

## 因明正理門論研究 [五]

桂 紹 隆

以下の直接知覚 (pratyakṣa) に関する議論 (§§7~7.6) に対しては、戸崎宏正博士がすぐれた現代語訳と注解を公表されている故、分節を含め全面的に利用させて頂いた(「仏教における現量(知覚)論の系譜」『理想』No. 549, 1979)。PSV との共通部分に関しては、服部博士の第一章英訳及び注 (Hattori [17]) を利用したが、詳細な研究はそちらを参照されたい。

7. 為自開悟、唯有現量及与比量。<sup>(1)</sup> 彼声喩等撰在此中故、唯二量。<sup>(2)</sup> 由此能了自共相故。非離此二別有所量、為了知彼更立余量。<sup>(3)</sup>

(1)⇒NP §4: ātmapratyāyanārthaṁ tu pratyakṣam anumānaṁ ca. Cf. PS I. 2a-b<sub>1</sub>: pratyakṣam anumānaṁ ca pramāṇe, Hattori[17] 1.11. (2) Cf. PS V. 1a-b<sub>1</sub>: na pramāṇāntaraṁ śābdam anumānāt, & PSV 169b<sup>4-6</sup>, Hattori[17] 1.12; PS II. 5ab: āptavākyāvisṁvādasāmānyād anumānatā (=PV I. 216ab=Ślokavārttika, Śabda 23 cd=NVT 177) Randle Frag. E; NV 58: pratyakṣāgamābhyāṁ nōpamānaṁ bhidyate, 宇井[3] 633-4. (3)⇒NP §4: dve eva pramāṇe. (4) Cf. PS I. 2b<sub>2</sub>-c<sub>1</sub>: lakṣaṇadvayaṁ prameyam; Vṛtti: na hi svasāmānyalakṣaṇābhyāṁ anyat prameyam asti, Hattori[17] 1.13-14; PV III. 1a-b<sub>1</sub>: mānaṁ dvividhaṁ viṣayadvavidhyāc.

〔和訳〕 自ら知る為には、ただ直接知覚と推理とがあるのみである。証言(śabda)・比定(upamāna)等はこれらのなかに含まれるから、ただ二つの認識手段(pramāṇa)があるのみである。これらによって、よく個別相(svalakṣaṇa)と普遍相(sāmānyalakṣaṇa)とを認識するから。この〔個別相と普遍相

という] 両者以外に別の認識対象 (prameya) があって、それを認識する為に他の認識手段をさらに立てることはしない。

[注記] ここまでは討論・論争 (vāda) を構成する〈論証〉 (sādhana) と〈論破〉 (dūṣaṇa) のうち、前者の定義・検討がなされた。次に、後者の吟味に入る前に、直接知覚と推理という認識手段が簡単に取り扱われる。この両者は、後に PSV では第一・第二章において独立して取り扱われるようになり、伝統的な〈討論術〉から〈認識論〉へと Dignāga の論理学は面目を一新するのである。ここに認識手段の議論が挿入されていることは、NM が純粹な〈討論術〉の書から、PSV のような〈認識論〉の書に至る過渡的段階にあることを示している。戸崎博士は、直接知覚や推理を知識の源泉・認識手段として独立に見ようとする意図は、先行する『方便心論』や『瑜伽師地論』等にはみられぬことであり、そこではただそれらは「問答における主張の根拠の正・不正を知るためのもの」とみなされるだけであったことを指摘しておられる (前掲論文 p. 105 下)。

何種類の認識手段を確実なものとして認めるかは、インド認識論の重要な課題の一つであり、インド哲学諸派は、知覚のみを承認するチャルヴァーカ派から、六種の異なる認識手段を立てるミーマーンサー派まで様々である。仏教論理学者の間では、伝統的に知覚・推理・証言の三種類を認めていたようであるが、Dignāga は知覚と推理のみを確実な認識手段とするのである。戸崎博士によると、この考えは既に Vasubandhu の Vādaśāstra にも見られると推測されるが、「知覚は個別相を対象とし、推理は普遍相を対象とする。それ以外に対象がないから、認識手段も二種のみである」と明確に根拠づけたのは Dignāga の功績のようである (前掲論文 p. 105 下)。

対象を二分する個別相と普遍相について、Dignāga は何等の定義・説明も加えていない。戸崎博士の御指摘通り (pp. 105 下~106上)、両語はアビダルマの術語であり、恐らく当時は説明を必要としなかったのであろう。しかし、周知の通り Dharmakīrti は両術語の差異を詳しく吟味している (e. g. PV III.

1~10)。

7.1. 故本頌言。

現量除分別<sup>(1)</sup> 余所説因生<sup>(2)</sup> <K.15 ab>

此中「現量除分別」者、謂若有智於色等境、遠離一切種類名言仮立無異諸門分別、由不共縁現現別轉故、名現現量<sup>(3)</sup>。

(1)=PS I. 3c: *pratyakṣaṁ kalpanāpoḍham* (=NP §4), Hattori[17] 1. 25.

(2) Cf. *Nyāyakaṇikā* 192. 17: *pratyakṣaṁ kalpanāpoḍham anyad nirdiṣṭalakṣaṇam*, quoted by Frauwallner, “Dignāga und anderes,” *Festschrift Winternitz* (1933, Leipzig).

(3)=TSP 456: *tatrāyam Nyāyamukhagranthaḥ—yat jñānam artharūpādaḥ viśeṣaṇādhihāyākābhedopacāreṇāvikalpakaṁ tad akṣam akṣaṁ prati varttata iti pratyakṣam*, 宇井[3] 514, Hattori[17] 1. 11.

Cf. PS I. 4ab: *asādhāraṇahetutvād akṣais tad vyapadiśyate*, Hattori[17]

1. 32-33; NP §4: *yaj jñānam arthe rūpādaḥ nāmajātyādikalpanārahitaṁ tat akṣam akṣam prati varttata iti pratyakṣam*.

[和訳] そこで、根本詩頌に次のように言う。

直接知覚は、概念的思惟 (*kalpanā*) を伴わないものである。他〔の推理〕は、既述の証因から生じるものである。(第15偈)

このうち「直接知覚は、概念的思惟を伴わないものである」とは、もしもある知が色 (*rūpa*) などの対象に関して、あらゆる種概念や名称により同一性を付託するところの種々の概念的思惟を伴わないものであるなら、それは〔感官が〕固有の原因であるから、「それぞれの感官に関して (*akṣam akṣaṁ prati*) 起る」という〔語源解釈〕により、「直接知覚」(*praty-akṣa*) と呼ばれる、ということである。

[注記] 「概念的思惟」と訳した語は、別に概念的構成・概念作用などと訳すこともできようが、要するに知覚表象に言葉を結合することである (Cf. PS I.

3d: nāmajatyādiyojanā)。言い換えれば、対象を同定し、言語的に表現することである。例えば、眼前に知覚したものを指して〈牛一般〉という種概念と結びつけて「これは牛だ」と同定したり、「太郎」という固有名と結びつけて「これは太郎だ」と言うことである。従って、直接知覚とは純粋な感官知のように、全く概念的思惟を介在させない知識のことである。

「概念的思惟を伴わない」という Dignāga の定義は、「定義」というよりも「直接知覚は概念知ではない」と述べているにすぎないのであるが、両者を峻別する彼の立場は、両者を混同する实在論諸学派に対して重要な意味を持ったであろう。なお、この定義が Vindhyavāsin に既に萌芽がみられることも指摘されている (Cf. Hattori[17] 1. 26, 戸崎 p. 106 上)。

Pratyakṣa の語源解釈中の「由不共縁」はサンスクリットでは ‘asādhāraṇa-pratyayatvāt’ 位が想定されようが、Hattori[17] 1. 33 に指摘されるように、アビダルマにさかのぼる感官知の語義解釈であり、「縁」は原因を意味し、決して対象などを意味しない (Cf. 宇井[3]693, 戸崎 p. 104 下)。

## 7.2. 故説頌言。

有法非一相 根非一切行

唯内証離言 是色根境界 <K.16>

(1)=PS I. 5: dharmiṇo 'nekarūpasya nēndriyāt sarvathā gatiḥ, svasaṁvedyam anirdeśyaṁ rūpam indriyagocaraḥ, Hattori[17] 1. 43.

〔和訳〕 そこで詩頌を説いて言う。

多数の属性をもつ基体 (dharmin) が感官によって全面的に認識されることはない。ただそれ自身として認識されるべきであり、言語表現されえない色〔等〕が感官の対象である。(第16偈)

〔注記〕 感官知という直接知覚の対象は、様々な属性・特殊性を保持していること、Dignāga は考える。従って、例えば、眼前の瓶はそれ固有の色・形・感触

などを所有するが、これらの諸属性は、感官知のレベルではなく、概念知において「これは青い」「これは固い」等と意識されるのである。このような考えの背後に、Dignāga の Apoha 論があることは言うまでもない (Cf. Hattori [17] 1. 43)。

他方、Dharmakīrti は、直接知覚は存在をそのすべての属性＝特殊性＝差異性＝本性とともにありのままに認識するが、概念知はそのなかの一つの属性をその折々に認識するだけであると考えている。すなわち、直接知覚が対象のトータルな認識であるのに対して、概念知は部分的な、従って、不正確な認識であるという訳である (Cf. PV I. 40～51)。これは一見 Dignāga の上述の見解と相違するように見えるが、彼は先の Dignāga 説を注釈する際に (PV III. 231～232)、感官知は「基体＋属性」という形で対象を認識しないことだと理解している (戸崎宏正『仏教認識論の研究(上)』1979東京、pp. 328-330)。従って、Dharmakīrti によれば、直接知覚は存在をありのままに——すべての属性とともに——認識するものの、それを——「基体(＝存在)＋属性」という形で意識しないということであろう。Dignāga も同様に理解していたという可能性もあるが、逆に、彼にとって諸属性は<他者の否定> (anyāpoha) という概念的構成にすぎず、全く知覚の対象とは考えられなかった可能性もあろう。但し、PS II. 15「もしも証相が知覚の場合と同様に肯定的な形で〔対象を〕明らかにするなら、〔対象は〕決して認識されぬことになるか、あるいは、全面的に認識されることになるかのいずれかであろう」(Jambuvijaya's reconstruction: *dr̥ṣṭavad vidhirūpeṇa yadi līṅgaṃ prakāśayet, sarvatrāpratipattiḥ syāt sarvathā vā gatiḥ bhavet, Nayacakra vol. II, p. 720*) は、Dharmakīrti 流の解釈に近いものであろう。

いずれにせよ「ただそれ自身として認識されるべきであり、言語表現されえない色」とは、無論<個別相>としての色のことであるが、決して判り易いものではない。個別相については既述の通り Dharmakīrti による詳細な分析を待たねばならない。

7.3. 意地亦有離諸分別唯証行轉。又於貪等諸自証分、諸修定者離教分別、皆是現量。<sup>(6)</sup>

(1) Cf. PS I. 6: mānasaṁ cārtharāgādisvasaṁvittir akalpikā, yogināṁ gurunirdeśavyatibhinnārthamātrāḍḍk, Hattori[17] 1. 45, 48, Tucci[4] fn. 86.

〔和訳〕 意地 (manobhūmi 心による認識) にも、諸々の概念的思惟を伴わず、ただ〔対象のみを〕直接知覚するものがある。又、欲望 (rāga) 等に対する自己認識の様態や、ヨーガ行者達の、教えにもとづく概念的思惟を伴わない〔認識〕も、すべて直接知覚である。

〔注記〕 前節で①感官知に托して直接知覚の対象が説明されたのをうけて、ここでは他の直接知覚の種類が列挙されている。すなわち、②いわゆる意知覚 (mānasapratyakṣa), ③欲望などの自己認識 (svasaṁvedana), ④ヨーガ行者の直接知覚 (yogipratyakṣa) である。意知覚はかなり難解な概念であり、Dharmakīrti 以降の仏教論理学者の間に諸説を生み、ついには直接知覚の分類から除外される場合すらあった。しかし、最近 M. Nagatomi 教授は上述の②と③とは同一の意知覚の〈対象認識〉と〈自己認識〉の二面性をあらわすという有力な新解釈を提示された (“Mānasa-pratyakṣa”, *Ingalls Festschrift* 1980 Dordrecht)。この解釈が NM の本節の解釈として妥当するか否かは、サンスクリット原文が回収されぬ限り判定できないが、漢訳の「又」という接続詞が Nagatomi 説に困難を生じるであろう。

7.4. 又於此中無別量果。以即此体似義生故、似有用故、仮説為量。<sup>(6)</sup>

(1) Cf. PS I. 8cd: savyāpārapratitavāt pramāṇaṁ phalam eva sat, Vṛtti 95b<sup>6-7</sup>: 'di la phyi rol pa rnam kyī bzhin du tshad ma las 'bras bu don gzhan du gyur pa ni med kyī, 'bras bur gyur pa'i shes pa de nyid yul gyī rnam pa can du skyes pa dang, bya ba dang bcas par rtog pa de nye bar blangs nas tshad ma nyid du 'dogs pa ste, Hattori[17] 1.55; NP §4:

(ubhayatra) tad eva jñānaṁ phalam adhigamarūpatvāt, savyāpāravatkhyāteḥ pramāṇatvam iti.

〔和訳〕 またそこに、〔認識手段とは〕別に認識結果 (pramāṇa-phala) はない。すなわち、この〔知〕自身が対象に似て生じる故に、作用 (vyāpāra) があるかのように見えるから、〔この対象知を〕「認識手段」と比喩的に呼ぶのである。

〔注記〕 インドの認識論においては、認識の構造を〈認識手段〉・〈認識対象〉・〈認識結果〉・〈認識主体〉の独立した四要素によって分析するのが普通である。自我の存在を認めない仏教徒が〈認識主体〉を問題にすることはないが、他の三要素は Dignāga 以降の仏教論理学者にとって重要な術語であった。そして、彼等の認識論の特色の一つは、〈認識手段〉と〈認識結果〉を同一視する点にある。Dignāga にとって、事実としては一瞬一瞬の知識の連続があるのみであって、それを「対象認識」と理解するとき〈認識結果〉とみなされ、その対象との類似性に着眼するとき〈認識手段〉とみなされるにすぎないのである。両者はいわば一つの知識のもつ二面性である。

「有形象知識論」(sākārajñānavāda) の立場に立つ Dignāga にとって、知識は対象の形象をもって生じており、あたかも知識は対象の形象を取るかのようにならわれている。この知識のもつ「取像作用」的一面が「認識手段」と比喩的に呼ばれたのである。戸崎博士はこのような考えが経量部に由来するものと考えておられる(戸崎『理想』論文 p. 106 下)。

PSV ではさらに外界の实在を認めぬ Yogācāra の立場からこの問題が検討される(PS I. 9~12)。そこでは「自己認識」が〈認識結果〉であるという考えから、〈対象〉も〈手段〉も〈結果〉も同一の知識に想定された側面・要素にすぎないとみなされるのである(PS I. 10)。これに関する Dharmakīrti の議論については、かつて紹介したことがあるので今は省略する(拙稿「ダルマキールティにおける自己認識の理論」『南都仏教』23号)。

7.5. 若於貪等諸自証分亦是現量、何故此中除分別智。

不遮此中自証現量、無分別故。但於此中了余境分不名現量。<sup>(1)</sup>

(1)≡PSV 95b<sup>1</sup>: gal te 'dod chags la sogs pa'i rang rig pa mngon sum yin na, rtog pa'i shes pa'ang mngon sum du 'gyur ro zhe na, Tucci[4] fn. 87.

(2) Cf. PS I. 7ab: kalpanāpi svasaṃvittāv iṣṭā nārthe vikalpanāt, Hattori[17] 1. 51, Tucci, loc. cit.

〔和訳〕〔反論〕「もし欲望等に対する自己認識の様態も直接知覚であるなら、何故そこ（＝直接知覚）において概念知を除外するのか？」

〔答〕ここ（＝概念知）における自己認識という直接知覚は否定しない。〔それも〕概念的思惟を伴わないから。ただ、ここ（＝概念知）における他の対象を認識する様態は「直接知覚」と呼ばないのである。

〔注記〕 §7.3に「欲望などの自己認識」が直接知覚の一種としてあげられたが、ここではそれがさらに拡大適用されて、概念知といえどもそれ自身を対象とする〈自己認識〉という点では直接知覚であるといわれる。しかし、〈対象認識〉という点では概念知であることに変わりはない。かくして、ここに⑤概念知の自己認識という別種の直接知覚が付け加えられたのである。 Dharmakīrti は PV, PVin などでは Dignāga 式の直接知覚の分類に従っているが、Nyāya-bindu では③⑤を統一して「自己認識」という独立の直接知覚の分類を立てるようになる (NB I. 10)。

〈自己認識〉の理論こそ Dignāga 認識論の最大の特色であるが、その十全な発達は PSV 第一章を待たねばならない。そこでは、知識は必ず〈対象認識〉と〈自己認識〉という二面性 (dvirūpatā) を持たねばならないとされる (PS I. 11~12)。これは NM 本節における概念知に関する理解が普遍化されたものと考えることができよう。かくして次のように言えよう。およそ知識たるもの〈自己認識〉という点では直接知覚であるが、〈対象認識〉の点で感官知などのように直接知覚であるものと、推理あるいは概念知一般のようにそうで



ないものという相違が生じるのである。

「不遮此中自証現量無分別故」の句読点の打ち方が既訳と異なるが、大意においては違いないものと思う。

7.6. 由此即說、憶念比度悖求疑智惑乱智等於鹿愛等、皆非現量。随先所受分別轉故。如是一切世俗有中瓶等数等拳等有性瓶性等智、皆似現量。於実有中作余行相、假合余義分別轉故。已說現量。

(1)玄奘訳「鹿」 (2) Cf. PS I. 7cd-8ab: bhrāntisaṃvṛtisajjñānam anumānānumānikam, smārtābhilāṣikaṃ cēti pratyakṣābhaṃ sataimiram; Vṛtti: tatra bhrāntijñānaṃ mṛgatṛṣṇikādiṣu toyādikalpanāpravṛttatvāt pratyakṣābhāsam, saṃvṛtisajjñānaṃ saṃvṛtisatsv arthāntarādhyāropāt tadrūpakalpanāpravṛttatvāt pratyakṣābhāsam, anumānatatphalādijñānaṃ pūrvānubhūtakalpanayēti na pratyakṣam; Hattori[17] 1.53-54; Tucci[4] fn. 87; Cf. PV III. 288-300, NP §5.

〔和訳〕 この故に、想起 (smārta)・推理・欲求 (ābhiḷāṣika)・疑知・誤謬知 (bhrāntijñāna) 等は、陽炎 (mṛgatṛṣṇikā) 等に対して、すべて直接知覚ではない。何故ならば、以前に経験されたことに従って概念的思惟が起っているから。同様に、すべての常識的存在 (saṃvṛtisat) に対して〔起る〕瓶等・数等・拳げる等・存在性・瓶性等の知は、すべて直接知覚に似て非なるもの (pratyakṣābhāsa) である。何故ならば、実在に対して別な形象を構成し、別な意味内容を付託して起るからである。以上、直接知覚を説明した。

〔注記〕 既に直接知覚の分類が言及されたが、ここに直接知覚に似て非なる一連の認識が列挙されて Dignāga の知覚の議論は終る。①過去の経験にもとづく知が疑似知覚とみなされる。例えば、想起・推理・欲求・疑惑・誤謬知などである。想起は説明不要であるが、推理は〈論理的必然関係〉の想起に、欲求は過去の好ましい経験に、「人か杭か？」という疑惑は人や杭の過去の経験に、

陽炎を「水だ」と誤る知は過去における水の経験に、それぞれもとづいている訳である。②実在である個別相に普遍相を仮託する知——世間で常識的に存在と考えられているものの知 (sañvṛtisajjñāna)——も、本質的に誤りであり、知覚とはみなされない。①②共に概念知であり直接知覚とはみなされえないのである。Dignāga が②の解説として Vaiśeṣika 学派のカテゴリー論を利用しているのは興味深い。すなわち、瓶等は dravya, 数等は guṇa, 挙げる等は karma, 存在性・瓶性等は sāmānya にあたる。筆者はかつて Dignāga の Apoha 論の背後に Vaiśeṣika 流のカテゴリー論が常識的な世界観として前提されるのではないかと示唆したことがある (拙稿 “The Apoha Theory of Dignāga,” J. Ind. & Bud. St. XXVIII-1, 1979) が、それはここでも支持されるようである。Dharmakīrti は sañvṛtisajjñāna を一種の「知覚判断」(perceptual judgement) とみなし、彼の Apoha 論にもとづく「概念論」の重要な要素としているが、詳細は別稿を期したい。なお、疑似知覚をめぐる Dignāga と Dharmakīrti の見解の比較については、次の論文を参照されたい。M. Hattori, “Pratyakṣābhāsa, Dignāga’s View and Dharmakīrti’s Interpretation,” 『インド学試論集』 Nos. 6-7, 1965)

8. 当説比量。「余所説因生」者、謂智是前智余、従如所説能立因生。是縁彼義。

〔和訳〕 さて、推理を説明しよう。〔第15偈の〕「他は既述の証因から生じるものである」とは、〔推理〕知が先の〔直接知覚〕知とは別のものであり、既に説明された〈論証する証因〉(\*sādhana-hetu) より生じるということである。これはその (=証因の) 意味内容を対象とする。

〔注記〕 次に、推理——PSV の術語を用いれば「自己の為の推理」(svārthānumāna)——が検討される。それは、直接知覚とは別のものであり、先に説明された〈証因〉より生じるものであると一般的に定義される。直接知覚とは別

のものであるとは、推理が概念的思惟、概念知であるということである。先に説明された〈証因〉より生じるとは、正しい証因の三条件を満足させるような〈証因〉より生じるということであろう。ちなみに、PSV 第二章では「自己の為の推理」は次のように定義されている。「自己の為〔の推理〕は、三条件を満足させる証相 (liṅga) により、対象を知ることである。」(PS II. 1a<sub>2</sub>-b: svārthaṁ trirūpāl liṅgato 'rthadṛk)

NM で既に吟味されてきた〈論証〉とは、要するに自分が推理した内容を論証式の形で言語的に表現することによって、未だその内容を知らない他人に知らしめることである。従って、推理と論証の間には本質的な区別は認められない。恐らくそのような意図をもって「是縁彼義」と述べられたのであろう。

8.1. 此有二種。謂於所比審觀察智、從現量生、或比量生。<sup>(1)</sup>及憶此因与所立宗不相離念。由是成前拳所說力念因同品定有等故。<sup>(2)</sup>是近及遠比度因故、俱名比量。此依作具作者而說。

如是応知、悟他比量亦不離此得成能立。

(1) Cf. PSV 29a<sup>4</sup>: de la mngon sum mam rjes su dpag pas mthong; HB §3.2: tatra pakṣadharmasya sādhyadharminī pratyakṣato 'numānato vā prasiddhir niścayaḥ. (2) Cf. PSV 150b<sup>5-7</sup> 前稿[四] §5.5 注(2)に引用。

[和訳] これ (= 推理) には二種類ある。すなわち、①直接知覚もしくは推理より生じるところの、〈推理の対象〉 (anumeya) に関するはっきりとした観察知と、②この証因と〈立証されるべきこと〉 (\*sādhyā-pakṣa) との〈不可離の関係〉 (avinābhāva) の想起とである。後者によって、先にあげた「既説〔の証因〕」の力を立証する。〈証因が同例群に必ず存在すること〉等を想起するからである。この両者はともに「推理」と呼ばれる。それぞれ推理の〔②は〕近因、〔①は〕遠因であるから。手段 (karaṇa) と行為者 (kartṛ) とによって〔そのように〕名付けられるのである。

かくして、〈他に知らしめる推理〉も、これ (= 自己の為の推理) を離れて

別に〈論証〉とはなりえないのである。

〔注記〕 本節は二種類の推理を論じるという形をとりながら、実は推理の過程を説明しているのである。その意味で前稿〔四〕 p. 75 を参照されたい。①は〈推理の対象〉に関して知覚もしくは推理によって証相の存在を確認することであり、証因の第一条件 (pakṣadharmatā) と対応する。②は能証 (= 証相・証因) と所証との間の〈不可離の関係〉を想起することであり、証因の第二・第三条件と対応することは明瞭である。この結果、推理が完成されるのである。①は手段、②は行為者にたとえられて、それぞれ推理の近因と遠因と呼ばれる。ここでは、推理知の原因である二要素に「推理」という結果の名前が付託されているのである。

なお、「由是成前拳所説力」は、宇井博士が指摘されるように (〔3〕 p. 648) 明確ではないが、今は博士の解釈に従わず、伝統的解釈にならう Tucci 訳 (〔4〕 p. 52) に従った。

以上のように推理と論証はともに「証因の三条件」と深くかかわる故に、本質的に同じものである。後者は前者の言語的表示にすぎない。なお「悟他比量」という表現は PSV の parārthānumāna に当るのであろう。

## 8.2. 故説頌言。

一事有多法 相非一切行

唯由簡別余 表定能隨逐。<sup>(1)</sup> <K.17>

如是能相者 亦有衆多法

唯不越所相 能表示非余。<sup>(2)</sup> <K.18>

(1)=PS II. 13: don gyi chos rnam du ma ni, thams cad rtags las rtogs ma yin, gang zhig rjes 'brel gzhan la(s) ni, ldog pa rtogs par byed pa yin; Skt. reconstruction: bahutve 'py arthadharmāṇāṃ na liṅgāt sarvathā gatiḥ, yenānubaddhāṃ tasyānyavyavacchedena gamakam (Frauwallner[12] 102), anekadharmaṇo 'rthasya na liṅgāt sarvathā gatiḥ, anubandhivyavaccheda itara (evānya?) smāt pratiyate (Jambuvijaya, Nayacakra vol. II, p. 724).

(2)=PS II. 17: de ltar yan lag gang ngo bos, rtags can las ni mi 'da' ba, de nyid kyi chos du ma yang, rtogs par byed kyi gzhan gyi(s) min; Skt. reconstruction: tathāṅgaṁ yena rūpeṇa liṅginaṁ nātivartate, tenāivāneka-dharmāpi gamayati na cētaraiḥ (Frauwallner, loc. cit.), ... gamayed itarair na tu (Jambuvijaya, Ibid., p. 725) or ... gamakaṁ nētareṇa tu (Ibid., p. 674).

〔和訳〕 そこで詩頌を説いて言う。

多数の属性をもつ対象が証相によって全面的に認識されることはない。〔証相は〕自己と必然的な関係にある〔属性〕を〈他者の否定〉によって知らしめるのである。(第17偈)

同様に、証相にも多数の属性があるが、ある形で〈証相保持者〉(liṅgin=推理の対象)を逸脱しないとき、まさにその形で〔それを〕知らしめるのである、他の形によってではない。(第18偈)

〔注記〕ここに推理の本質が Apoha 論によって説明されている。該当する PSV 第二章の説明を借りれば次のように理解することができよう。既に述べた (§7.2 注記) ように、実在は多数の属性をもつと Dignāga は考えている。そして、この多数の属性がすべて一度にある証相によって知られる訳ではない。同様に、証相にも多数の属性を想定することができるが、そのすべてが目下問題となっている〈推理の対象〉を知らしめる訳ではない。それでは、証相の如何なる属性が対象の如何なる属性を知らしめるのか、煙によって火を推理する場合で考えてみよう。証相である「煙」は、煙一般(あるいは、非煙の否定)という形で把えられるとき、自己と必然的な関係にある——煙がある所には必ず火がある——「火」を火一般(あるいは、非火の否定)という形で知らしめる。そのとき、「火」のもつ「火性」より高次の普遍性である「実体性」・「存在性」等の属性は、火であれば必ず実体であり、存在であるというふうに火と必然的な関係にあるから、目下の証相「煙」により理解されうるが、「火」のもつ下位の普遍性、あるいは特殊性である「摂氏100度性」等は「煙」

によって理解されえない。我々は、彼方の山に昇る煙を見て、火という存在のあることを推理しえても、それが何度であるかまではわからないのである。他方、「煙」のこの「煙色性」等の特殊性、あるいは「煙性」以下の下位の普遍性は、「火」を推理させることができるが、その高次の普遍性である「実体性」等は「火」を推理させることができない。「煙色性」が煙に特有のものである故、間接的にせよ火と必然的な関係にあり、火を逸脱することがないのに対して、「実体性」は火にも水にも地にも共通のものであるから、逸脱性があり、火のみを推理させることはできないのである。このように見てくると、Dignāga の前提している「話の世界」が Vaiśeṣika 流のカテゴリー論であるという先の私見は一層明確なものとなるであろう。

さて、以上を整理すると、証相はその特殊性(=たとえば、煙性より下位の普遍性)とともに、対象及びその高次の普遍性(=たとえば、実体性等)を推理させることができるのである。その際、〈他者の否定〉(anyāpoha)として普遍性が理解されていること、従って、推理の機能そのものも〈他者の否定〉に特徴づけられることが注意されねばならない。つとに、Frauwallner 博士が明快に指摘されたように、この NM KK. 17, 18 に、後に PS 第二章、第五章に展開されることになる Dignāga 独自の Apoha 論の萌芽がみられるのである〔12〕100—104)。この二偈が PS V. 12, 13 と内容的に対応することも既に同博士の指摘される所である。

「表示対象は多様であるが、語によって〔対象の多様性が〕全面的に理解されるのではない。それ(語)は、自らの〔対象への〕結合関係に応じて、〔他者の〕排除という効用をなす」(PS V. 12: bahudhāpy abhidheyasya na śabdāt sarvathā gatiḥ/svasambandhānurūpyāt tu vyavacchedārthakārya asau//M. Hattori, ed., PSV of Dignāga, 京大文学部紀要 No. 21, 1982, p. 115 fn. (18); 和訳 服部正明「Mīmāṃsāśloka-vārttika, Apohavāda 章の研究(上)」同紀要 No. 14, p. 27)

「語も多数の属性をもつが、ある形で対象を逸脱しないとき、まさにその形で〔対象を〕知らしめるのであって、語のもつ〈徳性〉(guṇatva)など〔の普

遍性] によってではない」(PS V. 13: *anekadharmā śabdo 'pi yenārtham nātivartate/pratyāyati tenāiva na śabdaguṇatvādibhiḥ*//ed. Hattori, p. 117 fn. (19))

このように<他者の否定>という共通の機能を持つから、推理と<語による知識> (あるいは証言) は同一視されるのである。(前稿 [三] p. 68 参照)

### 8.3. 何故此中与前現量別異建立。

為現二門。

此処亦応於其比果説為比量、彼処亦応於其現因説為現量、俱不遮止。

己説能立及似能立。

(1) Cf. PS II. 1c: *pūrvavat phalam (=Nyāyaratnākara, ed. Svāmī Dvārikādāsa Śāstrī, p. 257)*

〔和訳〕 〔反論〕 「どうしてこれ (=推理) に関して、先の直接知覚とは別に〔説明を〕もうけるのか？」

〔答〕 二様の方法を示す為である。

これ (=推理) に関しても、〔上述の推理の要因のみならず〕推理の結果〔である知〕も「推理」と呼ばれねばならない。それ (=直接知覚) に関しても、〔上述の結果としての知のみならず〕知覚の原因も「直接知覚」と呼ばれねばならない。ともに否定することはできない。

以上、<論証>と<間違った論証>とを説明した。

〔注記〕 直接知覚と推理という、ともに自己の為の認識手段を別々にたてるのは、これら両様の知識を獲得する手段があることを示す為だと言われる。先に (§7.4) 直接知覚に関して、認識手段と結果との間に本質的の差異のないことが指摘されたが、今推理に関しても同じことが指摘される。推理の結果である推理知も、証相の確認に始まる推理過程の到着点に過ぎず、さらにそれに後続する実際的な活動をひき起す原因となり得るから、一般的な意味で「推理」と

呼ばれうる訳である。直接知覚については既に説明したが、サンスクリットの慣用では、知覚知の原因の一つとみなされる「対象」も、手段や結果とならんで ‘pratyakṣa’ という表現が用いられることを付加しておこう。

NP §5 には、疑似知覚と並行して疑似推理 (anumānābhāsa) も言及されるが、本書にはみられぬところである。以上で、§1よりはじまった〈論証〉とそれに密接にかかわる二〈認識手段〉の解説が終り、以下〈論証〉に対立する〈論破〉の説明が行なわれる。

#### 9. 当説能破及似能破。[頌曰]

能破闕等言<sup>(1)</sup> 似破謂諸類<sup>(2)</sup> <K.19 a b>

此中「能破闕等言」者、謂前所説闕等言詞、諸分過失彼一一言、皆名能破。

由彼一一能顯前宗非善説故。<sup>(3)</sup>

(1) ⇨ NB III. 138=137: dūṣaṇāni nyūnatādyuktiḥ, Cf. Kāvyaśālikā V. 28a: dūṣaṇaṁ nyūnatādyuktiḥ, 小林[20] (2) ⇨ NB III. 140=139: dūṣaṇābhāsas tu jātayaḥ; cf. Kāvyaśālikā V. 29: jātayo dūṣaṇābhās tāḥ sādharma-samādayaḥ, 小林 loc. cit. (3) Cf. PS III. 17cd: rtags dang dam bca' gzhan dag la, skyon briod sun 'byin shes par bya. NB III. 139=138: ye pūrvaṁ nyūnatādayaḥ sādhanadoṣā uktās teṣāṁ udbhāvanāṁ dūṣaṇam, tena pare-ṣārthasiddhipratibandhāt; NP §6.

[和訳] さて、〈論破〉と〈間違った論破〉とを説明しよう。

〈論破〉とは「不完全性」(nyūnatā) 等を指摘する言明よりなり、〈間違った論破〉とは、諸々の〈誤難〉(jāti) のことである。(第19偈)

ここで「〈論破〉とは「不完全性」等を指摘する言明よりなる」とは、すなわち、先に (§1.1) 言及した「不完全性」等を指摘する言明、及び〔主張・証因・喩例の各〕論証支の誤謬を指摘する一一の言明が、すべて〈論破〉と呼ばれるということである。これらはそれぞれ対論者の主張 (\*pūrva-pakṣa) が正しく定式化されていぬことを顕示するからである。



[注記] <論証>が自己の主張を<主張><証因><喩例>という形式で証明することであったのに対して、<論破>とは相手の<論証>の形式的あるいは内容的欠陥を指摘することである。形式的欠陥とは、三論証支の一つを欠くというような「不完全性」の誤謬などである。但し、この「不完全性」については PSV (ad PS III. 1, 北川[14] p. 127) では、証因の三条件のどれか一つでも述べられていない場合というふうに、別の解釈が与えられていることが注意されねばならない。次に、内容的欠陥とは、すでに説明された<間違った主張><間違った証因><間違った喩例>をそうだと指摘することである。

なお、Kumārila の<論証><論破>の定義は、Śloka-vārttika, Anumāna 章 kk. 81 cd~83ab に見出される。

9.1. 所言「似破謂諸類」者、謂同法等相似過類名似能破。由彼多分於善比量為迷惑他而施設故。不能顯示前宗不善。由彼非理而破斥故、及能破処而施設故、是彼類故説名過類。若於非理立比量中如是施設、或不了知比量過失、或即為顯彼過失門、不名過類。

Cf. NB III. 141=140, NP §7.

[和訳] [第19偈に] 述べられた「<間違った論破>とは、諸々の<誤難>のことである」とは、すなわち、<同法相似> (sādharmya-sama) 等の<誤難>が「間違った論破」と呼ばれるということである。それらは大抵正しい推理に対して、相手をまどわす為に設定されるからである。[しかし] 対論者の主張が正しくないと顯示することはできない。それらは非論理的に[相手の主張を] 否定するから、さらに<論破>として設定されるから、それらは彼 (= 論破) の一種であるから (\*tājātiyatvāt)、「誤難」(jāti) と呼ばれるのである。もし、非論理的に推理を行なうのに対して、このように設定されるなら、推理の誤謬が知らしめられないか、あるいは、その[推理の] 誤謬が顯示されるかのいずれかであろうが、いずれの場合も「誤難」とは呼ばれない。

〔注記〕 前節の〈論破〉に対して、以下〈間違った論破〉が詳述されることになる。具体的には、NS, NBh, 『如実論』等の先行する論理学書に見出される〈誤難〉がそれにあてられるが、その個々の内容の理解には Dignāga 独自の解釈を加えて彼の論理学の体系の中で説明しようという姿勢が顕著である。〈誤難〉とならぶインド〈討論術〉の重要な概念である〈敗北する立場〉(nigrahasthāna)は、Dharmakīrti の Vādanāyāya において同様の処理をされることになるのである。そして、その後これら伝統的な〈討論術〉の術語に対する関心は、仏教論理学者の間で急速に衰えていくことになる。

「是彼類故、説名過類」の一句は、〈誤難〉の原語 jāti が「種類・種概念」等の意味をもつのに由来する一種の語源的解釈である。「若於非理……」という最後の一文は、宇井博士の解釈と Tucci 英訳では相違し難解であるが、今は Tucci 訳に近い解釈をとった。

\* \* \* \* \*

\* \* \* \* \*

近刊の『渡辺照宏 仏教学論集』(筑摩書房 1982. 7.30) 所収の「玄奘訳『因明入正理論』について」(1960『福井記念論集』)によって、玄奘訳 NM §2.3 中の「大種和合火」が誤訳と指摘されていることを知った。遅ればせながら、拙訳への「補注」としてあげておきたい(前稿〔一〕 p. 125)。なお、以下の諸論考を参照されたい。

武邑尚邦 「『因明入正理論』のテキストについて」『印仏研』 XI-1 (1963) Tachikawa[18] p. 134, nt. 29

泰本融 「仏教論理学入門——『因明入正理論』和訳——『勝又記念論集』(1981) 注(1)(7)

(1982. 9. 6)

(インド哲学助教授)

A Study of the Nyāyamukha (V)

Shoryu KATSURA

—Synopsis—

- |      |   |                                  |
|------|---|----------------------------------|
| 7.   | Two <i>pramāṇas</i>   | 3b <sup>10-13</sup>              |
| 7.1. | Def. of <i>pratyakṣa</i> (Verse 15)                             | 3b <sup>13-17</sup>              |
| 7.2. | The object of ( <i>indriya</i> ) <i>pratyakṣa</i><br>(Verse 16) | 3b <sup>17-19</sup>              |
| 7.3. | Other classifications of <i>pratyakṣa</i>                       | 3b <sup>20-21</sup>              |
| 7.4. | Identity between <i>pramāṇa</i> & <i>phala</i>                  | 3b <sup>21-23</sup>              |
| 7.5. | Further classification of <i>pratyakṣa</i>                      | 3b <sup>23-24</sup>              |
| 7.6. | <i>Pratyakṣabhāsas</i>  | 3b <sup>26</sup> -c <sup>1</sup> |
| 8.   | <i>Anumāna</i>  | 3c <sup>2-3</sup>                |

- |      |  |                     |
|------|--|---------------------|
| 8.1. | Two types of <i>anumānas</i>                                 | 3c <sup>4-9</sup>   |
| 8.2. | The essential function of <i>anumāna</i><br>(Verses 17 & 18) | 3c <sup>9-13</sup>  |
| 8.3. | <i>Anumāna</i> & <i>pratyakṣa</i>                            | 3c <sup>14-17</sup> |
| 9.   | Def. of <i>dūṣaṇa</i> (Verse 19)                             | 3c <sup>17-21</sup> |
| 9.1. | Def. of <i>dūṣaṇābhāsa</i>                                   | 3c <sup>22-28</sup> |

(to be continued)