabindu III, 74)

【ヨーガ派における論議】

(p. 27, l. 1)

『問うていむく、——以上に述べたこれらの二つの論議は、存在しないこと (abhāva) に於て或ることを「内含されて居る」意味の上から知る論

証(arthapatti)であって、推理(anunnāra)ではない。何となれば、その両者は(或る概念の)特質(takṣana)と結びついているからである。譬えば牛の両方の角が結びついていないようなものである。

答えていわく、——その議論は正しくない。何となれば、(提示された両概念は、結合を示す)特質が適合する(≡特質をもっている)からである。すなわち、殺される者(例えば鼠)と殺す者(例えば猫)との両者のあいだには、互いに矛盾すること(virodha)を特質とする結合関係(sambandha)がある。どこであらうとも殺す者(例えば猫)のいるところには、必ず殺される者(例えば鼠)は存在しないにちがいない、という不可分離の関係がある。殺す者(猫)のいるところには、必ず殺される者(鼠)がいない。あるいはまた、殺される者(鼠)のいるところには、必ず殺す者(猫)がいない。煙のあるところには、必ず火があるようなものである。

(p. 27, l. 6)
では、殺す者(猫)がいるのを見たことにもとづいて、その(猫の)出没する場所に殺される者(鼠)のいないことの認識が起るといことが、どうして推知されるのであるか? 実際に存在するものを知覚する正しい認識作用のはたらきは、殺す者(猫)について現れるようには、殺される者(鼠)については現れないからである。

(p. 27, l. 8)
答えていわく、——(殺す者(猫)が存在すること)を知らせるためには、たらいだ正しい認識作用のみが、(殺される者(鼠)がいないこと)を知らせるのである。また(煙が存在する)ということを知らせるためにはたらいだ正しい認識作用が、(火が存在する)という認識を成立させるようなものである。それと同様に、殺す者(猫)の特性についてはたらいだ正しい認識作用は、殺される者(鼠)の特性が存在しないという観念を生起させる。ちょうど、煙の特性についてはたらいだ正しい認識作用が、火の特性についての観念を生起させるようなものである。』(YS, Vīvarāna)

viruddha [一] 矛盾。矛盾していること。(PDh.S. p. 238, l. 9f. 邦訳『二六一ページ以下])

[ii] (証明されるべきこと) 矛盾した理由。相違因。— 'the contradictory' [pseudo-probans]: der widerspruchsvolle [Scheingrund] 主張命題の述語と矛盾している証因。(NB. III, 111f.) (NBf. p. 19, l. 13.)

『矛盾している(viruddha) (誤った理由)とは、みずからの定説を承認してきて、そのあとで「提示された」⁽¹⁾その定説と矛盾している「証因」である。』[NS. I. 66. 一・二・六]

『矛盾した理由は、四種類ある。すなわち、(一)主張命題の述語それ自体と反対のことがらを(内容的に)証明する理由概念と、(二)主張命題の述語の内容的に意味するものと反対のことがらを証明する理由概念と、(三)主張命題の主語そのものと反対のことがらを証明する理由概念と、(四)主張命題の主語の内容的に意味するものと反対のことがらを証明する理由概念とである。』(Nyāyapraśastaka, p. 369, l. 9)

『実に推理を適用される主体(anumeya = dharmin)⁽¹⁾の中に存在せず⁽²⁾、それ(推知されるべきもの)と同種類のすべての中の中に存在せず、そうしてそれと矛盾するものの中に存在するところの理由は(欲する結論と)反対の結論を証明するものであるから矛盾因(viruddha)である。例えば「この獣は、角を有するものなるが故に、馬である」と言うが如し。』

(PDh.S. p. 238, l. 17)

(一) NK. p. 241, l. 4.

(二) 以上のことを『入正理論』では述べていない。

『矛盾せる理由概念(viruddha)とは、証明されるべきもの(所立)を有するもの(sādhyavat)の中に存在せざる理由概念である、と説かれている。』(Bhāṣāparicheda, v. 74 cd)

『(二)矛盾せる理由概念(viruddha)とは、論証されるべきもの(所立)の無によって周延されている理由概念である。例えば「語は常住である。造

られたものであるから。」というのがさうである。何となれば、〈造り出されたものであること〉(所作性)は常住性の無ること、即ち無常性により周延されているからである。』(Tarkas. 54)

『矛盾せる理由概念とは、所立(主張命題の述語)と矛盾するもの(異品)によって周延されている理由概念である。それは例えば次の如し。』「語は常住である。造り出されたものであるから(＝所作性なるが故に)。例えばアトマンの如し」⁽³⁾と云う場合がさうである。実にこの場合〈造り出されたものであること〉(所作性)という理由概念は、証明するべきもの(所立)である常住性の反対のものである無常性によって周延されている。何もでも造り出されたものは、無常である。即ち常住ではない。それ故に、〈造り出されたもの〉という理由は、矛盾せる理由概念である。』(Tarkabhāṣā, p. 12, l. 20)

- (1) viprayaya. この語には「反対」の意味もあるが、ここは「矛盾」の意。
- (2) この場合の例では、「声は無常なるべし。動勇無間所発性なるが故に」の方が適切である。
- (3) 厳密には「アトマン等の如し」といふべきである。

viruddha は「矛盾」を意味し、viparyaya は多くは「反対」を意味する。この似因は因が同品の中に無く、異品の中に存する。故に因の三相の中の第二相、第三相、即ち同品定有性、異品遍無性を欠いている。

因明では「相違」という訳語を用いるが、わたくしは使わないことになっている。今日の日本語では「相違」とは difference のことであって、contradiction を意味しないからである。

〔歴史的连接〕

論式における欠陥 (vakyadosa) の一つ。
atha viruddham, viruddham nama yad dīṣṭantasiddhantasamayair
viruddhan, tatra pūrvam dīṣṭantasiddhantāy uktau, samayah punas
tridhā bhavati, yathā-āyurvaidikasamayō yājñikasamayō mokṣasāst-

rikasamayā iti tatra-āyurvaidikasamayā catuspadasiddhi, yājñi-
kasamayā ālabhyā yajmānānī pasāya iti, mokṣasāstrikasamayā
sarvabhūteṣv ahimseti, tatra svasamayaviparitam ucyamānam viru-
ddham, iti vakyadosah. (Car. 33) → p. 86.

『方便心論』(明造論品第一)に似因の一つとして挙げる「相違」(字井『印度哲学研究』第三卷、五三一、五四〇ページ)は似因の一つとされているが、便宜上そのように片づけられているだけで、内容的実質的にはさうではない。つまり理由概念の誤謬ではない。

『i』「喩相違」『我は常なり。形礙なきが故に。牛の如し。——といふが如き、是を喩違と名づく。この場合「形礙なきものは常住である」という大前提は恐らく正しいであろう。ただ、実例として「牛」を提示したことが誤っているのである。牛は「形礙なきもの」でもないし、また「常住なるもの」でもないからである。ここでは「事実との矛盾」が問題となっているのである。

『ii』『理違とは婆羅門は王業を統理し刹等の教を作し、刹利種は坐禅念定す(といふ)が如し。是を理違と名づく』

これは主張命題の主語と述語とが概念として矛盾していることになる。實際上の事実としては、バラモンでありながら王業をなす者もいた。(釈尊の最後の旅に登場して来るバラモンの大臣 Varsakata はその適例である。)またクシャトリアでありながら坐禅を修す人もいた。しかしバラモンの本質は宗教的修養に努めることであり、クシャトリアの本質は王業をなすことである。だから「理違」というのは、主語として立てられた概念と、述語として提示された概念とが本質上(理として)矛盾していることなのである。この誤謬指摘は、『因明入正理論』でいう pakṣabhāsa のうちの一つである svavacana-viruddha に近い。

こういうわけであるから、『方便心論』にいう「相違」は、論理的には hetvabhāsa ではない。『i』事業との矛盾、『ii』概念とその概念の本質的規

定との矛盾の有無という重大な問題を扱っているのに、こういう考察が発展しなかったことは、インド論理学にとって不幸であった。

viruddhakāryopalabdhī 矛盾しているものの結果を知覚すること。(NB, II, 36)

viruddhāvahicārī [anaikantikāh] 不定因の一つ。矛盾したことの範囲からはされない理由概念。自己矛盾している理由。(Nyāyabindu III, 112.)
 ḡgal ba mi bhkṛul pa can. ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派における sapratipakṣa 二相違なる。(Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, vol. II, p. 221, n. 1) the (counterbalanced) reason which falls in line with its own contradiction (Stcherbatsky: op. cit. p. 220)

『(みずから) 矛盾しているものを確定している不定因とは、例えば、『ことばは無常なるものである。何となれば(ことばは)造り出されたものであるから。例えば瓶などがそうである』
 というのと、

「ことばは常住なるものである。何となれば、(ことばは)耳で聞かれるものであるから。例えば、〈ことばは普遍的〉一般(sabdatva)がそうである。』

という場合である。両者は、疑惑を起させる理由であるから、この両者ともに、一つの不定因としてまとめ挙げられているのである。』(Nyāyapraveshika, p. 369)

これは因明では「相違決定」という。

この場合には、立論者は

「AはCである」

と主張し、他方反対論者は

「Aは非Cである」

と主張し、この二つの主張は互いに矛盾している。ところで両論者が提出した理由概念は、いずれも三つの特質(三相)を完備している。そこでどちら

が正しいとは言えない。

具体的な例としては、ヴァイシェーシカ学派は

「ことばは無常である」

と主張し、ミーマンサー学派などは

「ことばは常住である」

と主張する。因明の表現によると、

(主張) 声 常 (反主張) 声 常住

所作性故 所聞性故

猶 瓶 等 猶 声 性

この両方の因を相違決定、或は違決ともいう。どちらの因も正しいが、俱邪である。viruddhāvahicārīn (矛盾したことを成立せしめる)という。これがニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の asatpratipakṣa に当る。この対立については、「これを俱邪というのはよくない。どちらかが正しいはずである。上の例では「声」の意味がそれぞれ違う。」と、一応説明がつく。

しかし、これは、哲学的な問題を主語として立てる場合には、二律背反(Antinomie) になる論証をいうことになるのであろう。

右の実例において主題とされている「ことば」(sabda)とは、インド哲学一般にまた「概念」または「意味」という意味で用いられている。そうすると、ここでは実に、実念論と唯名論との対立を問題としているのである。実念論と唯名論との対立は、ギリシア哲学の最盛期に始まり、中世哲学において盛んに論議され、現代に至ってもまだ最終的な解決が得られていない。この問題についてシャンカラスヴァーミンは「いずれとも決定され得ない」と断定を下している。人類の哲学史における驚嘆すべきへ立場とり(Einzel-lungnahme)である。カント哲学における Antinomie は、若干の形而上学的トピックだけに限られていた。ところがシャンカラスヴァーミンは問題をさらに根柢にまで掘り下げているのである。

viruddhāvātopalabdhī 矛盾している事実によって周延された(他のも

⑤) を知覚する。 (NB. II, 37)

viruddhyate = vyāharyate = na sambhavati. (NBh. ad V b4)

visaya [一] 対象。

[ii] 拠所。『より』。 (= āśraya, *PDhS.* p. 234, l. 1 邦訳『二五九〜二六〇』)

[iii] 対象領域の範囲。— the range of its own specific object; Gegenstandsgebiet; Gebiet. (NS. IV b14)

『対象 (visaya) とは身体および器官とは異なつたものである』 (T. D. 10, p. 7, ll. 11-12)

『地より成る対象 (parthiva-visaya) は香を有する対象である』 (T. D. 10, p. 7, l. 13)

visayatva 対象の類。— the general property of being the object of sense; das Genus "Gegenstand" (NS. III a53)

visayikarāṇa 対象とする。知る。 [MahU. (2), p. 107]

visayo pramāṇasya 正しい認識の対象。

『正しい認識の対象は、二種類である。すなわち (一) は直接知覚によつて把握せらるべきものであり、その形相をとまなつて生ずるのである。(他) の一は推理によつて到達せらるべきものであり、(人が) それをこれ』

『このものとであると判断するのである』 (NBT. p. 12, ll. 16-17)

viśeṣa [一] 特殊性。— specific character; Einzelheiten. (NS. I a31)

[ii] 特性。— unique characteristic; eine entscheidende Besonderheit. (NS. I a23)

[iii] 六句義の一。 la particularité (Foucher, p. 166). viśeṣa は常住なる実体 (dravya) に存し、無数である。 (Tarkas 7) 常住なる実体とは、地・水・火・風の四元素の原子 (paramāṇu) と、虚空、時間、方角、アーマン (我) マナス (素) との五つである。 (T. D. 7) viśeṣa には jāti が存在しない。 (T. D. 6) こまり、 viśeṣatva なるものは、存在しないのである。

⑥)

viśeṣaka = bhedaka (NBh.) the special characteristics; ……geben die

Unterscheidung. (NS. III b37)

viśeṣaṇa 限定するもの。主張命題の述語に相当する。『因明入正理論』には「能別」と訳す。

viśeṣaṇabhāva-prayukta-viśiṣṭabhāva 「家の中にある白く衣」ところを

あつて viśeṣya は「布」である。 viśeṣaṇa は「家の中にある白く衣」ところを

あつて viśeṣya は「布」である。 viśeṣaṇa は「家の中にある白く衣」ところを

あつて viśeṣya は「布」である。 viśeṣaṇa は「家の中にある白く衣」ところを

あつて viśeṣya は「布」である。 viśeṣaṇa は「家の中にある白く衣」ところを

あつて viśeṣya は「布」である。 viśeṣaṇa は「家の中にある白く衣」ところを

あつて viśeṣya は「布」である。 viśeṣaṇa は「家の中にある白く衣」ところを

あつて viśeṣya は「布」である。 viśeṣaṇa は「家の中にある白く衣」ところを

あつて viśeṣya は「布」である。 viśeṣaṇa は「家の中にある白く衣」ところを

あつて viśeṣya は「布」である。 viśeṣaṇa は「家の中にある白く衣」ところを

あつて viśeṣya は「布」である。 viśeṣaṇa は「家の中にある白く衣」ところを

討論を知らしめる文章の集りである。』(Tarkabhāṣā, p. 33)

vītānda 一般には「詭弁」という意味である。

vītarāga 欲情を離れた人。— without desire; ein Mensch ohne Leidenschaft. (NS. III a23)

vivekākhyāti 区別智による見分け。

(p. 12, l. 2)

『しかるにこの区別智による見分けは、純質という構成要素を本質としてつづつ、その知性の能力とは反対のものである。それ故に、その区別智に対する欲望を離れた心は、その区別智をさえも滅すのである。心が(煩惱を滅す)その状態に達すると、潜勢力に赴くものとなる。』(Vyāsa ad YS. I, 2)

viyoga 分離。想起の原因の1つ。(NS. III b41) — separation; die Trennung; 或る人と別れると、その別れの苦痛を感じて、別れた人のことを想う起す。(NBh.)

vṛtti 〔一〕存在するもの = sadbhāva. (NB. III, 101, 102)

〔二〕(全体と部分との関係) — das Verhältnis (des Ganzen zu seinen Teilen)。あるいは「全体が諸部分のうちに」存在するもの」とも訳し得る。(NS. IV b6)

vṛttinīyāmaka ありものの決定する関係を。[MahU. (1), p. 104]

vṛtṭyanīyāmaka ありものの決定する関係。[MahU. (1), p. 104]

vyābhicāra 〔一〕(11のものが) 離れて別々に存在するもの = parivyāga (NBf. p. 49, l. 2)

〔二〕確定的な結論が得られないこと。不定。— irregularity; fehlgehen. (NS. II a35) 因明では、因が同品にのみあるべきなのに、異品にまで誤り存在するもの。→ p. 87.

vyāghāta 〔一〕互いに矛盾するもの — self-contradiction; sich widersprechen. (NS. II a55)

〔二〕矛盾を含んでいるもの。contradiction; innerlich widerspruchsvoll. (NS. IV a15) 単にAとBとが矛盾しているという意味ではなく、Aに内属していると思われるBのことが矛盾しているという意味なのである。

vyāhata 矛盾している。矛盾をもっている。矛盾を含んでいる。— being contradicted; widerspruchsvoll. (NS. II a27+1) — contradiction; widerspruchsvoll. (NS. IV b27) — there is contradiction; widerspruchsvoll.

(NS. IV a37)

vyakta 形体を顕したものの。manifested objects; das Gestaltete. (NS. IV a11) 原子をなす vyakta と呼んだのか、その理由はわからない。

vyakti 個物。— the individual; das Individuum. (NS. II b57; 58)

『個物 (vyakti) とは、特殊な属性のよりどころである形体 (mūrti) である。』[NS. II b65. 11・11・16] 個別的なものの。(NBf ad I, 2)

vyāpaka 周延するもの。トリスヌナレンスの概念論では、類概念 (genus) である。* the term of greater extension (Stoherbatsky: Buddhist Logic II, p. 76) the embracer; the container; the involving part, embracing, including, containing, pervading. 「これはマンマンである。樹木であるが故に」よって推理する樹木は vyāpaka である。(Stoherbatsky; Buddhist Logic II, p. 118 etc.)

vyāpaka-viruddhopalabdhi (否定するものの) 周延しているもの

矛盾しているものの知覚。(NB. II, 39)

vyāpāra はたのち。効用。(NB. III, 14)

『(或るもの) 有るものを認識する認識方法が効用 (vyāpāra) を示さなければ、それ (＝結果) は存在しない。』(Sankara ad YS. I, 6, p. 25, l. 10)

このことはトリスヌナレンスの思想が主張されている。

vyāpti 周延。漢訳では「遍」と訳されるが、むしろ subsumption (包摂)

を、die Implikation (Bochenski, S. 511); concomitance (Stoherbatky: *Buddhist Logic*, vol. II, p. 180; 186; 187 etc.); une concomitance constante (Foucher, pp. 118f); la relation necessaire entre les idées. (Manziarly, pp. 202-216); die untrennbare Verbindung der Begriffe. (Strauss, Kapitel XV, S. 212-226); Umfassung (Frauwallner), [MahU. (1), p. 93]

『周延関係 (vyāpti) とは、理由 (hetu) と共通なよりどころが絶対にならざる対当物 (pratyogin, Gegenstück) ではない (即ち理由と全然無関係ではない) sadhya と (pakṣa) が、共通な依りどころをもってゐることをさす』(T. D. 44, p. 35)

『煙のあるところには火がある』と云うのは周延関係の実例 (abhinaya, Beispiel) である。〈必ず共在すること〉(sahacarya) と云うのが定義である』(T. D. p. 35)

『周延とは、理由概念と共通のよりどころを有する、絶対無のよりどころではない。〈証明されるべきこと〉(所立) と共通のよりどころを有することであるという意味である。』(T. D. p. 35, II. 3-5)

『周延関係の知覚 (graha) の原因は、〈範囲が広すぎて逸脱すること〉(vyābhicāra) を知覚せよること及び共在 (sahacāra) を知覚することである。』

ある場合には tarka (reductio ad absurdum) が疑惑を減ずるものである』(Bhāṣāparicheda, v. 137)

vyāpti は形式論理学の術語を以てするならば、周延 (distribution, Verteilung) に当ると思う。わが国のインド学者のあいだでは「遍充」という訳語が用いられているが、哲学や論理学の人々のあいだでは用いられない語である。何故かという訳語がつくられたかという点、明治末期から大正初にかけて、哲学界では、周延のことを「拡充」と訳すことが行われていた。桑木厳翼博士も一時この訳語を用いておられた。他方 vyāp と云う動詞は、漢訳

仏典では「遍」と訳されるので、「遍」プラス「拡充」から、宇井伯寿博士が工夫して「遍充」という訳語をつくられたのであり、そのことを、わたくしは宇井先生から直接伺った。だから先生は原訳語としては、明らかに distribution, Verteilung を意識しておられたのである。それと同義であるならば、今日の論理学としては、vyāpti を「周延」と訳して差支えないはずである。大した理由もないのに、ことさら異様な訳語を使うということは、思想の学界に特殊な閉鎖的な人間関係をつくることになり、普遍的な場から理解することを妨げる。

〔歴史的連絡〕

古くは周延 (vyāpti, Umfassung, Frauwallner) という概念が一般に用いられていたが、ジャヤンタ・ムッタ以後制限 (nyāma, die feste Verbindung) の概念に代えられるようになった。Parthasarathimītra は自著 Nyāyara-haṁalā (Chowkhamba SS. p. 57, 21f) に於いてその例を示している。

〔記号化〕

vyāpti は実質的には、二つの概念のあいだの包摂関係である。これは実質的には二つの場合に分れる。

一つは、ある概念 (またはそれによって指示される集合) A が、他の概念 (またはそれによって指示される集合) B に包摂されて、B の部分となつてゐる場合である。

A ⊂ B

または

$(\forall x)[(x \in A) \rightarrow (x \in B)]$

となる。

第二のものは、A と B とが同じひろがりをもつ場合で

A = B

という関係である。この関係は「A が B の部分集合であり、且つ B が A の部分集合である」ということである。それを定義すると、

[A=B]=df. [A<B]・[B<A]
 となる。(末木『合理思念』五一ページ以下)

ただインド論理学は実際問題として、論争の論理学であり、理由を検討することを主眼としているから(——まさに因明である——) vyāpiti は

MCP

にまとめられる。

これはアリストテレス論理学の推理論でいえば、「中概念Mは周延して、なくてはならない」という条件に相当する。

ところでこの関係を記号論理学で表示する限り、この記号化にならなければ認められない。

ところが言語表現になると、相違が認められる。西洋の論理学では「MがPに周延する」のであるが、インド論理学では「PがMに周延する」という表現をする。逆である。何故このような相違が起ったのか、と考えてみると、アリストテレス論理学は、推理の過程から切り離して概念だけを論ずることをする。ところがインド論理学は hetu に焦点をあてて考え、それを何らかの意味で実体視し、そこに空間的なひろがりの関係を投射すると、「大概念が hetu に遍満し、周延する」という表現をとることになったのであろう。

vyāpāya 周延されるもの。*所遍。アリストテレスの概念論でいえば、種概念(species)である。being subaltern; the embraced; less in extension;

the contained; embraced, included; pervaded (Steinbatsky: *Buddhist Logic*, II p. 61 etc.)

vyāpātvasiddha, vyāpātvasiddhi 理由概念が(主張命題の述語によって)周延されるべきものであることが成立しないこと。因明風に訳すならば、所遍性の不成。asiddha の一種。→upādhi.

『』かかるに vyāpātvasiddha (所遍性の不成)とは二種類である。即ち一方は周延関係を把握するための認識根拠の無いことにもついているのであり、他方は制限(upādhi)の實在にもついているのである。そのうち

で前者は例えば次の如し。

「音声は利那性のものなり。

存在するものなるが故に。

何ものでも存在するものは利那性のものである。例えば雲の如し。

そうして音声等も同様である」と。(『』では結が省かれている。)

しかるにこの場合、存在性と利那性との間の周延関係を知る認識方法は存在しない⁽¹⁾。もしもこの場合に存在性が制限(upādhi)を有することによって、理由概念なるものの〈周延されるべきこと〉の不成立が言われているのであるならば、利那性という〈証明されるべきこと〉(所立)も「存在性とは異なる」他の制限と結びついていると考えなければならなくなるであろう。

「しかしそれは有り得ないことである。」(*Turksh*, p. 12, l. 14.)

『タルカ・サンクラハ』では、後者のみを問題として「sa-upādhi ko hetu vyāpātva-asiddhaḥ. [Le (moyen terme) inconclusif (par une faute) de Concomitance est celui qui est accompagné d'un accident (entendez ici une condition ou restriction, c.-à-d. qui n'est valable que conditionnellement. — Foucher, p. 143)] 所遍性不成は、因明では言わなう。

(1) 仏教に対する攻撃である。
 『第二のもの(制限(upādhi)の實在に基いて起るもの)は次の如くである。』

「[主張命題] 祭祀の間に為される殺生は、非法の行為である。
 [理由命題] 何となれば殺生であるが故に。

『[実例命題] 例えば祭祀に関係のない殺生と同様である。』と。
 そのわけは、この場合、〈殺生たること〉が非法の行為であることに關する制限的理由(prayojaka)となっていないのではない。聖典(聖人の教え、ヴェーダ等)によって〈禁じられていること〉こそ、それに対する制限的理由となつてゐるのである。理由(動機 prayojaka)とはまさに制限(条件にあたる。upādhi)とごう意味である。けれど、条件(upādhi)とは

「証明されるもの(所立)に周延するが、証明するもの(能立、理由)に周延しなす」ということである。これが制限(upādhi)の定義であるからである。そうして、この制限(upādhi)の特質は、^レ聖典に禁じられていること^レに關しても存在する。何となれば「聖典に禁じられていること」は、証明されるべきこと(所立)である「非法を実行すること」に周延している。何となれば、どこでも非法を実行することの存するところには、必ず、聖典に禁じられていることもまた存在する。しかし、^レ聖典に禁じられてゐること^レは、^レ殺生たること^レという理由(能立)を、それと同様に(evam)周延してゐるのではない。何となれば、殺生は、どんな場合でも必ず聖典に禁じられてゐる、とは言えない。何となれば、祭祀に關して獸を殺すことは聖典に禁じられてゐないからである。それ故にこのように「聖典に禁じられてゐること」という制限(upādhi)が存在するから、「殺生たること」は、^レ他の制限(upādhi)「^レ禁止」を受けつゝ周延關係に依存し、^レ所遍性の不成^レにほかならなす。』(Tarkabh. p. 12, l. 5f.)

vyāsakta 他^レのことからに心が奪われている人。— a person inattentive; der Abgelenkte. (NS. II a26) vyāsaktamanas 心の乱れている人。— ein Zerstreuter; a person who has his mind turned to some other object. (NS. III b32)

vyāsaṅga [i] 心が他の対象に誘われて、そちらに注意してしまふこと。 attention to another object; obgelenkt ist. (NS. III b7)

[ii] 口実を設け^レる^レ。 vorgehen. (NS. V b19)

vyatibheda 浸透せられ^レる^レ。 — penetration by ākāśa; durchdrungen ist. (NS. IV b18)

vyatireka [一] 同一でない^レ。 — there is a total change; ist nicht mehr dasselbe. (NS. IV a47)

[ii] 否定的論証 (NBT. p. 51, l. 1). 否定的判断 (Nyāyabindu III, 73).

否定的關係 (NBT ad III. 28) Ausschlussung (Hultsch, T. D. 63. → svatah prāṇānya)

[iii] 分離の關係。証因が証明されるべき概念ではない概念の中から常に除かれてゐること。 (NBT. p. 41, l. 3; p. 43, l. 10) 「MとPとは共存しなす」という分離の關係。 (NBT ad III, 7)

[iv] 異品遍無性。Mは非Pに非ず。

[v] 主張命題の述語が存在しない場合には証因も存在しないこと。 (NBT. p. 19, l. 4)

[vi] 証因が^レ主張命題の述語と矛盾する概念^レのうちには共存しないこと。 (NBT. p. 20, l. 6)

[vii] 否定的論法。証因が、主張命題の述語と矛盾する概念のうちには共存しな^レす。 [Nyāyabinduśhā. p. 20, l. 6] (PDMS. p. 251. 邦訳、二六九頁) contraposition = modus tollens (Steinbatsky: *Buddhist Logic*, vol. I, p. 553)

vyatireka-viparyaya ヨーガ派のヴィヤーサの提示した実例についてシヤンカラは次のように説明している。

(p. 20, l. 24)
『^レきたること^レについては、他の論式が成立する。』

主張——ヴィンディヤ山は運動しない。

理由——(ヴィンディヤ山は)他の場所に到達しないから。

実例——「チャイトラという人のこと^レ」

「鳥の眼のように」⁽¹⁾

と両方に結びつくのである。

「月や星は運動を有する」というのは共通性によって結びつく実例である。

「ヴィンディヤ山は(運動しない)。到達しな^レから。」というの
は異なった(矛盾した)特性によって結びつく実例である。

vyavahārayogya e. g. vīkṣavyavahārayogya. 「樹木」という名称を適合
せしむる。 (NBT. p. 24, II. 2-3)

vyavasāya [一] 決定。「判断」に於ける観念である。

atha vyavasāyah. vyavasāyo nāma niścayah, yathā vātika evāyam
vyādhir idam evāsya bheṣajam iti. (Car. 26)

[二] 根源的知覚。 anuvyavasāya 以下に於ける。 (T. D. 63, p. 55, I. 16f.)
vyavasāyatmaka 決定性。 — is 'of a definite character'; [die
Erkenntnis], die in unmittelbarer Gewissheit besteht. (NS. I 24) pra-
tyaksa 直接に於ける。

vyavasthā 區別。 — the respective difference; die Unterscheidung.
(NS. IV 230) 確定的區別。 (NB. II, 4)

vyavasthāna さまざまに別々を成立せしむる。 — the specific rule; die
Besonderung. (NS. III 264) — 確立せしむる。 — there is the fixed law
restricting [the use of a specific] word. (NS. II 252) さまざまに確立せし
むる。 — there is the law of restriction; besondert sind. (NS. III 22)

— there is the law of restriction; Besonderung. (NS. III 23)
vyavasthāpya-vyavasthāpaka-bhāva <區別して確立せしむる>と<區別
して確立せしむる>との関係。 (NBT. p. 15, I. 20)

vyavasthita 確定せしむる。 — subject to regularity; sicher. (NS. II 24)

vyāvṛtti [一] 區別せしむる。 (NBT. ad III, 12)

[二] 對比。 contrast. (NBT. p. 48, I. 10). (NBT. ad III, 20)

vyutpatti 理解。
『問うておわく』 — (上述の諸実例におおつては) どの場合にも、文章に
よる表現は、何かしら為るべきこと (kārya, etwas Vorzunehmendes)
について述べられているのであるから、理解 (vyutpatti) なるものは、
何かしら為るべきことを述べた文章に関してのみ起るものであり、すべてに
完成せるものに関して起るのではなからぬ。

答えていわく、——そうではない。何となれば例えば「カーンチーに
Tribhuvanatilaka とくう王がゐる」などという場合に、すべてに確定せる
ものに関して、表現が可能であり、また「咲いた蓮の花に蜂がとまっ
てる」等という場合には、すべてに確定せるものがある二つのことを同時
に用ふる (samabhyavahara, der gleichzeitige Gebrauch) ことが行わ
れてゐるから、「蜂」などというものは、すでに周知の確定したものでな
らぬ。あるされども、理解の起ることを我々は實際に経験してゐるからである。』
(T. D. 59, p. 50, I. 22f)

yadrcchā 偶然。 — accident; der Zufall. (NS. III 231)

yama 制裁。 (NS. IV 245) = samānam āstramiṇāṃ dharmaśāhanam
(NBh.) 『モーネ・ストーン』 11・110に述べられてゐる。 (Vivṛti) die
allgemeinen Vorschriften.

yathā

『例えに』 yathā とくうのは、一般的なるを事例に於て示す (= 実
例を示す) ためである。』 (NBT. p. 22, I. 3)

yāthātmya 本質。 — the essential nature; die Wesenheit. (NS. IV 226)

yoga [一] ヨーガとは、精神集中の事である。 yogah amādhih. (NBT.
p. 12, I. 8)

[二] 語源的意義 — yogarūdhī

yogābhīyāsa ヨーガの実修。 = samādhibhāvanā (NBh.) the repeated
performance of yoga; die wiederholte Übung des Yoga. (NS. IV 211)

yogarūdhī 習慣的用法。
『蓮 (paṅkaja) 等の単語に於ては、語源に基づく習慣的用法 (yogarūdhī)
がある。語源的意義 (Yoga) とくうのは、(個々の) 部分の意味である。
習慣的用法 (rūdhī) とは (部分の集合した) 全体の用法である。全体の意
味は、必ず紅蓮 (padma; Taglotus) であること、この類を知らせるた
めのものである。しからずば kumuda (Nachlotus) にも亦用いられる

ということになるから。』(T. D. 59)

yogi-pratyakṣa ヨーガ行者の直接知覚。(Nyāyabinduṭīkā, p. 11, l. 16f.)
 ダルマキールティは合理的な合理主義で一貫している人であるが、修行を
 なしとげた特別のヨーガ行者の直観なるものを認めている。ここに、かれは
 超論理的な宗教体験への道を開いているのである。ただしダルモッタラは、
 その実例として、四聖諦の認識を挙げていひ、それは神秘的な認識でもなく、
 またオカルト的な認識でもなくて、むしろ人間存在の内面を反省し直視する
 という性質のものであるから、その点では、ダルマキールティ学派は合理主
 義で一貫していると言えよう。

yogyata [一] 可能性。= sakyata (*Pratīpa* III, 34) (*NBT*, p. 19, l. 1)
 邦訳注記参照。

[ii] 適応性 (*NBT*, p. 25, l. 25, l. 19f.)

[iii] 偶然的に現われづゝのゝ。(*NBT* ad III, 24)

yukti [一] 理論、論理、正理。(Tarkabh. p. 18, l. 17)

合理。合理性。不合理 (ayukti) に対す。『因明入正理論』の最後では、次
 のように言う。

『この点に関する合理、または不合理は他のところでよく考察された。』

[ii] 主張、理由、実例の三命題をそなえている論証式 (Caraka-sāṃhitā,
 I, 16, 31)。

付 録

〔付録一〕 従前の『ニヤーヤ・ビンドゥ』およびダルマキールティに
 ついての研究

Nyāyabindu 乃至ダルマキールティに関しては、いままでに幾多
 の研究がなされてきた。それらについては

Hajime Nakamura: *Indian Buddhism. A Survey with Bibli-
 ographical Notes.* (Hirakata-city, Osaka: Kansai University
 of Foreign Studies, 1980, pp. 301-308; 376-377)

に紹介しておいたが、その後、わずか二年のあいだに重要な研究が
 公刊された。

まず『ニヤーヤ・ビンドゥ』が全訳された。

木村俊彦著『ダルマキールティ・宗教哲学の原典研究付・ダルモ
 ータラ訳『ニヤーヤ・ビンドゥ』和訳(木耳社、昭和五十六年二月)

いままで知られていなかったダルマキールティの宗教哲学的思想
 の方面を解明されたのは大きな功績である。同氏の翻訳はマルヴァ
 ニア本にもとづき、そのほうがスチエルバツキー本よりもすぐれて

いることは確かであるが、思想的理解ということでは、今日なおスチエルバツキーの研究は標準的であるので、わたくしはスチエルバツキー本によることにして、マルヴァニ本を必要に応じて参照することにした。したがって、木村氏の訳はマルヴァニア本の訳として今後とも意義をもつであろう。また同氏が訳注として述べておられることには敬意を表し、わたくしの邦訳では深く触れないことにした。

ツェルバツキー原著、シュトラウス独訳、細川量雄『認識論と論理学——後代仏教徒の理論に拠る——』(覚証寺「東京都調布市富士見町一ノ三五ノ四」刊、昭和四十年十月、非売品)

これは、Th. Stcherbatsky: *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*, übersetzt von Otto Strauss, München-Neuberg: Verlag Oskar Schloss, 1924 の邦訳である。

註記のうちには訳者注が詳しく付加され、必要に応じて漢訳藏經の中の文章も引用され、シュトラウスの訳註よりはずっと詳しくなっている。わたくしは寡聞にしてこの訳の存在を知らなかったが、同書の出版祝賀会が築地本願寺で一九八一年になってなされたことを「仏教タイムス」の記事によって知って、細川量雄師の好意によって入手することができた。

また *Pramāṇavārtika* の *pratyakṣa* の章が翻訳考究された。

戸崎宏正『仏教認識論の研究——法称著『プラマーナ・ヴァールティカ』の現量論——』(大東出版社、昭和五十四年一月)

戸崎氏は引きつづき、同じ路線の翻訳考究を雑誌に継続発表しておられる。

またウィニータデーヴァの註釈がチベット文からサンسكريット文に還元され、それにもとづいて英訳・註解されている。(約一〇年前に刊行されたものであるが、わたくしは昨年インドへ行って入手することができた。)

Vinīṭadeva's Nyāyabindu-tīkā. Sanskrit original reconstructed from the extant Tibetan version, with English translation and annotations by Mrinalkanti Gangopadhyaya. Calcutta: Indian Studies Past and Present, 1971. [これは前掲英文の拙著の中にも紹介してある。]

まだそのほかにも部分的な研究はいろいろあるが、いずれ機会を改めて言及することにしよう。

〔付録二〕 インド論理学をいかに研究するか？

一 『中村さん！「現量」だ、「比量」だなんてことばを使わないで、やりなさいよ。』

と、亡くなった同期の友人が、わたくしを激励してくれたのは、昭和九年か、一〇年ころのことである。わたくしは、言われるまでもなく、もちろん、そのようにしようと考えていた。

それから五〇年近くを経過した。しかし現在の学界でも、やはり「現量」だの「比量」だのいうことばが用いられている。つまり、用語に関する限り、五〇年間に少しも進歩していないのである。

用語に関して進歩が無いということは、理解に関して進歩が無いということではなからうか。進歩したのは、ただ扱う古典文献の量が猛烈に膨大になり、精緻に検討され、大きく進歩したということである。そうして、それだけである。

このころではインド学の研究も非常に進歩し、とほうもなく多くの文献の内容が紹介されている。しかしその報告は、何のことを書いてあるのか、わけのわからぬような性格のものが多い。「解る」のでなければ、人類の共通の文化財とはなり得ない。まず「解る」ことをわたしは心がけてみた。

インド論理学の漢訳語は決して一定していない。翻訳三蔵の一人一人によって異っている。ただ、日本で因明学の伝統が確立した奈良時代以後は、玄奘三蔵のそれに従っているというまでである。

玄奘が「現量」とか「比量」とかを考え出した七世紀から八世紀にかけてのシナにおいては、この訳語は充分に意味をもっていた。しかしやがて二一世紀を迎えようとする、外国である日本においては、もはや厳密な意義を失いつつある。「現量」という語は、かなり詳しい国語辞典にも出ていない。「比量」とは、田辺元『哲学通論』（岩波全書）においては、diskursivの訳であり、もとの意味を人々は

連想しない。西洋人の学者が論文を書くときには、Pratyakṣaをたいてい perception, Wahrnehmung と訳し、anumāna を inference, Folgerung と訳している。日本の学者たちは、それを承認しているのに、邦文で書くときには、「知覚」とか、「推理」とかいう邦語を用いない。西洋人の学者なら、新しいことをしてもよいが、日本人の学者は新しいことをしてはいけない、とでも言うのであろうか。

むろん現在の邦語の表現が原意にピッタリ合致しないということは起るかもしれない。その場合には、特別の意味合いを明らかにするために、プラス・アルファをつけ加えればよい。わたしは Pratyakṣa を「直接知覚」と訳すことにしている。（その理由については「術語集成」Pratyakṣa の項参照）それが適当であるかどうかは、批判を仰がねばならず、わたくしも改めるに決して吝かではない。しかし Pratyakṣa を「現量」と訳したのでは、現在では漢字を二字あてはめたというだけのことにはすぎない。翻訳にはなっていないのである。そうして語義の解明には役立たない。

〈理解する〉というのは、未知の事項について既知の概念を以て述語することではなければならぬ。したがって説明の文章は、明晰な用語を用いるのでなければ、理解への道は開かれない。そうして〈理解する〉ということが無ければ、哲学者や思想家を感激させることは起り得ない。インド論理学や因明に関する研究は夥しく刊行されているが、二十世紀の哲学者たちのうちで誰が、これらの研

究から感銘を受けたり、激発されたということがあっただろうか。

ただ一つわたしが聞き知ったことは、わたしが学生時代に、和辻哲郎先生が、ゲシュタルト心理学の Max Wertheimer が因明の影響を受けているとか、言及している、と教えてくださったことがある。そこでかれの有名な名著 *Drei Abhandlungen zur Gestaltheorie*, 1925 に当たってみたが、よく解らなかつた。ただミーマンサー学派の語常住論に相当することがゲシュタルトの理論として述べられているのが記憶に残っているが、これはインド認識論における論争と一脈通ずるものがあると言えるかもしれない。

二 論理学的方法

インド論理学の研究には種々の方法が考えられる。

第一には、系譜尊重的、權威主義的研究である。それは『ニヤーヤ・スートラ』が少くとも入門書としては当該学派で尊重する最高權威の書であるから、それをもとにして、それに対する注釈、さらにそれに対する復注へとたどって行くというような仕方である。しかしこの研究法の難点は、古いテキストにおいては思考内容があいまいであるのに、後代の注釈の内容のほうが精密になっていることがある。そうして後代の解釈をそのまま採用してよいかどうか、疑問を感じる場合が少くない。またテキスト原典そのものよりも、注釈の文章のうちに却って論理的に意義ある発言が見られる。

第二の研究方法は、西洋の論理学史で言うならば、〈ブランドル

の論理学史〉的研究である。それは年代をたどって主要なテキストの内容を紹介してゆくしかたである。これは是非経過せねばならぬ研究過程であるが、そこからは価値批判は出て来ないし、またこういう研究が、将来の人類の論理学に直接貢献することはできないであらうし、またインド思想の評価を直接に解明することにも役立つのであろう。

そこで第三の研究方法として考えてみたのが、比較的合理的内容のものであり、また今までに或る程度研究されている体系、例えばダルマキールティを一つの基準として、その前後の論理思想をそれと対比させるしかたである。

(1) そうするならば、個々の論理学体系、あるいはそれぞれの体系のいだいている諸概念の偏差値を明らかにすることができる。
(2) この偏差値の解明は、それぞれの体系あるいは概念のもっている特別な意義を明らかにすることになる。
(3) もしもその研究成果を適当に生かすならば、今後の論理学の発展に寄与することができるかもしれない。

ただ、年代的に論理思想を並べて紹介しただけでは、上述の(1)(2)(3)は不可能である。

三

論理学は普遍的な学問であるべきである。どこの国の人が考えたとしても、〈正〉はつねに正であり、〈誤謬〉はつねに誤謬であらね

ばならぬ。ところが、今までには、ヨーロッパ系の諸言語で書かれた論理学の諸体系のあいだには一応の共通の理解が成り立っているが、インド文化圏の論理学や東アジア文化圏の論理思想(因明など)とのあいだには、まだ共通の理解ができ上っていないようである。

そこで、わたくしは、理解への道を聞きたいと思つて、ここに提示した『ニヤヤー・ビンドゥ』の訳では、一般の国語辞典や哲学辞典に出ている平易な、解り決つた単語で翻訳することにとめた。術語を何も漢字だけで表現せねばならぬというきまりは無い。日本語のテニヲハを充分に活用することによって、複合語をつくればよい。

これはフランス語では一般に行われていることである。

例えば *āstrayāsiddha* は漢訳では「所依不成」であるが、フランス語では *le moyen terme inconclusif du fait de son support* (Foucher: *Le Tarhasangraha*, p. 142) であり、漢訳語だけでは意味がはっきりしないのに、フランス語訳——冗長で、九語より成る——では意味がはっきりと示されている。これに対して、ドイツ語では一語としての長い合成語をつくる傾向があるが、しかしドイツ語でも今世紀にはフランス語のような合成語形成が行われるようになった。例えば、術語としての “In-der-Welt-sein” のように。しかしこのような手順を踏むとしてもなおそこに二つの制約のあることを認めざるを得ない。

一、説明に用いる術語が形式論理学のそれであるとすると、形式

論理学とは、インド・ヨーロッパ語、特に西洋の諸言語の論理を明確化したものにほかならないから、やはり特殊なものであるという制約を免れ得ない。

二、形式論理学の術語を日本語で表明するときに、特殊な用語をつくってしまったために、原構造が見失われるおそれがある。例えば、*Sentence, der Satz* (文章) は論理学の用語としても西洋では用いられているのに、日本人の学者は「命題」という特殊な語を新たに作り上げた。そのために原義である「文章」との連関が見失われる恐れがある。「これは、ドイツの哲学書を原文でよめば、さほど異質なものではないのに、邦訳で読むと非常に難解なものとして受け取られるという事態に対応している。あるいは、職業的な哲学教授たちが、わざわざ難解なものにしたのではなからうか? 平易なヤマトコトバの伝統の中から、術語をつくり上げるという努力を、哲学教授たちは、何故しなかつたのであろうか?」

四

そこで論理学や論理思想を形式論理学で解釈すべきではないという主張がある。

西洋の論理学史として最高権威と見なされて来たものは、

Karl von Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 Bände, 1855

である。たまたま、わたくしはニューヨーク大学教授で、論理学専

門の学者と話をしたときに、この書に言及したところ、即座に、

「この本はダメだ！ プラントルは論理学を知らぬ。」

と、吐き捨てるように言った。過去百三十年にわたる権威を、一言のもとに否定するのである。「では、どの本が良いのですか？」

と聞いたら

William Kneale and Martha Kneale: *The Development of*

Logic, Oxford at the Clarendon Press, 1962

が良いという。入手して見ると、まだなかなか精読はできぬが、けっきょく記号論理学を頂点と見なすものである。

同様の意見は、インド論理学の研究の分野でも、すでに五〇年前に唱導されている。医学史を研究するためには、現代医学の最新の成果を踏まえてなされねばならない。それと同様に、インド論理学を研究するのにアリストテレス論理学の立場からなされるのは不合理である。その基準は近代の論理学、すなわち記号論理学あるいは数学的論理学、精密論理学と呼ばれるもののうちに求められねばならない。このような研究の必要であることを最初に主張したのは、ポーランドのシャイエルであった。

Stanislas Schayer: *Über die Methode der Nyāya-Forschung.*

(*Festschrift Moritz Winternitz*, Leipzig, 1933, S. 247-257.)

その後、このような傾向は、諸国の学界を通じて急速に普及している。

五

わたくしは、このような主張は当然であり、正当であると考えた。そうして記号論理学を適用するような研究をいろいろと行なってきた。(特に中村『インド思想の諸問題』、五二九—六〇八ページ)

ところが、わたくしは、最近、この見解に疑問をいだくようになった。そのわけは、一例として、排中律に関するインド論理学の見解が西洋のそれとは異なることに気がついた。そうして排中律の適用に関する限り、アリストテレスも、記号論理学も、俗な表現を以てすれば「同じ穴のむじな」であると言えるのである。「このことを論じた論文は『印度学仏教学研究』の最新号で論じておいた。」

従来の日本の知識人の一般の見解によると、記号論理学の進歩が、過去の(ギリシアやインドの)論理学体系の研究に影響を及ぼすことはあるが、その逆は有り得ない、と考えられていた。それは、たとえば、物理学の進歩が生理学に影響を及ぼすことはあっても、その逆は有り得ないのと同じであるというのである。

右の言は、真実であろう。しかし、記号論理学や、アリストテレス論理学、因明、東アジアの論理思想——これらすべてを含めて普遍的な基準から考察する〈普遍的な論理学〉、または〈構造論理学〉というようなものが必要ではないか、とわたくしは現在考えている。ここで大きく浮かび上がって来るのは、ライブニッツのすがたである。これについて調べて見たいと思ったが、適当な書が見つからない。

い。ライプニッツについてのすぐれた研究書は邦文でもいろいろ出ているが、どうもこの問題には触れていないようである。最近一つ見つけた。それは増永洋三『ライプニッツ』(『人類の知的遺産』38、講談社、昭和五六年五月)である。しかし概説書としての性格上、深くは触れていない。しかしともかくライプニッツが *Lingua philosophica* または *Characteristica universalis* をめざっていたこと (cf. Kneale: op. cit. p. 327) の重要性は、いくら強調しても、すぎることは無い。

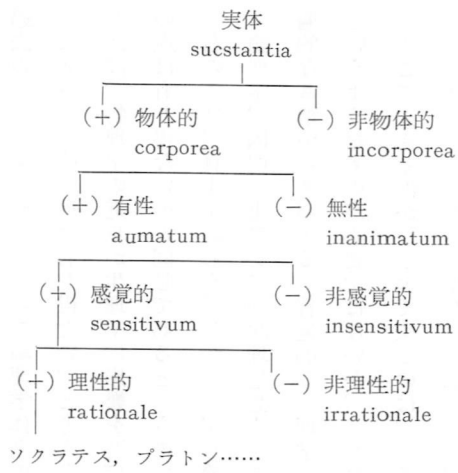
ただかれの所論がどうであろうとも、われわれは独自にわれわれ自身のプロジェクトを進めるべきであろう。わたくしは一九七九年九月に、次のような意見を発表した。

世界的な相互理解のために

汎人類言語表現を

『ただ記号論理は、どこまでも表現形式に関して発言権をもっているのであって、観念内容とは無関係である。将来の問題として、観念内容を一般的記号をもって表現することはできないであろうか?』そこで初めて、汎人類的な言語表現が確立するのである。

個々の観念内容は、それぞれの言語において単語をもって表現されているが、個々の単語と、個々の観念との結びつきは、単に人為



ない。それぞれの民族が、長いあいだの習慣や歴史的事情によって、このように定めただけである。それぞれの単語は広義の記号にはかからないが、人類一般に通ずるものではない。これを汎人類的なメタ言語 (metalinguage) で表現することはできないだろうか。

人類の基本的な諸観念を論理的に位置づけるということは、すでに西洋中世において「ポルフィリオスの樹」(arbor Porphyriana) によってなされた。これをわれわれは数値化することが可能ではなからうか。すなわち「ポルフィリオスの樹」をプラスとマイナス、陰と陽、bhava と abhava とで記号化すると、

上のようになるので、鉱物(広義)は十一、人間は十十十(あるいは十)というふうに表現されうる。このような記号化には、な

的、便宜的なものにすぎない。たとえば「トラ」という観念は英語で tiger、サンスクリット語で vyāghra、中国語で「虎」、日本語で「とら」というが、どれかでなければならぬということはない。

お厳密な検討を要するが、こういう方法によってのみ、人類のもつ観念の普遍的記号化が成立するであろう。

現在の国際会議においては、英語またはフランス語、学術的な性格のものではさらにドイツ語が使われることになっているが、特に英語の使われることが多い。それは現在の世界において、英語を使用する諸国が政治的、軍事的、経済的に圧倒的に優勢であるという事実の反映なのであって、別に英語がすぐれた言語であるとか、便利であるとかいうためではない。学問的に厳密を期する必要がある哲学に関する会議においても、英語の使用されることが多い。そのため厳密性を欠き、概念規定が明白でないために混乱の起ることがある。

その一例として、一九六四年にハワイ大学で開催された第四回東西哲学会議は、the individualの問題をテーマとして開かれ、その報告として大冊が刊行されている。ところで英語の the individual という語はどうもあいまいであって、個人をも個物をも意味しうるが、その区別を明確にしていない。そこで議論を交わすあいだに混乱が起るのである。もちろん仏教の論理学者ダルマキールティ (Dharmakīrti 六五〇ころ) によると、真の意味において「個」と呼びうるのは瞬間だけであり、個人は瞬間の連続であるから、たとえば「中村元」という一個人は、「個」ではなくて、「類」にほかならない——若いときの「中村元」と、老いてからの同人とは異なる

っているからである——というし、西洋ではヒュームがこういう見解をとっていたが、そこまで徹底しないで the individual という語を、あたかも明白な観念であるかのごとくに用いると、混乱や誤解が起るのである。

中国人の英知に学ぶ

そこで概念を明白ならしめるためには、アリストテレスの定義のしかたにしたがえばよいのではないかと考えられる。それぞれの概念を「類プラス種差」として明示するのである。たとえば、「人間」を定義して「動物プラス理性」すなわち「理性動物」として示すのである。しかし、哲学の場合にはうまくいかない。その基となる類および種差が、それぞれの場合にはっきりしないからである。

「動物」の概念はある程度はっきりしているであろうが、「理性的」になると、その内容が人によって著しく異なるからである。大体的ational, vernünftig」というのは西洋的な観念であって、東洋人は受けつけないであろう。仏教で「理性」というときには、まるっきり異なった意味になる。

そこで世界的に相互理解を深めるためには、古来の中国人の実用的英知を学ぶことも一つの方法であろう。たとえば beautiful, schön を訳すときに「美麗」となすならば、「美」という語の連想させる観念内容と、「麗」という語の連想させる観念内容とを重ね合わせて、

その重なった範囲をとればよい。「勇猛」というような語の場合も同様である。

これは、異なった民族のあいだにおける抽象概念の理解のために必要である。たとえば、「神を敬う」という表現がある。神観念は、民族ごとに、また時代により宗教により異なるから、

theos—deus—god (—Gott)—deva (—Isvara)—神—かみ

というふうにならべてその共通な部分をとれば、ある種の人類に共通な観念に到達しうるであろう。

こういう試みの必要なことを、ユネスコ当局が気づいて、一九七〇年の第一六回総会において、『比較哲学辞典』を編集する企画を立て、その第一着手として、truth と justice の観念を諸文化にわたって検討することにした。私見をもってするならば、次のような連鎖が考えられる。

(一) truth—Wahrheit—veritas (verité)—aletheia—satya—真理

(真実)—まこと(中村『今なぜ東洋か』(TBSブリタニカ、一九七九、二七五—二七八ページ)

(二) justice—Recht—dike—dharma—法、など。

こういう反省から、具体的にはどのようなものが出て来るのであろうか？

『ではまったく中立的な言語をつくることは可能であるか？ 判断に関してはそれが可能となった。すでに三〇〇年ほど前にライブ

ニッツが記号論理学を予見してから、今日では特定の言語を離れた判断表記が可能となった。しかし概念あるいは観念に関してはまだそれができていない。では絶望かというところ、わたくしは、理論的には可能であると思う。最も単純な概念として「有」と、それに対する「無」とを考えることができる。それに制限 (limitation) を加えることによって仏教の説一切有部の学者たち (Sarvāstivādin) は有を分類し、ニヤーヤ・ヴァイシェシカ (Nyāya-vaiśeṣika) 学派は「無」を分類した。これに西洋論理学における「ポルフィリオスの樹」の分類を結合させるならば、無数に多くの概念または観念を体系に組織し記号化し、数値をもって表現することも可能になるであろう。これは将来の論理学者に残された課題であり、仏教の論理学者もこの問題に取り組むべきであろう。ただしこれは複雑な数値表記を必要とし、コンピュータでも使うのでなければ実現しない。

つまり日常表現には役立たない。日常表現に役立ち、どの民族の思维をも生かすような言語を考えるとすることは、将来の学者の課題である。すでにエスペラントがあるというかもしれないが、これはヨーロッパの諸言語にもとづいてつくられたものであり、将来世界語となりうるかどうか、なお検討を要する。』(同上、三〇〇ページ)

では、どうしたならば、それに到達し得るであろうか？

記号論理学がいかに進歩しても、それは現在までのところ、関係

論理学 (Relationslogik) の範囲にとどまっている。概念の内容を記号化するところまでは至っていない。「もしも概念の内容を完全に記号化することに成功したならば、もはや日本語も、英語も、フランス語も、中国語も、すべて不要になってしまうはずである。」

記号化の極致は、数値化である。それによって言語の束縛を、全部でなくても、相当の程度にまで脱することが可能であろう。しかしコンピューターを必要とすると、一般の実用には役立たない。右の意見を發表したときわたくしの見通しは悲観的であった。

ところが今日では事情がいちじるしく変化した。コンピューターがもの凄い勢いで普及し、個人の使用も夢ではなくなった。まるでテレヴィのように普及することも可能であるかもしれない。またシリコンの発展は、従来のような形の書物を必要としなくなる。三十巻もあるような大叢書が仁丹の小箱たった一つくらいの容積におさまってしまう、ということが可能になったので、やがて大きな図書館も不要になるかもしれない。書物の材料としてのパルプは資源が涸渇しつつあるが、コンピューターが記憶させる材料の元素としての珪素は殆んど無尽蔵であるからである。

こうなると、少くとも論理学の領域では、日本語とか英語とかいような既存の言語にたよることは、不用になるであろう。

しかしそこまで到達するまでには、まだまだ長い距離がある。その間は、当分、既存の言語を用いて、形成論理学と記号論理学あた

りにたよらざるを得ないであろう。一種の便宜的な手段として、いまわたたくしがたどりつつある過程である。

しかし、長い眼で見ると、こういう試みもいつかは超克されるであろう。ただ、それは今わたくしが略述しような道をたどることによってのみ超克され得るのである、と自分では考えている。