

助因

最後に助因を説くに、上の二因は専ら對象自身内に働く因であるけれども、事實上或物を變化し若しくは新生するにはその物以外より多くの助を藉らねばならぬ。是等を總括して助因と名くるのである。タルカサングラハ三五には上の二因以外の間接因を凡てこの中に攝すと説いてある。分り易く例に就て言へば、ここに人があつて怒つて手を舉げたと假定すれば、この運動の和合因は言ふまでもなく手で、我と勤勇との結合(合徳)はその不和合因である。何となれば心に打たうとする執意起らねば手を舉げることがないからである。然らばその際その人を爾かく決心せしめた他人や將たその瞋の情そのものをばこの運動に對して何の因とすべきか、和合因ならざるは勿論已に一の不和合因ある以上、之をも不和合とするわけに行かぬ。かくの如きを即ち助因と名けるのである。但し因を二とする場合には是等も凡て不和合因の中に攝するや勿論である。

かく勝論は種々の因を立つるので當然の結論として一物の成立にも是等の諸因が悉く相俟つものとせねばならぬ。従て單に質料因の中に已に後來生ずべき

因中無果論

結果が備り居るといふ所謂因中有果論(Satkarya vada)の非眞理たるや言ふまでもない。何となれば他の諸原因の如何によりて同一質料も種々のものとなるからである。之を因果差別論(Karana karyabheda)又は因中無果論(Asatkarya vada)と言ひ、數論や吠檀多に對して勝論哲學の一特質とする所である。已に本典はその第九卷第一日課にて無(abhava)の研究によりてこの事を論證したがその後、註者などになれば盛に之を論述して主として數論派に對抗した。併しながら本典内にも十句義論にも之を組織的に述べた所がないから吾人は便利上ラーマーヌヂが梵經(二、一、一五)に紹介した七理由を擧げてこの點に關する本派の意見を見やうと思ふ。

- (一) 因と果とは異なる觀念である。何人か土塊を瓶なりと思ひ、絹糸を絹布と思ふものがあらうか。
- (二) 従て因と果とは名稱を異にす。何人も土塊を瓶と言はず、瓶を土塊と言はず。觀念以外に名稱の差別を理由とする所以は、勝論は物の名稱を以て無始以前に神の定めた不變的のものとするからである。

- (三) 同じ原因より異なる結果を生ずること。例へば同一土塊より瓶をも生ずれば

井戸をも築き得る類である。若し因中已に果あらば斯の如き事があるべき筈がない。

- (四) 因と果との間には時の相違がある。
- (五) 因と果との間には形状の相違がある。
- (六) 因と果との間には数の相違がある。例へば數多の絹絲を以て一の絹布を織るの類である。

(七) 若し因果同一ならば、材料を製造する作者を要せざるべき筈である。土塊より瓶を造るに陶器師の必要が何處にあるか。

こゝを以て因中已に果ありとするは虚妄の説であつて因中無果を以て眞理とせねばならぬと言ふのがその大要である。

然れども要するに勝論の因中無果説は其形而上學に於て積聚説 (Ārambha vāda) をとり、數多の原理の組立によりて萬有成るといふ考へより自然に來る結論である。發展説の數論師はその因中有果説を主張するために種々の理由を擧げたるに對し、勝論の徒も些細の理由までも數へ擧げなければ、斯くの如きは抑々末の

議論で、つまり議論の體裁に過ぎぬと言つても然るべきかと思ふ。

【註】(1) *Tarka Saṅgraha*, 35.

第二節 不可見 (adīṣṭa) と神 (Īśvara)

勝論は三因を説くうち、萬有の成立變化のいかなる場合にも不和合因又は助因たるものとして不可見といふものを説く。不可見とは元來法非法の別名でつまり他派でいふ業の義である。勝論は之れを以て有情の運命を支配するは勿論、世界の成立も之を動力因とすと説くのである。本典四、二、七に極微が集合する因を説いて特種の法による (dharma viśeṣāt) と言ひ又極微の最初の運動を説いて不可見によるとも言つてゐる。蓋し勝論も世界を以て有情輪廻の舞臺と見、その輪廻の因たる業を以て纏て世界成立の原因と見たからである。この點が同じ極微論者たる有部が世界を諸有情の共業所感と説ける所と全く同じと言はねばならぬ。然れども勝論はこの不可見の意味を單に業のみに限らないので進んで一種不可知の勢用のやうに説いた所もある。例へば本典五に種々の運動現象を説明した中に磁石の北に向く理由、地震の起る理由など、なれば常に不可見によると説明

した類である。思ふに此際は已に業の意よりは寧ろ自然力又は天意といふ位の意味に近く、つまり解釋のつかぬ事件に遭遇して最後の隱家として不可見を提出したやうである。即ち勝論は六句義の原理を立てながらも之を働かしむる最後の原因となれば矢張り之を有情の業に求め遂に進んで一種不思議の力を認むるやうになつたのである。後世勝論に於て有神説の採用されたるのも實にこの思想と結び附いたものに外ならぬ。

勝論派の有神観はいかなる順序で發達したか明かでないけれども、已に八世紀頃となれば明かにその宗義として唯一神を立つるに至つた。シャンカラは梵經一、五に對する解釋に於て勝論の説を評して迦那陀は人格神(Īśvara)を動力因とし極微を材料因として世界の成立を談ずと言つてゐる。恐らく本典に於て極微集合の因を説いて不可見によると言つたその不可見を、後の教徒が神と解した説に基くものであらう。殊にシヴローディトヤ(Śivādītya)の七句義論(Ṣapṭapādārṥi)には明かに唯一普遍常住の大我(Paramātmā)として大自在天(Mahेशvara)を立て、この神が六句義の材料を通して萬有を造り且つ支配すると説くに至つた。こゝに至つて勝論

有神觀發達の階程

も純然たる濕婆主義の二元論と變化したのである。

第三節 世界の成立(sr̥jī)と破壊(saṁsāra)

屢々述べたやうに勝論の主意は主として已に成立して居たものを分解論的に研究する所にあるので世界觀に於てもいかにして世界が成立し、破壊し去るか、は本典にも十句義論にも説いて居ない。僅かにブラシャスタバーダ(Prāśastapīḍa)やその註者シュリーダ阿闍梨(Śrīḍācārya)の濕婆主義的解釋並にシャンカラの梵經の註(二、二、一、二支那に傳はれる諸家の説によりてその大體を知り得るに過ぎぬ。ハント氏はその吠世師迦哲學⁽¹⁾にブラシャスタバーダとシュリーダ阿闍梨とに基いてこの點を論じたが吾人もこゝでは主としてその説に據りてこの節を充たさうと思ふ。

シュリーダ阿闍梨に従へばこの世界は成立以來梵の一百年を経て破壊するものである。而して梵の一日は諸神の一萬二千年に相當し、これを有情の日數に換算すれば此世界は都合一千一百二十三億六千三百二萬年間存在するわけである。この間有情はその業即、不可見に應じて絶えず諸方に輪轉して苦樂の果を受ける

世界存続期間と破壊

けれども之を過ぎれば休息の時期が到來する。これ即ち世界の破壊で所謂夜(ニ)に相當するのである。破壊の順序は地は水に融合し、水は火に、火は風に消融し、その極微も集合の順と反對に孫微は子微に分れ、子微は父母の二極微に分れて遂に一切の物質はたゞ極微となりて無限の空間に散在するのである。俱舍光記に『二類の勝論外道ありて執す。却壞の時に麤色の事を壞すれど常微を壞せず、この常微は空中に散在して各々別住す』と説けるは即ちこの状態を言つたものである。かくして梵の一百年を過ぎて再び活動時期の初まるのが即ち世界の成立であつてその順序は破壊と全く逆である。即ち從來可能性として伏在したる我の不可見が活動するを初めとして之に應じて先づ風の極微に運動を起す。父母より子微孫微と集合して遂に一風大を成せば、その上に更に水の極微集合して河海等の水大を成し、次で水大の上に地の極微集合して地大を作り、最後に火の極微集まり火大を作れば、かくに世界の成立が成就するのである。俱舍光記に之を『却將さ成ぜんとする時衆生の業生ず、乃至如是展轉して兩々和合して大地等を成す』と説いてあるのも上説を意味すと解さねばならぬ。

かくして成立した世界は四大に應じて四種類となる。ヴュー神(Vāyu)の支配する風界(Vāyuloka)、水神ヴルナ神(Varuna)の支配する婆樓那界(Varnaloka)、龍宮、人間動物の住する地界(pṛthivīloka)、神と聖者の住する日界(Āditya loka)とである。然れども是等の形状特質等に關しては何事も説いた所がないから神話説以外に勝論の世界觀として幾何の意味を有するか明かでない。

【註】(1) Hanft, Vāśeṣika Philosophie, S. 54-59.

第四節 有情論

有情をその住處に従て分類する時は風界水界日界地界に住するもの、四種類に分れることは已に述べた所である。之を出胎の方法に依て分つ時は本典四、二、五によれば胎生(sonija)と非胎生(ayonija)とありて、地界に屬する者は概ね前者に屬し、他の三界に屬する者は凡て後者に屬するのである。本派はかくの如く有情の區別を認めるけれども、地界に屬するもの、外はたゞそれぞれ水、火、風をその軀幹とすると言つた外に別に詳しく説いてないから所詮勝論の有情論は人間に局限せらるゝわけである。故に吾人も主として人間に就てその組織や作用を説くこ

一、人間の生理的組織

とにする。

一、生理的組織 人間は大體八種の要素から成る。主體たる我アトマンとその從屬者たる意マナスと、身體の支柱者たる軀幹と、認識の機關たる五根とである。我と意とを除けば凡て物質よりなるのであるが殊に勝論の特質とすべきは、人間の軀幹を以て地の一要素からなると論ずる點である。本典四、二、二に身體を四大若しくは三大、二大よりなると言ふ説を駁して曰く、若し然りとすれば身體は遂に眼に見えぬものとならねばならぬ、何となれば眼に見ゆるものと眼に見えぬ空風の如きものと合すれば、その結果は眼に見えぬものとなるからである。一見不思議の論法であるけれども、此考は後に數論にも影響し、僧伽耶經となれば身體は地よりなると言ひて同じ理由を擧げた程有力に見られてゐる。而して人間の身中に水の要素たる血液あり、火の要素たる暖氣あり、風の要素たる呼吸ある所以を解しては本典四、二、に其等の極微は身中に混入した爲め、身體そのもの、特質ではないと言つてゐる。蓋し勝論の身(sarira)とは單に骨骸筋肉のみを意味する者であらう。此身體に附屬する五根中、鼻根(śrīṅgā)は地實よりなり、鼻端にその作用を具へ、舌根(rasāna)

二、有情の心理的機關

は地實よりなり、舌端にその作用を具へ、眼根(cakṣu)は火實よりなり、瞳子の端にその作用を備へ、皮根(tvac)は風實よりなり、全身にその作用を具へてゐる。⁽¹⁾然らば耳根(śrotā)は何よりなるかと言ふに、本典にはこれに關する明答なきも十句義論では「耳根は即ち空なり」と説き、唯識疏(一末五七)には「實句の空が聲を取る時身に於て作用を起すを空耳根と名くるなり」と解釋した。是等は空を唯一不可割の實體と見る説と調和せぬけれども蓋し配當上止むを得ぬ説明であらう。

二、心理觀一般 有情の組織に於て直接に心理に關係するものは我と意と根とである。我は言はゞ心(mind)で意は神經、根は感覺機關である。根と意との關係はたゞ同質のものゝ間のみ認識作用が行はれ、異質の間には感應せぬといふが規則である。例へば地實よりなる鼻根が地特有の徳たる香を嗅げど水特有の徳たる味をとらず、反對に水實よりなる舌は味をとれど香を感ぜぬ類である。この點は先に述べた如く希臘のエンペドクレースの見解と全く同じ所である。

勝論は我の徳として覺樂、苦、欲、瞋、勤、勇、法、非法行の九を數へたるが、之に根と意とを加へて適當に案配すれば、應て現今の所謂普通心理學に相當する組織を立てる

ことが出来る。即ち根と意とは感覺論の題目となり、覺は知識論の題目となり、而もこの間に知覺作用と推理作用とを含み、苦樂は一般感情に相當し、欲瞋は特殊感情中特に動機を主として觀察せられたものに相當し、勤勇は正しく意志に當り、法・非法・行は習慣・記憶・本能等の部門に相當するのである。勿論勝論は初めよりかゝる組織を企圖しなかつたので彌々となれば幾多の缺陷があるけれども兎に角組織し得べき方向に向ひ居る丈は確かである。この中最も必要なるは知識論であるから之に就て少しく考察して見やう。

三、知識論 覺即ち知識作用に二種ある。現量智と比量智とである。現量智とは直感的知識の義で、比量智とは推理による知識の義である。この點に於ては勝論の意見も諸派と少しも異ならぬがたゞその現量・比量の生じ方を分類的に説く所に勝論一流の特色が表はれて居る。本典第九卷第一日課に現量智の生ずる種々の場合を擧げたが、十句義論には之を統整して三種の場合に歸した。四和合生、三和合生、二和合生である。四和合生とは通例の外界認識の場合で、根・境・我意の四體が共同した結果として起る智識である。三和合生とは對象なしにたゞ根・我意の

三、知識論
現量智

共同によりて生ずる智識で、十句義論には聲を認識する場合の例を出したが、今日では恰當の解釋ではあるまい。恐らく幻影 (hallucination) の如きはこの例にならう。二和合生とは單に我意の結合より生ずる智識で、苦樂の如き純主觀的直接經驗を言ふのである。

比量智

次に比量智に就ては本典九・二・六に五種の場合を擧げてゐる。即ち(一)結果より原因を推知すること。(二)原因より結果を推知すること。(三)結合關係あるものに於て一を現知し之を基として他を推知すること。(四)矛盾關係あるものに於て一を現知して他を推知すること。(五)和合關係あるものに於て一を現知して他を推知することである。註者に從つて例解すれば、煙を見て火を推知するは結果より因を推す場合で、聾者が人の大鼓を打つのを聞いて音あるべきを知るは因より果を推す場合である。又未知の動物を見てそれに觸官あるべきを知るは結合關係に基く比量智で、蛇の騒ぐを見て食蛇蝮の隠れるべきを知るは矛盾關係に基く推定である。蓋し前者にありては蛇と食蛇蝮とが兩立し得ぬ事實から歸納したものである。後者にありては蛇と食蛇蝮とが兩立し得ぬ事實から歸納したものである。

最後に和合關係に基く推知とは熱湯を見て火を推知するが如き場合で、勝論の意見によれば水と熱と和合して熱湯が生ずるからである。要するにこの五種は何れも密接不離の關係ある二事項に於てその一を知つて他を推知する場合を擧げたものであるけれども、若し數へ立つれば恐らく之以上の場合を得べく、縮むればまた五以下に簡約し得やうとも思はれる。十句義論には之を整理して簡單に見同比量不見同比量の二とした。見同比量とは一致關係のあるものに於て一より他を推知する場合で、不見同比量とは矛盾關係あるものに於て一より他を推知することを言ふのである。現量比量成立の條件は印度の論理中第一の重大問題であるから本典の註者も之に關する種々の理論を詳述し居れど、之を論究するは尼夜耶の範圍に屬するから、こゝではこの位にして置く。

第五節 勝論の實際的方面

勝論は種々の問題に對して嚴格なる言はゞ科學的考察を下したけれども、その期する所は矢張り他派と同じく解脱(mokṣa)である。然れども勝論は他派の低しとする上天(abhyudaya)にも重きを置き之をその目的の一に教へた所が數論や吠

檀多と異なる所で、未だ全くミーマンサー型を脱せぬ點である。

從て勝論は單に哲學的考察のみならず、實際的方面としては吠陀の業品に規定せられた婆羅門的行持を大に獎勵し、之に依て上天の目的を達し得べしとした。本典五、二二にそれ等の行持を一と纏めにして次のやうに説いてゐる。

abhiśeṣana, upavāsa, brahmacārya, gurukulavāsa, vānaprastha, yajña, dāna, prokṣaṇa, diṇna-
ksatra, mantra, kāla, nityamaśca adyāstāya. (灌頂、斷食、梵行、師家に住すること、森居、祭り、布施、奉獻、方星、咒文、時、持律等は善業を得る方法なり)

註者に從へば灌頂とは國王の即位式の義、斷食とは祭りの加行として食物を絶つことを言ひ、梵行とは不姪の義、師家に住するとは吠陀學習の爲めに梵志(brahma-cārin)として師の家にありて修行するを言ひ、森居とは家長期終りて森林に隱退して修行するを言ひ、祭りとは諸種の祭事を言ひ、布施とは慈善事業の義、奉獻とは神に供物を捧ぐるを言ひ、方とは食事するに東方に向ふを言ひ、星とは一星の一定の運行を俟ちて祖先祭を行ふを言ひ、時とは期節祭を言ひ、持律とは清淨、満足、苦行、修學、念神等を意味するのである。是等は即ち婆羅門の正統行持として何れも天

啓經 (Śrautasūtra) 家庭經 (Gṛhya sūtra) 法經 (Dharma sūtra) などに規定せられたものである。⁽¹⁾ 勝論は是等に依て善業を積み以て上天の果報を得べしとした所全く古風の婆羅門教をそのまま繼承したもので明かにミーマンサー派の一支流たるを告ぐるものである。

倫理觀

從て勝論の倫理觀も大體に於て婆羅門の法經に規定せられた所と大差がない。たゞこゝに面白い一見解がある。それは事情止むを得ざれば規則を犯すも罪を構成せぬといふ主張である。本典六、一、一に對する複註に曰く、人若し飢渴に逼まりて一週間食物を得ることの出來ぬ場合には首陀羅族の物を盜むも罪を構成せぬ、若し十日間を過ぐれば吠舍族のものを盜み、十五日間にしては刹帝利の物を、餓死に瀕しては婆羅門の物を盜むも非法を行ぜぬと。これ先きに業句義の部で述べたやうに完全なる自發的の意志行爲でなければその行爲に對して責任を有せぬとの意見をこゝに應用したものである。殊に驚くべきはかゝる場合には人を殺し若しくは自殺するも可なりとまで法規の例外を許したことである。即ち本典六、一、一三—一六に人若し飢餓に逼りて規定の日を経て他人の物を盜むに當りて

その所有主が抵抗する際は、若し相手が自己以下の階級ならば之を殺し、自己と同等ならば自殺 (atmatyāga) 若しくは他殺 (paratyāga) の何れかを擇ぶべく、自己以上の者ならば自殺の道を取れと教えて居る。盜を以て重なる禁戒と見る印度にありて之を許したさへあるに、更に殺人をも認容して自己の生命の保存を圖れる所實に思ひ切つた主張と言はねばならぬ。恐らくこの點は極微論と同じく順世派の現實主義を採り入れた結果であらうかと思ふ。

かく勝論は現實に重きを置き、上天の快樂を求めつゝも之のみにては満足しかねて最上界 (nirāreya) として解脱を最後の理想に置いた。こは正さしく哲學的考察より來る結果で本典一、一、四には明かに『眞智によりて最上界あり (tattvajñāna nirāreya)』と宣言してある。而して勝論にても解脱の實際的修行としては他派と同じく矢張り禪定的修行を貴び、之を以て究竟して滅苦の状態に達し得べしと見たのである。本典五、二、一六に曰く、

意は我に於て立ち、その作用なき時身體の苦なし、是れ實に相應 (samyoga) なり。

と、即ち我に法非法等の業あるは苦樂等によりて種々の作業を營むため、その因

は意と我と結合する所にあるから、若し禪定によりて意の活動を中止する時は自然に不可見の業力滅して苦痛なきに至るとの義である。然らばその解脱の相状いかにと云ふに、勝論にありても他派と同じく之に關して詳しく説いた所がないけれども、その教理より推せばつまり我が他の八實とは勿論、その屬性たる覺樂苦欲等とも離れ、全く我體自身の獨立した境を意味したやうである。ハント氏は勝論が餘りに現實的なる所より解脱の境も積極的に快樂に充てる所と想定したらしいと言つてゐるけれども、吾人の見る所を以てすれば當を得てゐない。何となれば業 (adrisia) なく意 (manas) なく身體なき所に獨り樂のみあるべき筈がないからである。本典五、二、一八に解脱を定義して曰く、

tad abhāve samyoga-abhāvo'prādurbhāvasca mokṣah. (それなければ結合なく發現なし、これ即ち解脱なり)

蓋しそれとは業の意結合とは身と我との結合、發現とは苦の顯現の義で、業滅する時に我が身體の束縛を離れて苦痛長く斷絶すとの意味である。この意味に於て勝論の解脱觀も小乘佛教や尼夜耶など、同じく一種の消極主義なりと言はねば

ならぬ。但し後世に至つて大我として大自在天を立て、解脱を以てこの神の攝理と信ずるやうになれば、前の考も餘程變化して活動的解脱を理想とするに至つたのは勿論である。

【註】(一) 印度哲學宗教史第四篇參照

(2) Bandt, Vaiśeṣika Philosophie, S. 18 f.

第六篇 正理派

第六篇 正理派 (Nyāyika)

第一章 總說

一、地位

一地位 正理派即ち Nyāyika 派は勝論派と姉妹的關係を有する學派である。共に原理の名を句義といひ、共に概念の運用に注意し、共に極微を認め、共に聲無常論を主張する等殆ど同一學派たるの觀がある。たゞ異なる所は勝論派は主として萬有の解釋に向つたのに反し、本派は専ら智識獲得の方法や推理辯論の方式を攷究し所謂論理的方面に向つたのみである。蓋しその初は僧伽と瑜伽とに於けるが如く同一潮流であつたのが遂に各々分派したものであらうと思ふ。之を希臘の例に比して言へば勝論派は物理派の思想とアリストートルの範疇論と合したるが如きものにて、尼夜耶派は詭辯論によりて擊發せられアリストートルに來りて大成した論理學に當るべきものである。併しながら之を印度思想史の上より大觀すれば、正理派の地位は勝論派のそれに比して一層重大の意義を暗示するもの

がある。物理的に世界を解釋しやうとした思想は何處にも多少見出すことが出来るけれども、組織的に論理的方法を研究したのは世界中たゞ希臘と印度とのみであるからである。然り而して古代に於て専ら純粹の哲學的思辨によりて人生の大理想を實現し得べしと信じた國の標本として希臘と印度とを擧げることが出来る。この意味に於て印度にこの派の興起したことは他の五派全體よりも注意すべき事件と言つても強ち誣言ではあるまい。之に依て印度哲學全體の評價も高まり、その全體系が必ずしも希臘哲學に劣らぬことが明となり、進んでは東洋人も必ずしも哲學的思辨に於て西洋人に譲らぬ自覺を吾人が抱き得ることもならうと思ふ。況して從來種々の學者が企圖したやうに希臘の論理もその源を印度に發したことが證明されるとせば、應て本派の地位は世界中唯一の論理學の源泉たる意義を有することになるのである。實は證明は殆ど絶望であるけれども、とにかく何れにしても本派の研究は苟も人類思想の發達に眼を注ぐ人に取らざる一瞥を與へねばならぬ問題たるを失はぬ。たとへば價值に於てはアリス

トールポルトルの機關メカニスムに及ばぬとしても人間思想史の見地より重大の意義があるのである。況して印度哲學專攻者に取つてはそれ自身が重大なる一論題たるのみならず、この派より發達した論式五支又は三支作法三昧が後世に及ぶに従て種々の論書に應用された所より、之を了解しないではそれ等の論書をも充分に會得することが困難を感ずる程重要な學問である。例へば清辨の大乗掌珍論や護法中心の成唯識論や乃至マハダーワの一切見集などを讀むに印度論理の智識なくては到底齒がたゝぬ類である。幸に從來我國にあつては印度論理の最も完備した所謂因明(hetu vidya)の研究が盛に行はれたからこの方面の智識は多くの佛教學者に行涉つてゐる。しかしその新因明の依つて來る所謂古因明に關してはその智識が頗る薄弱であつたから、吾人はこゝに六派の一として正理派の本典に就てこの點を明かにしやうと思ふ。

二、名稱 ニヤヤの名稱は「行く」にニ及びビの接頭辭がついて出來た語である。推理又は標準を意味する語であつて支那では尼夜耶と音譯し通例正理と譯してゐる。然れども本派が之を派名とした理由に關しては二通りの解釋がある。一は

直ちに「推理を明にする派」又は「正理を論究する派」といふ意味で汎稱として尼夜耶派(Naiyāyika)と名けられたものと見る解釋で、他は本派の説く十六句義中論式を司る第七の支句義(avaśya padārtha)をまた Nyāya 句義とも名け而も本派の特色がこゝに最も能く表はれてゐる所より「ニヤイヤ句義を主とする派」といふ意味で全體の派名となつたと見る解釋である。何れにしても推理又は論式を主とする論理派の意味たるに於ては同一であるけれども、名目の起源としては前説によつて汎稱と見た方が妥當のやうである。何故なれば已にミーマンサー派でも推論的標準の意義としてニヤイヤの語を用ゐ、後に佛教でも因明を説く際に因明入正理論(Hetu vidyā nyāya praveśa śāstra)とか因明正理門論(Hetu vidyā nyāya dvāra śāstra)とか論理を正理と汎稱した所を以て判すれば、ニヤイヤの語は前後に於て汎稱として用ゐられたからである。兎に角何れにしてもこの語はそれ自身として思想の運用の方面から來た名稱であつて、希臘に於て語を意味するロゴス(logos)より名けられたロギク(Logik)とは稍々趣を異にする術語である(希臘に於て初めてロギクの語を用ゐたのはストア派であるといふ)。然れども内容よりすれば丁度正反對の方

三、本派の起源

向に進み印度のニヤイヤは主として辯論の方に重きを置き、希臘の論理の方は却て思想の運用に多くの注意を拂つてゐる。蓋し兩國の學風の然らしめた所と思ふが、之に應じて兩方の論理に種々異なる特徴のあることは豫め心得て置かねばならぬ。

三、本派の起源 印度一般の傳説に従へば本派の開祖を瞿曇仙人(Gotama)と名ける。又の名を惡叉波陀(Aksapāda)即ち足目といひ、足に眼があつた所よりその異名を得たとして時に目行(Aksarajana)とも名ける。故に慈恩も因明大疏第一卷に「切初に足目創めて眞似を標す」と言つて、この仙人が世界の初めに論法を定めたのが印度論理の起源であると説いてゐる。併しながらゴータマといふ人は印度に幾人もありてその何れを意味するか明かならぬ上に之を切初とするが如きは何等の意味もなく、亦足に眼があつたなどといふ解釋も例の俗説字源論に過ぎぬから、所詮足目も迦毘羅や迦那陀などと同じく一個の名詞といふ外に時も處も經歷も分らぬことになるのである。故に本派の起源も例に依つてその教理の一般的特質を擧げ之を一般の學界に照らして大凡の判斷を附する外に道がない。然るに先

に吾人はこの方面よりして本派の主なる淵源のミーマンサー的潮流にあることをミーマンサーの部で指摘して置いた。今や之を本派の特質に照らして勘合すると同時にミーマンサー的潮流以外の要素をも調べてその起源を推定して見たいと思ふ。

吾人は本派の特質として三點を數へることが出来る。第一量論第二論式論第三人生觀である。

先づ第一の量論よりするに、屢々述べた如く本派は四量を數へる。即ち現量比量聲量比喩量である。今之を一般の學風に照らして考へて見ると、奥義書に於ても已に幾分認識論上の問題に觸れた所があつたけれども、奥義書は總じて本體論上の攷究を主としたもので未だ經驗的智識の起源發達などに關しては多くの考慮を廻らすまでに進まなかつた。従て本派の量論も奥義書から直接に來たものとは到底見られぬのである。

然るに稍々下つて原始佛教となると認識論的考察が大に進み、その十二因緣説の如きは見様によりては認識論上より割り出された思辨とも思はれる程なれど、

本派の特
色

(一)量論

しかし矢張り經驗的知識に關してはその標準、規範などを立つるまでに進んで居らぬ。故に原始佛教時代に於ても未だ印度に量ソフマナの考が確立してゐなかつたと見ても宜からうと思ふ。然るに一層下つて諸哲學派の教科書となると殆ど凡ての學派に於て知識の標準源泉として色々の量を立てたことになつてゐる。即ちミーマンサー派では現量比量聲量比喩量義準量無體量の六を立て、正理派では前掲の如く四量を立て、數論と瑜伽派とは現量比量聲量の三を立て、勝論派では現量比量の二の名目のみを擧げたれど、吠陀の業分を認むる點に於て矢張三量を立てたのである。即ちこれに依て見れば量の考は學派時代の產物なれど特に哲學的に組織立つやうになつてから以後の考察に俟たねばならなかつたのである。然らばかくの如き量を立てたのは何派が初めてであるかといふ問題が起る。之に對する解答は甚だ困難であるけれども、とにかく正理派を以てその元祖と見るわけに行かぬことだけは疑あるまいと思ふ。何故なれば量の立て方は複雑より單純に進んだと見ても、反對に單純より複雑に進んだと見ても、またその中間より兩方面に進んだと見ても正理派を元祖とすべき理由を見出し得ぬからである。蓋し

單純より複雑に進んだと見ても、複雑より單純に進んだと見ても、正理派の四量はその中間に當るが、更に四量が基本となつて單復兩方に分化したと見ても、正理派は單に四量だけ知つて居たのではなく、尼夜耶經第二卷によれば當時尙他に四量があつたのを本派は故意に之を棄却した事になつてゐるから、矢張本派の四量を原始的とするわけに行かぬのである。然るに印度論理史上、量の立て方の發達を見るに單純より複雑に進んだのではなく、逆に種々の量が次第に簡約されたことは佛敎に於て龍樹が方便心論にて四量を立てたのを、無着世觀に至れば三量となし、遂に陳那に至りて二量となつたのに徴しても明かである。故に本派の四量もこの派の新創見ではなくその以前に種々の量説が行はれたのを整理した結果と見るが最も妥當の見解で、而も此意味に於て本經第二卷にて他の四量を批評した理由も解けるのである。思ふに量論の初めの形は後に言ふが如く嚴格のものではなく只漠然と智識獲得の方法として種々の特徴を枚舉したのが認識論の發達や方法論 (Methodenlehre) の緻密になるに従つて少數の原理中に包攝されて次第にその數を減じたものである。これ吾人が先きに量數の最も多いミーマンサ

派を以てこの點に於ける本派の淵源と見た一理由である。勿論吾人とても印度に量の考の起つたのはミーマンサー派に初まると斷定するものではないけれども、少くもその初はミーマンサー經に散見するが如き漠然たる形に於て所謂量なるものが説かれたのをニヤイヤ派が整理して四としたといふ事實は到底疑ふことが出来ぬと思ふのである。

次に第二に論式の方面より調べて見ると、第一の量は言はゞ自悟門であるが論式は自己の意見を他に主張せんがための方式で、言はゞ悟他門に屬するものである。而して吾人の見る所を以てすればこの方面を開拓したのが實に正理派の獨立した重なる原因で正さに本派の特徴の存する所と思ふ。然るにこの方面の發達を尋ねるに一體印度は頗る議論好きの國であつて已に奥義書時代に於て有名なる學者達が互に往來し、又は一堂に會して議論を上下する風習が盛に行はれた。従て當時辯論の術も大分研究せられたと見え、チャインドーグヤ奥義書七一、二には當時の學問の一として辯論學 (Vidvadya) と稱する一科を數へてゐる。殊に佛敎時代となると議論の方法も一層巧妙となり所謂五問、四記答といふが如き問

(二) 論式の發達

答の方式さへ生じたやうである。故に概括的に言へば是等の風潮並にその風潮に對する必要上起つた辯論術なるものは實に本派の論式を啓發した原因と見ねばならぬ。即ち希臘に於てその論理學が詭辯論の横行によりて激發されたやうに印度にあつても種々の議論法や詭辯法が完全な論式を起こしたのである。併しながら斯く言へばとて已に奥義書時代や佛教の初期に本派の立つるが如き論式が定まつたといふ意味ではない。本派の論式の特長は五支若しくは三支なるに、吾人の調べた限り奥義書は勿論原始佛典中にも明かに五支又は三支作法によつて議論を仕組んだ例が見當らぬからである。ヴィドヤブーサナ氏(Vidyabhusana)がその印度中世論理史に於て長阿含梵網經(Brahmajala sutra)に Takki 即ち Tarkin の語があり而も本派が後に Tarkika(究理論者)と呼ばれた所より推して佛時代に已に本派の辯論法があつたやうに想像したれど、それは正當の判定ではない。何故なればそこに Takki と言つたのは單に詭辯家の意味に過ぎぬからである。故に奥義書や原始佛教時代の辯論法は單に本派のその先驅たるもので未だ本派程纏まつたものでなかつたと見るが至當であらう。吾人はこの點に於ても本派の成立

はミーマンサー派に負ふ所が多いと信ずるものである。ミーマンサー派が辨證的論究法を用ゐた上に一問題を論ずるに五段の方式を以てしたことは先きに述べた所である。而して本派の論式も整へる形では所謂五支作法にて五段の順序を経て斷案に達する形式となつてゐる。勿論同じ五段でも兩者の間に大に相違點があるけれども少くもその五段といふ所に何等かの連絡があるやうに思はれる。且つ本派はこの論式に關聯して種々誤まれる應用の例を澤山に紹介したがそれを見ると大半はミーマンサー派の主張する聲常住論であつて、本派の論式と聲論とは少くもその初に於ては離すことが出來ぬものゝやうであつた。果して然りとせば本派の論式はもとミーマンサー派の聲論を駁せんがために、而もその五段法に擬して構成せられた論法が次第に規矩を得た結果として出來上つたものであると見ても不可なからうと思ふ。これ吾人が本派を以てミーマンサー派的潮流より脱化したものと信ずる第二の理由である。從て論理の點よりすれば本派の成立は疑もなくミーマンサー派以後であつて、而も先に述べた如くミーマンサーの成立を紀元前五六世紀頃とすればいかに早く見ても本派

はその以前に遡らぬだけは断じて保證する所である。然らばその下限はいつ頃となるかといふに、本より明確に定め難いけれども大凡そ紀元前三世紀頃であらうと思ふ。蓋しウイドヤブーサナ氏に從へば阿育王時代の作たるカターヴェット、(Kathāvattin)には宗 (patinā, skt. prajñā) 合 (upanaya) 墮負 (nisēṣā, skt. nigraha) などの本派特有の論理的術語があるといへば、已にこの頃本派の論式が略々圓熟して佛教内に入つたものと思はれるからである。之より以降益々發展して紀元前後に成立したと思はるゝ大乘經例へば普曜經 (Lalitavistara) の原典などには一般的學科として因明 (hetuvidyā) と云ふ語さへ表はるゝに至つたのである。

最後に第三の特質即ち本派の人生觀を見るに、本派の特色は勿論その論理的方法にあるけれどもまた不完全ながらも一種の人生觀をも有してゐる。即ちその第二句義の所量諦にて説かるゝ有情の組織並にその運命に關する十二要素の考察である。十二要素とは我身・根境・覺意と作業・煩惱・彼有果・苦・解脱であつて前の六は組成要素で後の六は運命要素である。然るに之を分析して考ふるに後に述ぶるが如く前の六は勝論的意見と連絡するもので後の六は確かに佛教の人生觀と連

(三) 人生觀

本派と勝論派

絡するものである。そこでこの點に於て本派と勝論派并に佛教とがいかに關係するかの問題が起る。勝論と本派との前後に關しては學者の間に種々の見方があるけれども要するに姉妹派であるから餘り前後のけじめを附けぬ方が至當のやうに思ふ。併しながら學科の性質よりすれば勝論派の方は姉で、本派の方は妹であると思ふ。何故なれば勝論派の方は外部的研究を主としたるに反し、本派が思想の運用を主なる題目とした所、前者に比して一進歩たることを示すからである。且つ實際に於て本派の論じた議論の題目を見るに勝論派の六句義説は全部その背景となつてゐることは尼夜耶經第五卷の倒難の類例によつて明かである。從て人生觀に於ける前の六要素もまた勝論的見解を稍々變形させたものと見るが適當であらうと思ふ。又佛教との前後に關しては言ふまでもなく本派が佛教以後の成立であるから、その佛教的要素も佛教を採用したものと見るが至當である。蓋し勝論的教理の六要素のみではその動的方面が不完全なので佛教の十二因縁觀を採用して之を補つたものと思はれる。

かく三特質を數へて本派の起源を尋ぬるに、要するに正理派も勝論派と同じく

本派の起源

種々の潮流が集まつて出来たものである。即ち紀元前三世紀頃に當りて勝論派と共にミーマンサー的潮流より脱化し相呼應しながら而も専ら論理の方向に發展し獨立派たるの體裁を作るためには當時最も盛んであつた佛教をも採り入れてその哲學を組織して遂に一派獨立の基礎をなしたのである。若し足目が歴史的人格であつたならば恐らくこの時代にこの風潮を利用した學者であつたらうと思ふ。併しながら本派の組織的教理たる十六諦説は學派の成立要件ではなく、寧ろ餘程後世になつてから整理された結果のやうである。何故なれば後に述ぶるが如く龍樹時代には明かに一種の尼夜耶經が存在したに關らず未だ十六句義に整へられた證據がないからである。吾人の調べた限り印度産出の他派の諸論中に十六句義の紹介なく支那に來りて嘉祥が初めて摩醯首羅天(Mahāvairocana)の所説として紹介したのも恐らくこれがためであらうと思ふ。故に本派の起源は紀元前三世紀頃でありとしても完全に整うたのは紀元後四五世紀頃と見ねばならぬ。

四尼夜耶經

四、尼夜耶經 本派の教科書は足目の著と傳へらるゝ尼夜耶經(Nyāya sūtra)である。

本經の内容

五百三十八頌スートラよりなり五卷に分たれ、毎卷各々第一日課第二日課に分たるゝと吠世師迦經と同じ組織である。その内容を摘記すれば第一卷は最も組織立てるもので十六句義全部の概括的説明を網羅し、第二卷以下はその補遺篇としての十六句義の主要な部分を詳説したものである。即ち第二卷にて第三句義の疑諦(sandehya)と第一句義の量諦(pramāṇa)を説き、第三卷と第四卷に於ては第二句義の所量諦(prameya)を論じ、第五卷にて第十五句義の倒難(jāti)と第十六句義の墮負(nigrahasādhana)とを詳解した。而してこの經には紀元第五世紀頃のヴァツヤヤナ(Vātsyāyana)の註釋があるから、遅くもその頃までには已に前述の體裁に出来上つてゐたのである。併しながらこの經も他派のそれの如く長い年月を費やして出来上つたものに相違がないから、從て五卷中何れの部分が最も原始的であつたかの疑問が起つて來る。之に對して多くの學者は第一卷中にもその第一日課を以て之に擬するけれども、吾人は寧ろ第五卷の第一日課に説ける倒難即ち詭辯の類例を以て最も原始的の面影を傳へるものと信ずるものである。蓋し第一卷は秩序整然たる組織的説明であるけれども、本派の起源より考へても初よりかゝる分類的説明ある

べき筈がなく、初めは寧ろ専ら詭辯論的論題に就て研究して、その最後に秩序ある規則に達したものと見るが適當であるからである。且つ種々の證據上本派の教理の十六句義に纏められたのは可なり遅い時代の現象であるとすれば、この點よりしても十六句義全部を説明した第二卷を以て最も古い形と見るわけに行くまい。加ふるに本派の立場は聲常住論を駁する所にあるけれど、第一卷には毫も聲論に關聯する論法なきに反し、第五卷第一日課の過半は聲の常無常を争うた論法に依て充たされてゐる所を以て判じて、吾人の推定は間違あるまいと思ふ。惟ふに本派の論理はその初め第五卷の倒難の如き特殊の題目に就て論争してゐる中に自然に一般的規則に觸れて、遂に第一卷所載の如き秩序あるものとなつたので、斷じて初めに第一卷の如き規則があつて後にその應用として第五卷の倒難の類例が集められたものではない。たゞ編輯に際して一般的規則を先きにし特殊の論例を後にしたまでである。

更に然らば現在の教科書は何時頃完成したかといふに、本より確實の所は不明であるけれども、また多少の手懸りが無いでもない。それは佛教所傳の論理書の

本經の成
立年代

佛教論理
の初め

體裁より推して本經のそれを推定する方法である。蓋しいかに強辯しても佛教の論理は本派の影響を受けたものであるから、或時代の佛教論理の體裁は應てその時代の本典の體裁を暗示すと見ることが出来るからである。然るに佛教中吾人の知れる限り最も早く論理的事項を研究したのは龍樹であつて、その廻評論後魏時代漢譯縮暑一方便心論後魏時代譯著一等は之に關する著書である。尤も廻評論は龍樹がその本體論的立場より量所量の成立せざるべきを論じたものであるから積極的には尼夜耶經との連絡を示さぬけれども、消極的には大關係があつて、尼夜耶經第二卷八一―一九に於て量の成立を疑ふ一派に對した本派の抗辯を見ると確かに龍樹のこの論法を豫想したやうである。即ち之に依て吾人は尼夜耶經内にはその相手として中觀的論法が豫想されたことを知るのである。反之その方便心論は龍樹が恐らく第二義門の立場より論理法を講述したもので正さしく本經との連絡を示すものである。而もその連絡たるや頗る密接なもので殆ど或る時期の尼夜耶經をそのまゝ佛教的に應用したのではないかと思はしむる程である。吾人は今煩を恐れて其内容を比較して證明せぬけれども術語に於て、説

相に於て、將た例證に於て、非常に能く一致する點が多く、到底尼夜耶經の翻案たることを否定するわけに行かぬ。併しながら之を現今の尼夜耶經の體裁に比較するに題目に於て缺くる所があり、順序に於て現在程纏つてゐない所を以て判ずればその當時の尼夜耶經も亦さうであつたとせねばならぬ。何故なればこの當時は未だ特別に佛教々田中に培養された論理がなかつたのでこの體裁も纏て尼夜耶經から來たと見ねばならぬからである。この見解にして誤まらずとせば紀元後二三世紀頃の尼夜耶經は大分現今のそれに近づきながら未だ十六句義に分類されぬは勿論第一卷第一日課の九句義にも整理せられなかつたと判じて然るべしと思はれる。方便心論中にその形跡が見えぬからである。之より稍々下つて彌勒の瑜伽師地論第十五卷(唐譯來一)無着の阿毘達磨雜集論第十六卷(唐譯來八)等にて説かるゝ所謂因明の説明を本經に比較するに、その關係が稍々薄くなつて來たので之を基礎として當時の尼夜耶經の有様を判ずることが出來ぬ。然るに更に世親の如實論(陳譯、卷五)となると再びその關係が明白となり驚くべき一致點を示して來た。最も如實論は大部分散佚して残るは僅かに詭辯論の部に過ぎぬけ

れども、少くもその殘部を現在の本經に比較するに殆ど全く同一の個所があるのである。即ち如實論墮負品の内容は本經第五卷第二日課と全然符合し、その道理難品の内容は本經第五卷第一日課のそれと大部分符合してゐる。從てこれより吾人はその缺損した部分も本經と大に近きものであつたらうと推測しても大差があるまいと思ふ。蓋しかくの如きは世親時代に已に本經が大部分現今の體裁に編輯されてあつたのを世親が如實論の著作に應用したものと見る外に解釋の道があるまい。

是等の諸點を綜合して本經成立の經過を考察するに凡そ次ぎの如く論定するところ出來る。即ち初め紀元前三世紀頃に發生したニヤイヤ思想は次第に内部的に發達を遂げると同時に外部思想の刺激をも受けて漸次數多の頌文を作製し、龍樹頃には大分組織立つたけれども未だ十六句義の分類を施すまでに到らず、遂に四五世紀頃に及んで現今の體裁に纏められたものである。果して然りとすればグリーツヤイヤナの註釋は本經完成後間もなく書かれたもので或は大膽に想像すればグリーツヤイヤナがこの派に傳はつた重なる頌文又は頌文集を現今の形に

註釋

整理すると同時に註釋したのはニヤイヤ經五卷ではあるまいかとも思はれる。本經の註釋中最も古いのは前掲のグーツヤイヤナ (Vātsyāyana) 又の名バクシラ、スワームン (Pakṣilasvamin) のニヤイヤ註 (Nyāyabhāṣyam) である。彼は陳那の先輩で恐らく世親と同時頃の大論理學者であつて彼の註といへば本派では殆ど本文同様の權證と見てゐる。従て後ちの註釋は概ねグーツヤイヤナの註を基礎としたもので、六世紀頃にはウデイヨータカラ (Udayakara) ありて Nyāya vārtika を作り、例のグーチャスバテイ、ミシユラはこの上に Nyāya vārtika tātparyatikā を作り、其後ウダヤナ阿闍梨 (Udayana-ācārya) ありて Nyāya vārtika tātparyā tika parisuddhi を作る等、註脚更に註脚を加へて頗る煩雜なものとなつた。是等の原典は印度文庫にて出版されたけれども、吾人の知れる限り未だ譯書がないやうである。又傳説によれば佛教の陳那もグーツヤイヤナに反對して本經に註釋を加へ、七世紀頃の法稱 (Dharmakīrti) も同じくグーツヤイヤナに反對し陳那を辯護せんがために註釋したといふことであるけれども、惜哉傳つて居らぬ。本經の註釋中英譯をされたものは十四五世紀頃のヴィシワ、ナータ (Viśva nātha) の尼夜耶註 (nyāya vitti) である。こは千八百五十年

より同五十四年に涉りてバラントイン氏 (Ballantyne) が Nyāya aphorism の名を以て印度に於て出版したものであるが不幸にして第五卷目に至りて挫折して完結しかねた。現今マツクス、ミューラー、文庫に保存せらるゝ四卷の英譯と第五卷の斷片とが恐らく最も完備した英譯本の一であらうと思ふ。又この派の主意を簡單に傳へたものでは、ビーマ阿闍梨 (Bhīmācārya) の Nyāya kosa と、アンナバッタ (Annabhatta) の Turka saṅgraha とあり共に英譯がある。

最後に本篇の敘述法に關して豫め一言して置かねばならぬことがある。それは他派の場合にあつては後世の註釋でも本文と餘り違反せぬ限り自由に使用することが出来るけれども、本派に限りて之を遠慮せねばならぬことである。蓋し本派も六派の一として、はそれ自身に完成したものであるけれども、若し印度論理史といふ立場にあつて、而も陳那を考察に入れるとせば、少くも本典の地位は所謂古因明に屬することになる。然るに少くもウドヨータカラ以後の註釋となれば、印度の論理學は已に陳那の洗禮を受けた以後になるから、たとへ陳那に反對しても自ら本典自身の考とは趣きを異にする點が生じて來るので、若し之をそのまま本典の意味に適用すれば、遂に陳那の地位が分らなくなる恐がある。そこで吾人は一面に於ては本派を獨立の完成派と見ながら、他面には所謂古因明派たるの意味を保存するためにその註釋はグーツヤイヤナに限り、必要上後世の註釋を藉る際は特に斷つてかゝることにしやうと思ふ。若しそれ印度全體としての論理史に至れば、却ても簡單な

本篇の敘述法

紙數に盡されぬから他日を期したい考である。

『註』(1) Vidyañisana, Medieval school of Indian Logic. p. 61. (2) Ibid. p. 61.

第二章 教理概説

第一節 出發點と十六句義總説

本派の起原はいかやうにもあれ、その整へる形に於ては矢張離苦得脱を以てその目的とした。本典一、二に曰く、

現世は苦に充てり、これ生(janma)あるが爲めなり。生の原因は作業(pravṛtti)による。作業は煩惱(ogha)を基礎とし、煩惱は無知(mithyājñāna)を根柢とす。故に人若し苦を離れんとせば無知を滅せざるべからず。その時因果の系列滅し去りて遂に最上界(nirvīcāra)を得べし。

即ち無明・煩惱・業・生・苦の系列を以て人生の事實とし、この苦を解脱して最上界を得るには遡つて根本の無明を滅せねばならぬことを述べたもので、確かに佛教の四諦説若しくは十二因縁觀から來た考察と思はれる。然らばいかなる方法によつ

本派の起原

て無知を離るべきかといふに、本派は之を師友相會して解脱のために議論する所にあると見た。こゝが即ち本派の特色の存する所である。四、一・二に曰く、知識護得の練習は諸學者と共に議論するにあり。

この點に於て本派の方法は稍ミソークラテスに似たもので、その論理的議論もつまり正確なる智識を得る手段に外ならなかつたのである。

十六句義

本派は如上の見地に基いてその研究題目を十六句義に分類し、この中にその人生觀や知源論や議論の方法等一切を總括したのである。十六句義とは、量(pramāṇa)所量(prameya)疑(saiṅśaya)動機(prayojana)見邊(dīśānta)宗義(siddhānta)論式(avyāya, nyāya)思擇(tarka)決了(nirṇaya)眞論議(vida)紛論議(jalpa)壞義(vitānda)似因(hetvābhāsa)曲解(chala)倒難(jāti)墮負(nigrahasthāna)である。支那所傳中には吾人の知れる限り嘉祥大師吉藏の百論疏(上)の中に摩醯首羅天の所説として量諦所量諦疑用譬喩悉壇語言分別思決論議修諸義壞義自證難々諍論墮負の十六諦を數へたのが恐らく本派の全體を紹介した唯一の材料であらう。併しながらその十六句義説たるや勝論の六句義に比して一々の地位頗る薄弱なもので、中には殆ど何のために獨立したか

分らぬ程のものもある。恐らく何かの教理に則りて強ひて引き延ばしたものであらうかとも思ふ。吾人は之に基いて以下その重なる題目を講究するけれどもこゝに總説として十六句義全部に觸れて置きたい。且つ後ちに十六句義の一端を枚舉的に述ぶるも面白くないから比較的重要なでない句義はこゝで定義を擧げて説明し了ることにする。

- 一、量(pramana) 即ち知源論である(後説)
- 二、所量(prameya) 知識の對象。殊に本派の人生觀を述べたもの(後説)
- 三、疑(samsaya) 能見の量と所見の所量との間に於ける認識に關する疑である。一、二、三に三つの場合を數へてある。(一)同相・異相共有のために。(二)知覺不明瞭のために。(三)知覺せざりしたために、之が眞相を決定せんとする試験を疑と名くと。即ち第一は夜、枕を見るに人に似た所もあり異なる所もあつて何れとも決定しかねるが如き場合をいひ、第二は對象の知覺が不明なために眞相の分らぬ場合をいひ、第三は不注意又は他の事情にて對象を認識せぬのでその眞相の分らぬ場合をいふのである。而してこの時甲乙兩人の間にその認定が異ればこゝに議論が起つて來る。こゝが即ち疑の一句義として立てられた所以でつまり議論の第一歩を疑から説かうとしたのであらう(説了)
- 四、動機(prayojana) 兩者の間に起つた心中の疑問が彌々進んで互に相論究して之を解決せんとする希求である。一、二、四に之を定義して、或る行動を起す主なる目的」と説いてある

句義の定義

れども、眞意は蓋し議論の動機といふ意味であらう(説了)

五、見邊(dṛṣṭānta) 萬人共通の眞理を指し議論に於ける大前提たるべきものである。通例之を比喩と譯するけれども、それでは原語の意味が稍々輕くなる(後説)

六、宗義(siddhanta) 議論に際しての主張題目の種類を説いたものである(後説)

七、論式(avyavahāra) 上の宗義を論式に組み立つること、所謂五支作法である(後説)

八、思擇(tarka) 本典一、三九に曰く、「思擇とは眞相の分明せざる事件に於て理由の存在に基いて之に關する眞智を得んとする計量(māna)をいふ」と、この句義の解釋には種々の異論があるけれども蓋し論式の吟味を意味するらしく、立者が一定の主張を論式に組み立てたのを敵者がその正不正を判断する義と見ねば思擇の地位が分らぬことになる(説了)

九、決了(nirṇaya) 彌々論式を吟味して最後の決定に達するをいふ。本典一、四〇に曰く「かくして得たる問題の確定を決了と名く(説了)」

以上の九句義は第一卷第一日課で説明されたもので、要するに之を纏めて説けば次ぎの如くなる。(一)先づ吾人の知識の源泉を明にし、(二)その對象を吟味し、(三)之に關して疑が起れば、(四)之を決定せんとする希求となつて來る。(五)こゝに於て一般普通の經驗を基礎として、(六)自己の主張を述ぶるに、(七)論式を以てする。(八)之に對して相手がその論式の正不正を吟味して、(九)遂に決定に達するといふ順序であ

る。故にこの九句義の中に已に本派の主意とする所は盡きたわけである。併しながら之を實用的に應用することになれば種々の場合が生じて來るので以下の七句義は専らその方面を論究したものである。

- 一〇、眞論議(vāda) 敵も味方も論式によつて正々堂々と争ふ議論法である(後説)
- 一一、紛論議(judha) 同じく論式を立てるけれども狡猾な方法による議論法である(後説)
- 一二、壞義(vitāṇḍa) 單に相手の缺點を指摘して勝利を得んとする方法である(後説)
- 一三、似因(hetvābhāsa) 立論の根據に於ける誤謬を研究したもの(後説)
- 一四、曲解(śālna) 相手の言辭の意味を強ひて曲解して辯難する方法である(後説)
- 一五、倒難(jāti) 詭辯を弄して正確な論法を破壊せんとする論法である(後説)
- 一六、墮負(nigrahasthāna) 議論場裡に於ける敗北の相狀である(後説)

第二節 人生觀(第二句義)

本派の人生觀は出發點に表はれてゐる如く、無明煩惱業生苦の系列を立て、無明を滅して苦を離るゝを最終の目的としたものである。第二句義の所量諦は實にこれを問題として人生の組織やその運命を説かうとしたのである。元より之を一括して疑や動機の如き些細な句義と同列に置く位なれば他派の如く唯一重

要の教義と見ぬには相違がないけれども、出發點から考へても偶然投げ入れた説明でもないらしい。本典第三卷第四卷に互りて之を詳説した事實に徴してもこの事は疑はれぬ。併しながら所詮この點に於ては本派に何等の創見もなく僅かに勝論と佛教とを折衷して體裁を整へたのみで所謂生溫き妥協的考察以上に幾何も開展し兼ねたのである。

人間の組成要素

人間の組成要素を分けて六とする。我(ātman)と身(sarira)と根(indriya)と境(artha)と覺(buddhi)と意(manas)とである。我はその主體、覺と意と根とはその心理機關、身は是等を維持する機關で境は更に身體の依止處たる世界並に根の對境たる色聲香味觸等である。即ち此考察は勝論的人生觀で靜的に人間の成立條件を説いたものである。之に對して本派は更に動的方面より人間の運命を説いてまた六段とした。即ち作業(pravṛtti)煩惱(dosa)彼有(pretvābhāva)果(phala)苦(duḥkha)解脱(apavarga)である。煩惱業によりて輪廻あり、輪廻による果報は凡て苦である、之を脱するが最上界なりとの意味である。蓋し出發點に於ける無明に始つて苦に終る緣起觀と略々同じ思想で共に佛教より來た考察であらう。今頌文に従てこの十二要素の一々を

説明して見やう。

- 一、我(atman) 本典一、一〇に曰く『欲・瞋・勤勇・樂・苦・智を我の特相となす』と、即ち勝論のそれと異なる所がないのである。
- 二、身(sarira) 本典一、一一に曰く『活動・根・感覺の所依所を身體と名く』と、而してこの身體が地大よりなるとする點に於て勝論と同じである。
- 三、根(indriya) 本典一、一二に曰く『鼻・舌・眼・皮・耳を根と名く。是等は凡て諸大より成立す』と、即ち鼻根は地大より、舌根は水大より、眼根は火大より、皮根は風大より、耳根は空大より成ると説くので、この點も勝論と同じことである。
- 四、境(artha) 本典一、一三―一四に曰く『地・水・火・風・空は大(Dhātāvī, 物質)にして、是等の徳たる香味・色・觸・聲を境と名く』と。蓋し境とは五大と五境とをかねた意味との義であらう。而して是等の物質は空を除いて凡て極微よりなると説く所や、また各大の性質としては地に五徳あり、水に四徳あり、火に三徳、風に二徳、空に一徳ありと説く點も勝論と異なる所がない。
- 五、覺(buddhi) 本典一、一五に曰く『覺と知覺(budhī)とは別物ならず』と、即ち廣義の認識作用全部を總括して覺と名くとの意味である。勝論では之を我の一徳として獨立に取扱はなかつたが、本派に於ては之を心臓内にありて(三、一二)念々生滅するけれども燈火の如くに連續して事物の定相を識別す(三、一七)と説いてゐる。恐らく我體以外のものとは定めぬながらも、數論などに慣つて獨立に取扱つて見たものであらう。
- 六、意(manas) 本典一、一六に曰く『智識の同時に俱起せざるは意の特相なり』と、之も勝論と全く同じく意を我と根との連絡機關と見ての定義である。

- 七、作業(pravṛtti) 本典一、一七に曰く『語と意と身體との營み(ambha)を作業と名く』と、即ち身・口・意による吾人の營みを凡て作業と名くるのである。而してその原因は煩惱である。
- 八、煩惱(doṣa) 本典一、一八に曰く『作業を惹起するは煩惱の特相なり』と、四、三によれば煩惱の主なるものに三あり、食(āśa)、瞋(avyāsa)、痴(moha)である。註者に從へば三者はまた更に細分せられ總計廿種となるといふてあるが、その説き方も分類の仕方も非常に佛教に似てゐる。
- 九、彼有(pretyakhyatva) 本典一、一九に曰く『再生(punarūpatti)を彼有と名く』と、即ち煩惱・業による輪廻の義である。
- 一〇、果(phala) 本典一、二〇に曰く『作業と煩惱により惹かるゝ境(artha)を果と名く』と。蓋し輪廻に於ける一定の境界をなすのである。
- 一一、苦(duḥkha) 本典一、二二に曰く『苦の特相は障礙(bādhanā)にあり』と、即ち輪廻の境界に於ける状態を言つたもので、四、五―五六には有情の生活に必ずしも樂がない譯ではないけれども、いかなる場合にも必ず障礙が伴ふから苟も生るれば必ず苦ありとせねばならぬと論じてゐる。苦を障礙と定義したのは蓋し至言と言はねばならぬ。この苦を脱するのが解脱である。
- 一二、解脱(mokṣa) 本典一、二二に曰く『かの苦より究竟解脱(mokṣa)するを解脱と名く』と、これ即ち出發點で云へる最上界(nirvāṇa)であつて、ブーツヤヤーナは之を解して不苦不樂の境であると説いてゐる。

要するにこの十二分による本派の人生觀は個々に離して説けば意味が通ずるけれども全體として見れば統一的連絡の薄いもので、いかにしても寄せ集めの感あるを免れぬ考察と言はねばならぬ。

第三節 言語と思想との關係

印度に於て言語と思想との關係論はミーマンサー派に初まり文典派に及び遂に聲常住論となつた。本派に於ても論理派だけにこの問題に對して可なりの注意を拂つたのである。勿論その主とする所は聲常住論に反對するにありて、未だ現今の論理學に於けるが如き意味の概念論名辭論などの域には進んで居らぬけれども、幾分之に觸れた所がないでもない。

本派に従へば言語は思想の代表であるけれども、必ずしもその間に先天的關係があるものではない。つまり兩者の關係は習慣(samayika)に基くもので必ずしも一定して居らぬ。例へば YAVA と云ふ語は中國(印度内地)では麥を意味するけれど邊土では稗を意味するやうなもので、言語とその意味(artha)とは習慣上異なる場合も尠くない。従て言語はたゞ發音の曲折に基くものであるから、それ自身無常なもの

で決して文典派やミーマンサー派などの如くに常住の語性(sphota)とか聲性(sab-dartha)などがあつて顯はれて來るのではないと。是れ即ち本派が聲無常論を唱へた理由で之に關して本典中に數多の頌文がある。併かしそれは大凡ミーマンサーの部で紹介した前論(purvapaksa)の意見と似たものであるからこゝでは省く、要するに本派は概念と言語とを離して考へたのである。然らば語(pada)の意味(artha)は抑々何を指すのであるか。個物(vyaktim)か種(jati)か將た形相(akriti)か、蓋し個物とは個々の具體物をいひ種と形相とは所謂種概念、類概念に相當するものである。之に對して或る一派は謂へらく言語の内容は個物で種や類ではないと、即ちシャンカラが梵經の註に引用したウパワルシヤ(Upavarsya)の如き意見がそれである。他の一派は謂へらく種若しくは類で個物ではないと、文典派ミーマンサーの意見がそれである。然るに本派はこの兩派を控へてその調和を計り、言語の内容は獨り個物若しくは種と限るべきものではなく、個物も種も形相も兼ね備ふるものであると主張した。即ち個物説を名目論(nominalism)とし、種説を實在論(realism)とすれば本派の考は正さしく概念論(conceptualism)に相當するのである。この點に

於て同じ句義 (padārtha) ても勝論と正理派との間に用法の區別が生じ、勝論は何れかといへば實在論の見地より之を哲學的範疇の意味に用ゐたけれども、本派は概念論の立場より論理的名辭位に取扱はうとしたのである。

第三章 論理

第一節 知識論(第一句義)

先に述べた如く本派の量の考察は全體としての量論發達の中期に屬するものである。従てその考察も未だ嚴密な意味の認識論即ち認識發生の次第やその可能、限界などを論究するまでに進みかねた。たゞ經驗を基礎として吾人の知識の可能を認めその成立の仕方や思想運用の道行などを調べやうとしたもので、論理學に於ける所謂方法論の一種に相當するに過ぎぬ。併しながら流石は論理派だけにこの考察に最も重きを置いて、凡ての思辨や議論の出發點として第一句義を設けて研究に着手した所は少くも態度に於て賞讃に價すと言はねばならぬ。本派の立つる量の數は屢々述べた如く現量、比量、比量、比量、比量、比量、比量、比量の四である。こゝ

量の意味

に先づ量 (pramāṇa) の意味を説明すれば、量 (pramāṇa) はもと梵語の mā (量る) なる語根より作られたもので一般に尺度又は標準を意味する言葉である。例へば汝は量なり (dha-
vantaḥ pramāṇa) といへば汝はこの點に關する權威者なりといふ意味になる類である。之よりして吾人の知識の眞偽を分つ標準にもこの語が適用せられ、斯くかくの仕方により得られた知識は眞で、かくくゝの仕方を得られた知識は偽といふが如き場合の仕方 (pramāṇa) の意味になり、遂に吾人の認識活動の様式その者を量といふやうになつたのである。能く詭辯論者中には量が先きにあつて智識生ずるか、智識あつて後に量あるかなどの難問を呈出するが、要するに量は知識の發生及び運用の型であるから兩者は實質上離れたものでなく、たゞ便利上離して考へるに過ぎないのである。之より四量の一々を説明すれば、

(一) 現量

(一) 現量 (pratyakṣa) 現量とは五感によつて對象をありのままに認識して比較抽象等を加へぬ知識作用である。本典一四にその定義を擧げて曰く、
根と境との接觸より生じ、説明し得べからざる (avyapadesya) 動亂を離れたる (avya-
bhicari) 確定を特質とする (vyavasāyātmanā) 智識を現量と名く。

即ち之に従へば眞現量たるの條件に三あることになる。第一感官と對象と接觸すること、第二對象をありのままに (yavat tavyat) 認識すること、第三而もそは未だ概念化されないの之を言語に移すことが出來ぬこととである。即ち一言にして言へば感覺的直感であつて未だ思惟的要素を混入せぬ經驗をいふのである。併しながらこは嚴密な意味に於ける現量の定義で普通には見聞覺知による實際的經驗を凡て現量智と名くるが通例の用法である。故にタルカサングラハ三八では現量を分けて更に二類とし、第一類を無思惟的 (nirvikalpa) と名け上の定義の如き場合を指し、第二類を有思惟的 (savikalpa) と名け廣く一般の經驗智を指すことにした。

(二) 比量

(二) 比量 (anumāna) 比量とは比知若しくは類推作用であつて、實際見聞覺知せぬ事件を推定する吾人の智識作用をいふのである。蓋し吾人は經驗上某事件と某事件との間に繼起若しくは共存關係のあることが分れば、自然法の一致の豫想よりしてその一事件を捕へて之より未だ實際見聞覺知せぬ他事件をも判定することの出來るのが比量成立の條件である。

本典一・五に比量を定義して簡単に「前の現量に基くもの」と説きたるが蓋しその

眞意は上述の理由を豫想すと見ねばならぬ。而して本派は事件と事件との間の關係を三方面より觀察して比量の成立に三の場合があるとした。有前 (pūrvavat) と有餘 (vishesavāt) と平等比量 (sāmānyatodisam) とであつて(一・五) 數論のそれと同じ事である。ヴーツヤナの註釋によれば有前比量とは原因より結果に類推して行くことで、例へば黒雲を見て雨の降るべきを推定するやうな場合をいひ、有餘比量とは前と反對に結果より原因に遡りて比知すること、例へば河水の増加より水源の降雨を判定する類をいふのである。即ち共に因果關係を基礎とした推定法である。第三の平等比量とは前後に關らず既知の事件よりそれと同様な特徴を有する他の事件を推知すること、所謂類推 (analogy) に相當するものである。ヴーツヤナがこの例として吾人の此處より彼處に移るは動いた結果であることよりして、吾人は實際日月の動くのを見ぬけれどもその東湧西没より察するに必ず動きつゝあるものと知るが如しといひ(方便心論の例も同じ) 金七十論には巴吒羅國に菴羅樹の花が開いたのを見て、同じ事情にある橋薩羅國も然るべしと知るが如しと説いてゐる。

此比量は四量中最も大切な知識作用で哲學的思辨は殆ど之に依つて仕遂げられるのである。従て後世に至れば之に對して非常に嚴密な攷究が下されたけれども本經にありては未だ漠然たる所があつて、比量の妥當なる所以の必然的一般的理由が明にされて居らぬ。例へば二、三七に一論者あつて疑問を呈出して言ふには、降雨の推測は通例河水の増加や蟻の卵を運ぶことや、孔雀の鳴聲を基礎として下されてゐる。しかし事實、河水の増加は堤塘の破壊によることもあるべく、蟻の卵を運ぶは必ずしも洪水の前兆でなくその巢が破壊された爲めもあるべく、孔雀の鳴聲は時に人がまねした場合もあるかも知れぬ、かゝる薄弱な基礎によつていかにして普遍妥當な判断が下されるかと。斯の如きは實に比量成立の根本問題に觸れた疑問である。然しながら本經は之に對して僅かに次の答を以て會通したに過ぎぬ。

比量の基礎は一部分(河水の増加、恐怖蟻の場合、類似孔雀の場合以外に存するが故に汝の非難は當らず(三、三八)。

勿論この中には比量の成立は決して偶然的でないことを豫想してゐるらしいけ

(三)譬喻量

れども積極的には少しもその充分の根本條件を示して居らぬのである。これは恐らくこの經の成立當時に未だこの點に關する研究が充分に積んで居なかつた爲めであらうと思ふ。これを明瞭にしようとしたのが實に後の發達にかゝる遍通(vyāpti)の法則であるがこの事は論式の最後に述べる。

(三)譬喻量(upamāna) 譬喻量は稍々解し悪い量である。本典一、六に曰く、

或る説明せらるべき事件を既知のものとの類似より推定するを譬喻量と名く。グーツヤヤーナの例解によれば未だ野牛を見ぬ者が豫めそれが家牛に似た者であるといふことを聞いて、後ちに森に於て家牛に似た動物を見てこは野牛であると確認するが如き場合を譬喻量と名けると。これと平等比量との相違點は、平等比量の方は現量的事實より未證の事實を推知するのであるけれども、比量の方は已に知り居る名稱と現量的事實との一致を確むる所にある。故に本典二、四八にはまた之を「これなり」(taditi)といふ智識作用であるといひ、例へばかねて聞き及ぶ野牛とは「これなり」と認定するが如きものであると説き、タルカサングラハ四七には「名稱と名けられた實物との一致の智識と定義してゐる。蓋し實際上吾人の智

識にはこの徑路を経て來たものが澤山あるけれども、しかしこの量は容易に比量又は現量中に攝し得られるので數論でも勝論でも之を認めぬ。佛教では龍樹の方便心論中には説かれてあるけれども無着以後になれば矢張省略した。

(四)聲量(sabda) 聲量とは權威者の教示による知識である。一、七—八に曰く、
信賴すべき人の教にして、之に可見的(Disīrtham)と不可見的(adisīrtham)との兩種あり。

聲量はまた傳承量(āptavacanam)とも聖教量(āptasruti)とも名けられる。こゝに可見的とは現世に於て經驗し得べき事柄に關すること、不可見的とは未來天國極樂の如き超經驗的事件に關する智識である。その道の權威者の教示は兩方面に於て正智の源泉標準とすべきものであるといふのが聲量の意味である。陳那以後の佛教論理となればこの聲量を比量又は現量中に攝したるが本經中にも已にその考を提出した論者を豫想してゐる。即ち二、四九—五一によれば一論者あつて聲量も比量も共に未知の事件を知ることであるから兩者を區別する必要があるまゝいと抗議したることになつてゐる。然しながら本派は之に對して比量は自ら推知

四量以外
の量

する所に特色があれど聲量は單に信すべき人の語の内容をそのまゝ信奉するを特色とするから比量以外に獨立すべきものであると會通したのである(二、五二)。蓋し凡ての宗教はこの聲量によるのみでなく學術上の事件に於ても吾人はその道の達人の説をそのまゝに受け取り、日常の生活に於ても信用すべき人の言をそのまゝに信用してゐるから、實際上吾人は絶えずこの量に依つて吾人の智識を定めてゐるのである。

以上の四量は本派の公認する知識の標準なり源泉なりであるが、量の考察を下したのが本派に初まるのでないから、本典成立の頃にはこの以外に尙數多の量が説かれてゐた。本典二、六九に上の四量以外に尙四量を擧げてある。世傳量(atihya)義準量(arthāpatti)多分量(sambhava)無體量(abhāva)である。世傳量とは聲量の如く權威のある説ではなく、單に世間の評判に基く知識をいひ義準量とは一事件の推定より自ら他の事件が立證せらるゝ思想の運行をいひ西洋論理の假言的推理(hypothetical inference)に相當するものである(因明大疏には若し無我ならば、理準するに無常なりと知るが如しとの例を擧ぐ)。多分量とは所謂蓋然推理(probable inference)

であつて例へば雲なき時に雨なきを基礎として逆に雨が降らぬから多分天に雲もなからうと判ずる類である。無體量とは或る特徴の無なるを理由として他の有無を判知する作用で、因明大疏(卷一、二三丁)には室中に入つて主のあらざるを見て所住の處を知るが如しと説いてゐる。是等の四量も實際的には頗る必要で且つ學問的には幾分歸納的研究法に似た所などもあつて興味を惹くものであるけれども、本派は之を判じて世傳量は聲量中に、他の三は比量中に攝し得るから別立せしむる必要がないと言つて獨立の量として認めぬ。又後の四量中義準量と無體量とはミーマンサーでも立て、慈恩も前の四量と合せて古因明の六量として紹介してゐるけれども、吾人の調べた限り世傳量と多分量とを立てた學派がない。恐らく之もミーマンサー邊りの所談であらうと思ふけれども判然とした所が分らぬのである。

要之、本派の量論は未だ雜駁を免れぬけれども、兎も角吾人はこの間に朦げながらも思想運用の法則や歸納的經驗法などを説明しやうとした努力は充分に認めることが出来る。不幸にして印度の論理はその形式的方面の完備に従つてこの

論式論

自悟門の方をば比較的疎外視したけれども若しこの方面に大に力を注いで批評的研究を加へて發展せしめたならば、恐らく西洋論理の近世的傾向をも開拓し得たらうと思ふ。この點は吾人の切に遺憾とする所である。

第二節 論式論第五、第六、第七句義

量論は自身のために正確なる知識を得る方法を説いたもので所謂自悟門に屬するがこの知識に基いて之を他に傳へ若しくは自己の意見に反する他の説を駁するは所謂悟他門である。然るに之をなすには何人も合點の行くやうな議論の組織を立てねばならぬ。然らざれば遂に其論脈が亂れて正當の歸結を得能はぬことになるからである。この方式を立量即ち論式と名けるのである。西洋の論理では主として思想の運用を研究するが目的であるから、その推論式を組み立つるに必ずしも對者を要せぬけれども印度の論式は寧ろ證明法として必ず對者を豫想するがその一特質である。西洋の論理に於て最後に來るべき斷案が印度の論式に於ては却て冒頭に來るのも之がためである。故に陳那以後となれば比量即ち推理を分けて自己の爲めの比量(svāthānamānam)他の爲めの比量(parāthānamā-

nam)の二となし、他のための比量の職分として立量を論ずるやうになつたのである。

正理派の論式はかくの如き目的のために構成せらるゝのであるから、豫め先づ立者(vadin)、敵者(avidin)の共に認容する論證の基礎となるべきものと、立者の立つる主張の性質とを吟味し、然る後に之を論式に組み立てねばならぬ。第一は即ち見邊(dristanta)として第五句義にて説き、第二は宗義(siddhanta)として第六句義にて説き、第三は論式(avayava)として第七句義で説いた問題である。以下この三項に分ちて論式論を講述しやう。

甲、見邊(dristanta)

本典一、二五に曰く、

見邊の定

凡聖の見方が一致する事件を見邊と名く。

こゝに凡聖と言つたのは殆ど一般人といふ位の意味で、一般の人の認めて間違なしとする事件又は關係をいふのである。蓋し梵語の drishta は dṛṣṭ-anta へ直譯すれば「見られたもの、終り」となり、即ち經驗の終極の意味となり、苟も從來の經驗上

いかなる場合にもその通りであつた事柄を意味するものである。而して或る事件を推定若しくは論證するには必ずその基礎として何人も異存を唱へぬ真理から出發せねばならぬので、本派は特に之を一句義として立てたのである。西洋の三段論法で言へば大前提に相當するもので、苟も常識ある限り必ず之を認めねばならぬものである。但し印度の論理は陳那以前にありては之を命題的に發表しないで寧ろ個々の事例その者を主としたから、本典丈では未だ西洋論理の大前提程の力を表はしかねたけれども、矢張裏面にはその意義が充分含まれてゐた。

乙、宗義(siddhanta)

悉檀多

悉檀多

悉檀多とは文字通りに直譯すれば極成説となる語である。しかしこゝでは宗義若しくは主張の意味で用ひてゐるから義譯して宗義と命名したのである。蓋し論式に於ける主題宗は立者の側より見れば已に極成の理であるけれども、敵者が之を認めざるに由りて議論となるのであるから、今は立者の側に望めてこの名を下したものであらう。本典に従へばその宗義の立方に四通りある。遍所許宗(sarvatantra siddhanta)、先承稟宗(pratitantra siddhanta)、傍準義宗(adhikarṇa siddhanta)、不願論

宗 (abhyanugama siddhanta) である(一、二七)。而してこれは慈恩が因明大疏第一卷五十九丁で紹介した四宗と同様と思ふからその術語を藉りて譯したものである。これを本典の頌文によつて説明すれば次の通りである。

(一) 遍所許宗 その名の示すが如く遍く許す所の宗義で何人も違存を唱へぬ主張である。本典一、二八に曰く、

凡ての教派に相反することなく適用せらるゝ宗義を自宗に採用して主張するをいふ。

グーツヤヤーナはこの例として鼻根が香を縁するものなりといふ命題の如きものであると言つてゐる。故にこれは宗義には相違ないけれども議論の主題としては殆ど價值を有せぬものである。

(二) 先承稟宗 或る宗派に於て先代より繼承する宗義である。一、二九に曰く、同一學派にありては確定せる義なるも他派の認容せざるものなり。

即ち自派にありては遍所許宗であるけれども他派に對しては議論の材題となる主張をいふのである。

先承稟宗

傍準義宗

(三) 傍準義宗 主張者の目的は主題その者よりは、寧ろその裏面に横はる意義を目的とするが如き主張である。一、三〇に曰く、

或る事件の證明によりて他の意圖が證せらるゝを傍準義宗と名く。

グーツヤヤーナの例解によれば、人あつて或一物が視覺によつても觸覺によつても認識せらるゝことを論じて、その裏面には之に依て靈魂 (soul) の存在を證明せんとするが如き立論法である。蓋し視覺によりても觸覺によつても認識せらるゝといふことは雖て視觸覺その者が認識の主體でないことを示し、それ以外に認識の主體者があらねばならぬことを暗示するからである。因明大疏には聲無常を論じて傍らに無我を證するが如しと説いてゐる。議會に於て政府がその政綱とする案を通過せしめてその信任を保證せんとするが如きやり方もこの一種であらう。

(四) 不顧論宗 所依の經文の説も宗派の意見をも顧みることなく自身の意見を率直に主張することである。本典一、三一に曰く、

權證たるべき經文に明かに説かれざる或る事實を認定し、それによりてその事

實の特性を論ずるをいふ。

この定義の意味は幾分曖昧を免れぬので西洋學者の解釋も一様ではない。パラ
ンタイン氏は之を implied dogma (包含教義と譯し經文には明示せられぬけれども
含蓄的に豫想さるゝ教義であると解し、⁽¹⁾ドイセン氏は之を假定名題(U. Satz der An-
nahme)と譯し、亞氏の所謂試験的斷定に相當するものと解した。⁽²⁾何れにしても之
を最も力弱き主張と見た點に於て同一である。併しながらグーッツァーヤナの註
によれば「これは自己の意見の勝れたるを示し、又は他の意見を反駁せんがために立
てらるゝものなり」とある所を以て判ずれば、寧ろ最も力強き主張と見るが適當で
ある。即ち頗の意味は經文にも宗派にても説かぬ事件を自らの意見によりて主
張すといふ義で、最も個人的意見の表はれる主張と解すべきである。これ吾人が
慈恩の語を藉りて不願論宗と譯す所以で、慈恩が「立者の情に従て樂ふ處を立つ、佛
弟子は佛法の義を立すれども若し外宗を能くするものは之を樂ふて立て、定ん
で顧みざるが如し」といへるものに合するのである。又龍樹の方便心論にも四宗
を説いて一切同初同後異、初異後同、一切異の名を用ゐたるが、その一切同はこの

論式

遍所許宗に當るとすれば、其一切異といへるは確かにこの abhyupagama siddhānta に
相當すべきもので、何物にも拘束せられぬ獨立の主張を指したと解さねばならぬ。

【註】(1) Ballantyne; Nyāya aph. vol. I, p. 30. (2) Deussen; Allg. Ges. d. Ph. S. 379.

丙、論式(avyavahāra; nyāya)

已に見邊にて議論の基礎を堅め、宗義にてその主題の性質を檢查した。之より
更に進んで兩者を因(hetu)即ち媒概念によりて連結して自己の主張を立證する方
式は即ち論式である。換言すれば四宗義の何れかを見邊によりて證明する方式
である。正理派は之を宗因・喻・合・結の五支を以て組織したのが即ち五支作法であ
る。先づ普通に用ゐらるゝ二例を擧げて見やう。

宗 (praktiṅga) かの山に火あるべし

因 (hetu) 煙あるが故に

喻 (udāharaṇam) 煙の如し、竈に於て煙と火とを見よ

合 (upanaya) 斯の如く彼の山に煙あり

結 (nigamaṇa) この故に彼山に火あるべし

然るに喩を用ゐるに同喩 (anvaya-udāharaṇam) と異喩 (vyatikṛty-udāharaṇam) との二つの場合がある。同喩とは宗義を立證するための積極的基礎で、異喩とはその裏面たる消極的基礎である。上の例は同喩を用ひた際の論式であるが若し異喩をとるならばその趣きも稍と異つて来る。

宗 かの山に火あるべし

因 煙あるが故に

喩異 湖水の如し、湖水に於て火と煙なしと見よ

合 斯くの如くならず彼の山に煙あり

結 故にかの山に火あるべし

聲の無常を證明する例

宗 聲は無常なるべし

因 所作性なるが故に、因縁生なるが故に

喩同 瓶等の如し。瓶に於て所作性と無常とを見よ

合 かくの如くならず聲は所作性なり(同喩の際) かくの如くならず聲は所作性なり(異喩の際)

結 この故に聲は無常なり

今是等各支の一々の役目を頌文に依つて調べて見やう。

(一) 宗

(一) 宗 (pratiṇā) 本典一三三に曰く「所立 (sādhyā) の發言を宗と名く」と、こゝに所立とあるは所證、所成とも翻せらるゝ語で立敵の間に立證せらるべき議論の主題を意味するものである。また之を主張、意見 (opinion) と名けることもある。先きの宗義即ち極成説 (siddhānta) が論式の一支となつたもので、先きには立者の意中に就て「極成説」と名けたけれども今は議論の主題たる見地より所立の發言と言つたのである。例へば聲は無常なりとの宗は正理派よりすれば已に確定したものであるけれども、ミーマンサー派に對せば證明を要するので所立となる類である。この宗は常に命題の形で言ひ表はさるゝので主辭と賓辭との二名辭より構成せられる。主辭を術語で有法 (dharma) 即ち屬性を有するものといひ、賓辭を法 (dharma) 即ち主辭の上の性質と名ける。聲は無常なりの例を以てすれば聲は主體概念の有法で、無常は屬性概念の法となるのである。而して宗は形式論理の斷案に相當するものであるから、有法は小辭 (minor term) に該當し、法は大辭 (major term) に相當するわけであ

る。併しながら本派では連辭 (copula) に關しては多くの注意を拂はないで、通例之を大辭の性質として取扱ふから、聲は無常なりと言つても聲は常住ならずと言つても取扱方には多くの區別がないことになる。これ印度論理に於て質 (quality) の考が明確に發達せぬ原因である。又その量 (quantity) に關しても正理派の論式は大抵全稱的事項を主として組み立てられたもので、特稱的事項を論究した場合は殆ど見當らぬと言つても宜しい程である。此點も西洋の論理が全稱特稱の區別を詮議立てしたのと異なる所で、而も印度の論理は精密の度に於て遂に西洋のそれに一籌を輸する一原因と見ねばならぬ。即ち少くも正理派の命題にては未だ A (凡ての聲は無常なり) E (凡ての聲は無常ならず) I (或る聲は無常なり) O (或る聲は無常ならず) の形式の區別は未だ明確に意識せられなかつたのである (この點は支那の慈恩に來りて稍々觸れられるやうになつた)。

尙ほこの宗の定義に關して注意すべきは本派に於ても已に宗を所立 (sādhyā) といひ、之に對して因を能立 (sādhana) と名けたといふことである。佛教の新因明家は總じて古因明師は宗因喩の論式全體を能立即ち或る問題を證明する手段と見

(二)

因

その證明せらるべき所定の問題をば論式以外にあると見たとて非難してゐるけれども、かくの如きは本經の定義を調査しなかつた杜撰の批評と言はねばならぬ。

(二) 因 (hetu) 本典一、三四に曰く「所立が同喩と同相なる理由より、又は異喩と異相なる理由より所立を成立するものを因といふ」と。因は所立の宗を立證する役目を有するもので亦能立 (sādhana) と名けられる。定義の意味は宗の有法 (前陳) の性質が一般に認めらるゝ積極的例證と類似し又は消極的類例に相似せぬといふ理由に基いて宗にて主張せらるる命題を論證するが因であるとの義である。例を以て説明すれば、聲の無常を證明するために所作性 (Kṛtakatva) の因を用ゐて而もそれが能立の効を奏する所以は、經驗上所作性なるもの、例へば瓶の如きは無常であるからこれと所作性の點に於て似た聲も無常であらうと自ら推定し得らるゝが爲め、若しこれを逆に見れば聲の所作性なることは虚空の如き常住にして非所作性のものと異なるから自ら聲は無常であらうと判定し得らるゝがためである。即ち何れよりしても因の役目は自己の主張と一般の認定真理との連絡を司る所にあるもので、即ち形式論理學の媒辭 (middle term) に相當し論式中最も大切な役目を

有するものである。従てこれに關する研究は本典に於ても最も重ぜられ、第十三句義には特に因の誤謬 (netvāhīsa) を數へた程であるが、しかし本典だけでは未だ嚴密な論理學的考察を下す程にまで進まなかつたので、後の見地よりすれば大に不完全の所あるを免れぬ。

(三) 喻

(三) 喻 (udāharaṇam) 　　喻は少くも立者敵者の共に認めて眞理とする事柄で立論の基礎となる大前提である。即ち先きの見邊が論式の一支となつた時の名稱である。喻に同喻 (anvaya-udāharaṇam) 異喻 (vyatikṛty-uda) の二あることは先きに述べた所である。先づ同喻より説くならば、本典一、三五に曰く、

所立有法と同相なるが故にその法 (ad dharmā, 宗の法) を有する見邊 (dīkṣanta) を同喻と名く。

「聲は無常なるべし。所作性なるが故に」の例に就て解するならば、宗の有法たる聲と同じ性質即ち所作性といふ性質があるので従つて宗の法たる無常の性質を有すと、敵も味方も認むるものを同喻と名くとの意味である。換言すれば因の性質と宗の法の性質とを兼ね備へたもので、聲無常の例ならば瓶の如きものを指すので

ある。蓋し瓶は因縁性のもので従て無常であるといふ事は何人も認むる所であるからこの例で推せば聲も所作性である限り自ら無常であらねばならぬと宗の決定がつくわけである。勿論瓶の一例だけではその基礎が頗る薄弱であるけれども、それは見邊即ち經驗の終極を代表する一例であるから、苟も經驗の及ぶ限り所作性なるものは無常であるとすれば獨り聲だけが例外であるまいとの堅い信念が背後に含まるゝものと解さねばならぬ。次ぎに異喻に關しては本典一、三六に曰く、

それ宗の法と矛盾するが故に(因と)矛盾するものを異喻と名く。

之を例解すれば宗の法たる無常と矛盾する常住の性質があるので、従て有法の性質たる所作性と矛盾する非所作性の性質を有する虚空の如きものを異喻と名くとの意味である。即ち常住の義と非所作の義とが連つて離れずと立敵の認むる事件であつて全然同喻の裏面に立つものである。而してこの異喻が同喻と同じく宗を立證する大前提となり得る所以はつまり命題で表はせば異喻が同喻を換質換位したものに外ならぬからである。即ち、凡て所作性なるものは無常なり

凡て無常にあらざるものは所作性にあらざるとなり毫も本質上の區別がないのである。後に佛教の陳那論師となれば同喩と異喩とを必ず併べて一論式の中に述べることにしたけれども、論理的に批評すればかくの如きは寧ろ無用のことで、本派の如く同喩と異喩とが各々獨立して立證の力を有すと見た方が却て合理的であると言はねばならぬ。但し陳那が出で、喩を命題の形之を喩體と名ける⁽²⁾て表はずまでは、未だ明確に喩をして大前提たるの意義を發揮せしめかねて、動もすれば個々の事例を枚擧するに止めたので、同喩異喩の取扱ひが濫用せられ、幾多の詭辯を入るゝの餘地を存したことは銘記して置かねばならぬ所である。

(四)合

(四)合(nanaya) 形式論理としては上の宗因喩の三支にて事足るけれども、實際的の辯論法としては、喩にて止むるは何にとなく落ち付かぬ氣がする。殊に喩を命題の形に於て發表せぬとすれば尙更の事である。こゝを以てか論式に於ける喩の意義を明確にして、宗と因とを連絡するため、第四に合を設けたのである。本典一、三七に曰く、

喩に關聯して「斯の如くに(falini)とか又は「斯の如くならず」(na falini)とかの言を

以て所立(有法)を因に攝合するを合と名く。

即ち聲無常の例を以て解すれば同喩の瓶を呈出した場合には、斯の如くに聲も所作性なり」と宗と因とを連絡し、異喩の虚空を呈出した場合には、斯の如くならずに聲は所作性なり」と連絡するのである。後に陳那に至りて因の一條件として遍是宗法性(因は宗の有法全部に關する性質であらねばならぬとの義、即ち凡ての聲は所作性なりといふ形の條件を具備すること)といふことを説いたが、その條件は五支にてはこの合にて充たされてゐるのである。

(五)結

(五)結(nigamanam) 上の合を承けて再び前の宗を繰り返へして最後の斷案を下すのが結である。故に本典一、三八に曰く、

理由を示すによりて宗を再言するを結と名く。

即ち「この故に(fasmat)」といふ理由を述べて宗義を繰り返すのであつて、之に依つて彌々自己の主張が確定するわけである。

次に少しくこの五支の論理的意義を調べて見ると、名は五支であるけれども、合と結とは因と宗との再陳に過ぎぬから、實は三支に過ぎぬことになる。即ち宗因

喩の三支か喩合結の三支かの何れかに歸せらるゝのである。今宗因喩の三支をとるとすれば、

宗 聲は無常なるべし、

因 所作性なるが故に、

喩 所作性なるものは無常なり、瓶等の如し、

(異喩 常住なるものは所作性にあらず、虚空等の如し)

即ち西洋論理の逆形式となるもので後に陳那が唯一の方式として採用したものである。若し下三支即喩合結をとるとすれば、

喩 所作性なるものは無常なり、瓶等の如し……常住なるものは所作性にあらず、虚空の

如し

合 聲は所作性なり………聲は所作性なり

結 故に聲は無常なり………故に聲は常住なるものにあらず

即ち大體に於ては西洋論理の方式と同じ形式であつて、正式としては用ゐられなかつたけれども便宜上に於ては本派に於ても屢々用ゐた所である(後章倒難の部

の異法相似の例を見よ。兎にかく上三支をとるも下三支をとるにしても本派の五支作法も本質上に於て毫も西洋の三段論法(syllogism)と異なる所がないと言はねばならぬ。而してその格を調ぶるに同喩をとる際は第一格となり異喩をとる際は第二格となるべき筈である。何故なれば同喩の際は媒辭(因が大前提喩の主部と小前提因を命題にしたもの)の賓部に來り、異喩をとる際は媒辭は大小兩前提の賓部に來り、而もその斷案が否定となるからである。試に西洋の論式に直ほして之を檢査して見やう、

(同喩)

(異喩)

大前提 所作性なる者は無常なり

無常ならざるものは所作性にあらず

小前提 聲は所作性なり

聲は所作性なり

斷案 故に聲は無常なり

故に聲は無常ならざるものにあらず(無常なり)

即ち同喩の際は所作性なる媒辭は大前提の主部と小前提の賓部となりて自ら第一格の條件を充たし、異喩の時は所作性の媒辭は大前提に於ても小前提に於ても賓部となり、斷案は否定の形で表はさるゝので、自ら第二格の條件に契ふことにな

るのである。而して先きに述べた如く本派では特稱を取扱はぬから第三格の場合をば殆ど見出すことが出来ぬ。尤も本經では未だ喩を命題の形で表はさぬから之を強ひて命題の形にして西洋の三段論法と比較するは些か失當の嫌があるやうなれど、その喩を説くに瓶に於て所作性と無常とを見よと註解した精神を汲めば、少くも上に挙げた程の命題に直ほしても決して本經の精神以上に出でた舉とは言はれぬ。たゞ本經の論式に於て根本的缺點といふべきは喩を大前提思想の代表としながらも、動もすれば個々の事例そのものに重きを置いて未だ明確にその精神を發揮せぬことである。換言すれば喩の範圍が曖昧なために因と喩との間に必然不離の關係のあることが明白にされぬことである。例に就て言ふならば聲無常の宗義を立證するに所作性の因を以てし、所作性にして無常なる瓶等を喩としたけれども、凡て所作性なる者は無常であるといふことが確定せぬ限り其宗が確然と證明されたと言はれぬ。何故なれば所作性にして無常でないものがあるかも知れぬからである。大西氏の提出した例に慣ふならば次ぎの如き論式に逢つても、本經だけでは形式上その不正を見出すことが出来ぬことにならう。

本經論式
の缺點

水中に棲むものは冷血動物なり、例へば鯨等の如し。

鯨は水中に棲むものなり

故に鯨は冷血動物なり

この論式は本經の論式の規則より判ずれば毫も不正な點がないけれども、事實上鯨が温血動物であるから到底正常な論法と言はれぬ。かくの如きは畢竟するに「水中に棲むもの」といふ概念が確定せぬためである。若し水中に棲むあらゆるものを意味するとすれば、苟も水中に棲むものは冷血動物なりといふ大前提の確立する限り、鯨は冷血動物なりとの斷案も必然的普遍的の論理的妥當性を有すべき筈である。併しこゝでは單に鯨や鯨などの個々の事例を見て大凡の見當を附けての大前提であるから鯨の如き除外例を説明し得ぬことになるのである。故に本派の論式はこのまゝでは一の比論法に過ぎぬもので、到底普遍的必然的なる演繹推理たるの資格を有せぬと言はねばならぬ。併しながら注意せねばならぬことは強ち西洋の演繹的推理の見地からのみ本派の論式を批判してその價値を定めてはならぬといふことである。惟ふに吾人の見る所を以てすれば西洋の演繹法

と正理派の推論法證明法との間には、その適用許りではなく組織の精神に於て幾分異なる所がある。演繹法にありては大前提は與へられたるもので、斷案は已にその中に含まつて居ながら未だ明白に意識しなかつたものを、小前提の媒介を経て判明ならしめたものに過ぎぬけれども、正理派の推論法は寧ろ一般の經驗を基礎として歸納的に一つの新しい斷案を導き出さうとしたものである。例へば、

(凡ての)人は死するものなり

孔子は人なり

故に孔子は死するものなり

といふ三段論法があつたとする。今之を演繹法の立場より觀察すればその「凡ての人」といふ概念中には已に孔子が含まるのである。たゞ未だ孔子が死するものといふことまでは意識しなかつたのが、今や論式の力によりて明白になつて來たまでである。故にその斷案は苟も大前提の眞理なる限り必然的妥當性を有し思想の法則を破らぬ限り到底之を否定することが出來ぬ。然しながら之を正理派の見地よりすれば小前提中の孔子は大前提の「凡ての人」以外に立つものと見ねば

ならぬ。何故なれば正理派は喩を求むるに宗を除いて云々の資格あるものと説くからである。故に正理派に従へば「凡ての)人が死ぬからと言つても孔子が死するか死ぬかは問題であつて必ずしも孔子が死ぬるものと必然的に定つて居るのである。而も孔子は人なり」故に孔子は死するものなりとの斷案に進む所以は、經驗上あらゆる人が死んで嘗て例外を見出さぬから孔子も人たる限りその例外ではあるまいとの意味を持たせた結果で、全く自然法の一致を豫想する歸納的推理であるのである。これ正理派が必ず類推の基礎たるべき具體的例證を要し、而もこれを意味深い見邊ドロンシュタイン(經驗の至極)と名けた所以で、又喩に對して「凡て)とか「諸ろ)とか「諸ろ)とかの總括的形容語を附せぬ所以である。蓋し大前提に「凡て)とか「諸ろ)とかを附し得る位ならば已にこの中に結論が豫想されるから常識ある人に對しては論式も多くの効果を有せぬからである。故に要するに正理派の論式は形式よりすれば演繹的であるけれども其精神よりすれば寧ろ歸納的である。論理的妥當性としては演繹法に及ばぬけれども、經驗を基礎として新なる知識を増加させるといふ點に於ては却て演繹法に増さるの長所もあると言はねばならぬ。

乍併更に考ふるに正理派の論式の目的は所詮新知識獲得の方法ではなく、之れに依つて自己の主張を確實に貫徹せんとする所にある。従て歸納的類推法よりも演繹的必然法によつて論證した方が有利で且つ確實である。而して之をなすには是非とも喩の意味を擴張して、西洋論理の全稱命題の形を以てする大前提の位に迄進ましめねばならぬ。即ち喩の命題に「諸ろ又は「凡て」の語を附して所謂媒辭の周到 (distribute) を計るのである。然らざれば常に媒辭不周到の過 (Fallacy of undistributed middle) を犯してたとへ事實上妥當な論法でも少くも形式的には完備せぬものとなる許りでなく、動もすれば鯨を冷血動物と證明するやうな場合に相遇するを免れぬ。

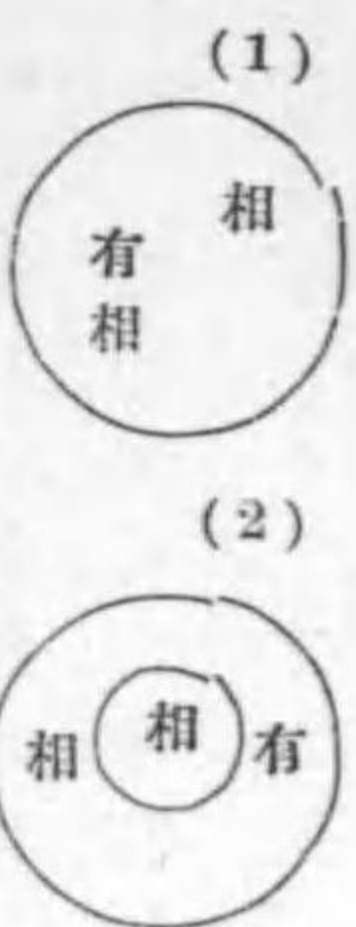
この缺點を除去して演繹的推論式たらしめんとしたのは佛教の陳那の努力で、その影響として本派に於ても後の註者が盛に説明したものは所謂「遍通 (vyāpti) の考である。序でゝあるから次節にこの事を述べて置かう。

第三節 遍通 (vyāpti) に就て

遍通とは因と喩との間に必然不離の關係があらねばならぬといふ法則である。

詳言すれば同喩の場合にありては因のある所に必ず宗の法賓部が従はねばならず、異喩の場合にあつては宗の法なき所に必ず因の關係もなしといふ法則である。前者を積極的遍通 (anvaya vyāpti) と云ひ、後者を消極的遍通 (vyatikreka vyāpti) と名ける。分り易からしむるために例を以て之を説明して見やう。

こゝに吾人は所作性の因を以て、聲の無常を證明し若しくは推知するとする。この際證明の基礎となるものは言ふまでもなく所作性といふ因で、術語で之を相 (linga) と名ける。蓋し推定又は論證の手懸りといふ位の意味である。之に對して證明せらるべき聲の無常を有相 (samānā) と名ける、相を有するものとの義である。然るに吾人は相たる所作性を手懸りとし有相たる聲の性質を推定してその無常を判じ得る所以は、經驗上所作性の性質を帶ぶるものは悉く無常であるからである。即ち所作性と無常との間に必然不離の關係があるからである。この關係を遍通、特に積極的遍通と名けるのである(又之を不相離性 *avinābhāva* と名くることもある)。蓋し遍通とは有相たる無常が相たる所作性の全範圍に遍滿して通ずるとの意味であつて、之を圖で示せば次の如くなる。



(1)は相と有相と同延の場合
 (2)は有相は相よりも廣き場合

即ち二の何れの場合にも相は有相の中に入り、有相は相を包みて周遍するのである。然しながら逆に相は必ずしも有相に遍満しないから(2)の如き場合この方から遍通の遍を解釋してはならぬ。この意味に於て相をまた所遍(vyāpka)と名け有相を能遍(vyāpaka)とも名ける。何故なれば無常有相は所作性相の全部に遍するけれども、所作性は必ずしも無常の全部に遍しないで、所作性でなくても而も無常なものもあり得るからである。兎に角この法則を換言すれば相(因)はその全範圍を擧げて有相に關係せねばならぬといふことである。西洋論理の語を藉りて言へば媒辭が周到(distributive)せねばならぬといふことになるのである。即ち命題を以て表はせば、

凡て所作性なるものは無常なり
 となる。故に積極的遍通の法則は西洋論理風に言へば全稱肯定命題の大前提に

消極的遍通

於ける主辭と賓辭との關係にして、主辭と賓辭とによりて表はさるゝ事柄は萬人共通に認むるもので、而もこの間に媒辭たる主辭が周到すべきものといふ規則に外ならぬのである。即ちこゝに來りて從來動もすれば個々の事例に止まつた喩は、その實この遍通の關係を示す一例として對者の了解を助くるの手段に過ぎぬことになり、重きは寧ろ命題その者に移つたのである。

次に消極的遍通(vyāpaka vyāpti)は積極的遍通の逆定理であつて無常にあらざるもの(常住物)の範圍には絶對的に所作性の關係がないといふことである。圖で示せば



となる。蓋し聲無常の宗に所作性の因を用ゐ、異喩として虚空を提出して而もそれは完全に能立の功を奏する所以は、虚空の常住にして非所作性なる點は瓶等の如き所作性にして無常なものとは全然相反するから、逆に聲が所作性であるとすれば

常住に關係なきもの即ち無常であらねばならぬとの判定がつくからである。若し一毫にても常住物の中に所作性なものがあるとすれば、聲は所作性であるからと言つて定んで無常であると必然的に定められぬのである。つまり先きに述べた如く消極的遍通は積極的遍通の命題を換質換位したものであるから之を命題で表はせば、

凡て無常にあらざるものは所作性にあらざる

となるのである。故にこの方面に於ても、虚空等の如き事例その者は最早重きをなすものでなく、寧ろ命題にその意義が移つたのである。

この遍通の研究は後に至れば獨り論理派のみならず、僧伽耶でも吠世師迦でも盛に説いたけれども、しかしその初は全く佛教の所謂新因明派の攷究にかゝるものである。陳那の九句因といへるも要するにこの積極的遍通と消極的遍通とを調べ上げる手續を示したもので、世親に初まり陳那に來りて完成した因の三相の考察もつまりこの問題の攷究に外ならぬ。蓋し因の三相中初相たる遍是宗法性（凡ての聲は所作性なり）は宗と因との關係であるけれども、後の二相たる同品定有

性遍品遍無性と云へるは正さしく積極的遍通と消極的遍通との規定を示したものである。即ち同品定有性とは因が宗の後陳（無常）と同じ性質を有するものに定んで關係せねばならぬといふ意味で、命題で表はせば『凡て所作性なるものは無常なり』であらねばならぬといふとを説いたものである。異品遍無性とは因が宗の後陳（無常）と正反對の性質を帯びるもの、範圍には全く無關係なるべしとの義で、『凡て常住なるものは非所作なり』といふことになるのである。而して九句因は實にこの兩法則が眞なる所以を事實に徴して調べたものである（九句因を從來是目的の所等の證據もなし、陳那の新説と見るを正當とする）

尙ほ遍通に關聯して説くべきとが多いけれども、煩を恐れて省略した、一つ所遍（vyāpka）と能遍（vyāpaka）との推理上の關係を述べて置かう。即ち『凡て所作性なるもの所遍は無常能遍なり』の命題に於ける主辭と賓辭との論理的關係を見るのである。吾人は所作性といふ特徴（相）を捕へれば直ちにその特徴を有するもの即ち有相（有相）の無常を判定することが出来る。併しながら逆に無常であるからとて必ずしもそれは所作性であるとは限つて居ない。この事は『凡て東京人は日本人なり』の

命題に照らして考へれば最も明かである。事實上東京人は凡て日本人であるけれども、日本人は必ずしも東京人でないからである。何故にかゝる関係が生じて來るかといふに、西洋風に言へば概念の外延の廣狹による結果で、つまり所遍が常に周到してゐるに反し能遍が周到して居らぬから起るものと説明すべきである。然るに正理派は之を稍々別風に説明して所遍は能遍に制限(nipatti)が加つて出來たもので、例へば東京人(所遍)は日本人(能遍)に首府に住するもの等の條件が加はつて出來たものである。従て能遍を肯定することによつて直ちに所遍を肯定するのは無條件のものを基礎として條件付のものに進むのであつて、所謂條件無視の點に於て誤謬であるといふのである。即ち西洋論理で全稱肯定命題を換位するに於ては原賓辭に制限を加へねば誤謬になるといふ意味を異れる術語で表はしたものに外ならぬ。(原賓辭に制限を加へるとは、例へば「凡ての東京人は日本人なり」といふ命題を換位して「或る日本人は東京人なり」となす類をいふと)

第四節 議論法の種類第十、第十一、第十二句義

先きに述べた如く正理派の論式は完全な議論法を構成するが主眼である。然るに議論の第一目的は真理の探究にあることは勿論なれど、時としては手段の如

何を擇ばないで單に對者を屈伏すれば足れりとする場合もある。茲に於て議論法にも種々の區別が生ずるわけで、本派の第十句義より第十二句義に至る眞論議、紛論議、壞義論の三題目は之を研究したのである。

(一)眞論議

(一)眞論議(vaidi) 本典一、四一に眞論議の定義を擧げて曰く、
思擇能立(因喻)非難等を以てし、而も宗義に背くことなく、立敵共に論式を以てする立論、駁論の取扱ひを眞論議と名く。

即ち立者敵者共に一定の宗義を遵奉し正當の手段を用ゐ、互に正式の論式を以て議論を闘はすをいふのである。故にこれは眞理探究のために主として師弟の間又は同派内に行はるゝものである。陳那の所謂眞能立眞能破は之に相當するものである。慈恩は陳那以前の古師が立量破論式によつて他を駁すとを説かぬと言つてゐるけれども、大疏卷一十七丁、本派に已に立量破のあつたことは上の定義で明かである。

(二)紛論議

(二)紛論議(mitpa) 本典一、四二に曰く、

前述の如くなるも曲解倒難、墮負等を證明の手段とする議論を紛論議と名く。

即ち眞論議の場合の如く立敵共に一定の宗義を奉じ、一定の論式を以て議論するけれども下の誤謬論の所で述ぶるが如き不正の手段を入れて立論若しくは反論を立てることである。單に勝利を得るを目的とした議論であつて陳那の所謂似能立似能破である。

(三) 壞義論

(三) 壞義論 (vitanda) 本典一、四三に定義して曰く、

前と同性質を有し而も自ら反論を構成することなくして行ふを壞義と名く。

即ち前の如く不正手段を用ひ、而も自分は立論することなく、單に相手の議論を破壞せんとする方法である。因明大疏に謂へる顯過破の濫用と見るべきものをいふ。

この三議論法中、眞に探るべきものは第一の眞論議たるや言ふまでもないけれども、本派は必ずしも紛論議、壞義論をも捨てないで、時に之を應用する必要があると説いてゐる。四、一一五に曰く、

芽の發生を保護せんがために刺ある籬を要するが如く、眞理を防禦せんがために紛論議、壞義論を要す。

即ち外道又は敵黨に對して自派を防禦せんがためには是等の狡猾手段を用ゐる必要もあるといふのである。故に上の三種の議論法は應用の場合を異にするけれども、正理派の學徒は等しく研究熟達せねばならぬ。

第四章 誤謬論

誤謬論とは、第三句義より第十六句義までの總稱で、この間に因の誤謬、誤まれる駁論、墮負等を含むのである。

第一節 因の誤謬 (hetvabhūsa 第十三句義)

陳那天主等に到れば論式の誤謬を説くに宗因論の各々に涉りて所謂三十三過とした。けれども本經にては未だ宗喩には及ばないで只因過に關して特殊の考察を下した。蓋し因は論式の主要部であるから之に過失ある時は他はいかに完備するも到底能立の効を奏せぬからであらう。本經一、四四に擧げた不正因に五類ある。即ち不定因 (savayabhitara) 相違因 (vinidha) 問題相似因 (prakarānāsama) 所立似因 (sādhyasama) 過時因 (kālitā) である。

不正因の
種類

(一) 不定因

(一) 不定因 (savahicāra) 不一定 (anikāntika) の因を不定といふ(一四五)。例せば聲は無常なるべしの因に無對觸の故に (asparśatvā) といふ場合の如き是である。蓋し無對觸の因は常住な虚空にも通ずれば無常な心象等にも通じ所謂同喩異喩の兩者に跨るので無常とも常住とも決定せられぬからである。因が餘り廣過ぎて一定の結論を導き能はぬことを不一定といふのである。

(二) 相違因

(二) 相違因 (viruddha) 自身に採用した宗義と矛盾する因を相違因と名く(一四六)。例せば聲は常住なるべしの因に所作性の故にといふ類である。所作性の因は全部異品たる無常の方に關係するけれども却て同品たる常住物には少しも關係せぬからこの因では却て自己の主張と反對に聲の無常を證明することになるのである。

(三) 問題相似

(三) 問題相似 (prakarana sama) 本典一四七に曰く、
Yasmāt prakaraṇacintā sa nirayārtham apadīśāḥ prakaraṇasamaḥ (出發點たる問題の考察はそのまま決了のために提出せらるゝが問題相似たり)。
この定義に就ては少しく解釋を要する點があるので原文をも出して見た。本頌

の文面丈けよりすれば一見證明を要すべきものが直ちに證明の基礎となるが如き因の提出であつて所謂循環論法 (tautology; circulus in demonstrando) に似たものとして居た。併しながら吾人を以て見るにかく解する時は下の「所立相似」と區別がなくなる許りでなく、グーツヤヤーナの註釋とも合せぬことになる。グーツヤヤーナ曰く、

決了せざる立論、反論の兩脚地を「問題」と名く。決了に先ちて試みられた議論等の試験を「考察」と名く。之を「明かに定めとして」なされたる研究心を「決了のため」と名く。然るに提出せられたる兩宗の(理由の)同等なることよりしてその問題以上に出でざるは問題相似にして決了に達せず(一四七註直譯)。

即ちこの解釋に従へば、或る事件に就て立者と敵者と意見を異にして之を決定せんとして兩者各々理由を述ぶるに、何れにも相當の理屈があつて、遂に何れとも決定し兼ねてもとの出發點以上に出で能はぬことを問題相似と名くるとの意味になるのである。而して吾人はこの解釋を以て至當と信ずるものである。蓋しか

く見るときは「所立相似」と明白に區別されるのみならず、後のタルカサングラハヤ陳那の因の誤謬論とも連絡するからである。即ちタルカサングラハ四九には自宗他宗同力因(satpratipaksa)といふ誤謬があり、陳那には相違決定(virudhāvyaḥicari)といふ誤謬がある。何れも立敵の因が兩立し難きものでありながら、兩者に相當の價值があつて何れとも決定しかぬる因であると説いてある。問題相似は實に其先驅となるのである。勿論嚴格に言へば同一問題に對して同時に矛盾した判定を下すことは、苟も拒中の法則(Law of excluded middle)を破らぬ限り出來べきことではないけれども、實際的議論を主とした本派にあつては同一問題を異れる立脚地より判ずることを許るし、而もその結果たる斷定の反對(矛盾にあらず)を同等の價值あるものと認めたのである。村上博士がその因明學全書にて相違決定の例に出された論法を擧げて見やう。

(立論)

宗 殷湯周武は亂臣賊子なるべし

因 主君を弑したるが故に

(敵論)

殷湯周武は明君なるべし

治國平天下の効大なるが故に

喩 譬へば玉葬の如し

譬へば堯舜の如し

即ち立者は主君を弑した點より觀、敵者は治國平天下の點より觀たもので、實は異なる議論であるけれども、その結論として一は亂臣賊子と見、一は明君と見た所が恰も兩立せぬやうに思はるので、兩者を同等として而も議論の目的を達せぬ點に於て誤謬としたのである。尙、第十五句義の倒難中にも問題相似(prakarana sama)の名目があるが、之は喩に關聯するものであるけれども、矢張立敵の兩宗を豫想しての難である。以て參考にするに足ると思ふ。

(四) 所立相似

(四) 所立相似(sādhyā sama) 所立と同じく立證を要するを所立相似と名く(一、四八)。即ち正さしく循環論法又は論點竊取(petitiō principii)の誤謬であつて、それ自身が證明を要するものを以て、他を證明せんとするやり方である。

(五) 過時因

(五) 過時因(Kalaitka) 時過ぎて示されたる因を過時因と名く(一、四九)。グーッヤナーナの例解によれば次の如き立量は其例である。

(宗) 聲は常住なるべし。(因) 結合によつて發顯するが故に。(喩) 色法の如し、色法に於て結合と恒存とを見よ。(合) 斯くの如く聲も大鼓と撥と合して顯はる。(結) 〃

の故に聲は常住なり

この意味は瓶等の色法は元來存在すれど太陽の光と合して初めて可見的となるやうに聲も元來恒存し居れど、大鼓と撥と合して可聞的となるもので、決して大鼓と撥と合して新生するのではないといふのである。然るにグーツァーヤナの釋によれば瓶等の可見性は實際吾人が之を見る前に存してゐることは何時でも證明することが出来るけれども、太鼓や斧の可聞性は打撃後に初めて生ずるものであつて、その以前にあるとは證明が出来ぬ。從て結合によりて發顯するが故にといふ因はこの前後の時を無視した點に於て誤謬因であると。然れども吾人を以て見るにこの解釋は、時過ぎて示されたる因との頌文に合せぬのみならず、獨り聲論に限る誤謬となり、何となく落ちつかない感じがする。然るに龍樹の方便心論(明造論品第一)を見るに、矢張似因の一に過時似因の一條があるが、その解釋によれば理由を述べべき時に述べないで却て敵者に詰問せられてから初めて述べるとであるといふてゐる。即ち議論の手續を誤まる點に於て誤謬因とせられるもので頌文の意味よりしてもこの方は寧ろ正當で且つ原始的であるやうに思ふ。暫

らく疑を記して置く。

本經の似因の説明に關して注意すべきことはその分類法に一定の標準のないことである。陳那などに至れば因の三相論に應じて不成(asiddha)不定(savyahicāra)相違(viruddha)の三類としたけれども、本經には未だかゝる組織的の分類法がない。而して此事實は聽て九句因を足目の所説と傳へた從來の傳説の間違つて居たことを示すものである。蓋し九句因は先きに述べた如く因と同喩異喩との關係を嚴密に調べてその正不正を判じたものであるから、若し之が足目の所説とすれば少くもその不正の部分がこの似因中に表はれて來るべき筈であるからである。

第二節 不正なる駁論(第十四、第十五句義)

正當なる立量に對し種々詭辯を弄して反駁を加ふるを不正なる駁論と名ける。陳那の所謂似能破である。本經は之を二類に分けた。言葉遣ひに基くものと、因喩の性質に基くものとである。前者を曲解(chala)といひ後者を倒難(viti)と名ける。

甲、曲解(Chala 第十四句義)

本典一、五〇に曲解を定義して曰く、

意味の分別(vikalpa)により相手の言論を破壊するを曲解と名く。

即ち發言者の言葉が二様に解せらるゝを利用して強ひて發言者の意味せぬ方に曲げて駁することである。之に三類ある。(一)語句による曲解(vakchala)(二)不當擴張による曲解(samānya chala)(三)文辭による曲解(upacāra chala)とある。

(一) 語句による曲解

(一) 語句による曲解 不定に發言せられたる意味に於て説者の意見と相違するものに轉換するを語句による曲解といふ(一五二)。

グリーツァーヤナの例によれば人あつて navakaulah' yam mānavah (此人は新らしき上衣を着す)といふ時、梵語の hava は新を意味すと同時に九を意味する havih が合成語となつた時と同形である所よりして之を九の意味に曲げて一つの上着を着するに何故に九といふやと駁する類である。(方便心論の隨言而生過の例に曰く「我所服者是那婆衣、難曰今汝所著唯一衣、云何言九」と全くグリーツァーヤナの例と合する所が注意すべき點である)。

(二) 不當擴張による曲解

(二) 不當擴張による曲解 (立者の)正當なる意味を不當に擴張するによりて不正當なる意味に轉換するをいふ(一五三)。

例せば人あり、婆羅門は智識と徳行とを具備すと言つた時、説者は之を大體に就て述べたるを難者が強ひて婆羅門族全體の意味に擴張して、某々の婆羅門が無學敗徳であると言つて非難する類である。

(三) 文辭による曲解

(三) 文辭による曲解 兩重の意義ある文辭にて説かれたる時に説者の(意義の存在を否定するを文辭による曲解といふ(一五四)。

グリーツァーヤナの例によれば人あり mahcāh krosanti(是等の棧敷は喝采す)といふ時、難じて棧敷の人々こそ喝采すれ、いかんぞ棧敷は喝采すといふと言ふ類である。前の語句による曲解との區別は、前者は一語により後者は熟語による相違に過ぎぬ。故に本經中にも兩者の區別を撤せんとした人の意見を擧げてゐる(一五四—五七)。方便心論中、隨言而爲生過の他の一例として、人ありて山焼けつゝありといふ時、難じて山の草木こそ焼けつれ、山そのものゝ焼けたるにあらずといふ例を出してある。

乙、例難(同上第十五句義)

本典一五八に倒難を定義して曰く

倒難の定義

(單純なる同相 (sādharmya) 異相 (vaidharmya) によつて反對論 (pratyavasthānam) を立つるを倒難と名く。

抑々因喩が能立の力を有する所以は、その同相異相の關係あるに基くは勿論であるけれども、こは漠然たるものではなく、所謂遍通の關係あるものに限る。然らざれば天下に全く同相なるものなく、又異相なるものもなからう。何故なれば聲無常の同喩として瓶の提出せらるゝ所以はその所作性で無常な所にあれど、若し單純なる意味に於て同異相を論ずるならば瓶の可見的で有對觸な點は聲の不可見的で無對觸な點に對して異喩となり、反對に異喩たるべき虚空は不可見で無對觸な點に於ては却て聲の同喩ともなるからである。こゝに説く倒難は實に遍通の考なく、たゞ事例その者に拘泥して一部分の同異相を楯として立者の正當なる説に對抗せんとしたものである。本經第一卷では別にその類例を擧げぬけれども第五卷に至ればその第一日課の全部をこの説明に宛て、廿四種の類例を擧げてゐる。而してこれ吾人が先きに想像した如く本派をして次第に論理的規則を案出せしめた原動力となれるものである。廿四種とは、

倒難の廿四種類

- | | |
|---------------------------|---------------------------|
| 一、同法相似 (sādharmya sama) | 二、異法相似 (vaidharmya sama) |
| 三、增多相似 (utkarsa s.) | 四、損減相似 (apakarsa s.) |
| 五、要證相似 (varṇya s.) | 六、不要證相似 (avarṇya s.) |
| 七、所立相似 (sādhyā s.) | 八、分別相似 (vikalpa s.) |
| 九、到相似 (prāpti s.) | 一〇、不到相似 (aprāpti s.) |
| 一一、無窮相似 (prasāṅga s.) | 一二、反喩相似 (pratidīṣānta s.) |
| 一三、無生相似 (anutpatti s.) | 一四、疑相似 (saiṅgya s.) |
| 一五、問題相似 (prakaraṇa s.) | 一六、無因相似 (ahetu s.) |
| 一七、義準相似 (arthāpatti s.) | 一八、無異相似 (aviśeṣa s.) |
| 一九、可能相似 (upapatti s.) | 二〇、可得相似 (upalabdhi s.) |
| 二一、不可得相似 (anupalabdhi s.) | 二二、無常相似 (anitya s.) |
| 二三、常住相似 (nitya s.) | 二四、果相似 (kārya s.) |

是等を一々相似 (sama) といへる所以は蓋しその論法が立者の正論と對抗して同等の力ありと自ら假裝する所から來たものであらう。

注意一 この種の詭辯的倒難を *Jati* 即ち生と名くる理由に就てドイセン氏は歐洲にてか
 くの如き場合に素朴(Naivite)と名くると同じ觀念を示すもので、つまり生れたまいて未
 だ精練を経ぬ幼稚な議論といふ意味から來たものであらうと想像してゐる。(Allg.Ges.
 d. I. H. 1. 3. S. 387.) 然るに方便心論を見るに於同異而爲生過の生の字を説明して因中已
 に果を生ずるといふ論法を意味すると言つてゐる。若し然りとすれば本派は因中無
 果論の立場よりして因中有果論を生論と名け、之を詭辯の代表と見遂に惹いて一般の
 詭辯論を總じて生論と名けたものゝやうに思はれる。又方便心論では先きの曲解に
 相當する過論を凡て生過と名けた所より察すれば龍樹の當時は曲解もこの *Jati* 論の
 一部と見做されたものと解さねばならぬ。

注意二 この倒難と次ぎの墮負の詳説とは第五卷に載つてゐるけれども、吾人の知れる限
 り未だその全文を譯した人がないやうである。併しながらこの兩門は印度論理の發
 達を知るの材料として頗る肝要と思つたから、吾人は高楠教授の指導を仰いでゾーッ
 ヤーヤナの註釋と共にその全文を譯して自己の手控に止めて置いた。今その全部を
 紹介することは勿論出來ぬことであるけれども、少くも重なる本領だけは擧げたいと
 思ふ。

注意三 この倒難の類例は、佛教所傳の方便心論、如實論、正理門論等のそれと一致する處が
 多いから之を説明する序にて是等を配當して見たいと思ふ。依てこゝに豫め三論に
 於ける當該名稱を擧げて置かう。

方便心論相應品に廿種を擧ぐ、凡て同異を基礎とすると言つてゐる。一、增多。二、損減。
 三、設同異。四、問多答少。五、答多問少。六、因同。七、果同。八、偏同。九、不偏同。一〇、時
 同。一一、不到。一二、到。一三、相違。一四、不違。一五、疑。一六、不疑。一七、喻破。一八、
 毘同。一九、聞異。二〇、不生。

如實論では倒難を三類に分けた。即ち顛倒難・不實義難・相違難である。この中顛倒難
 に十あり、不實義難と相違難とに各々三あり。

顛倒難の十とは、一、同相難。二、異相難。三、長相難。四、無異難。五、至不至難。六、無因難。
 七、顯別因難。八、疑難。九、未說難。一〇、事喻難。である。次に不實義難の三とは、一、顯
 不許義難。二、顯義至難。三、顯對比義難である。次に相違難の三とは、一、未生難。二、常
 難。三、自義相違難である。

因明正理門論(第四卷)には足目の所説として十四過を説明し、更に七過の名目を出して
 ある。一、同法相似。二、異法相似。三、分別相似。四、無異相似。五、不可得相似。六、猶豫
 相似。七、義準相似。八、至非至相似。九、無因相似。一〇、無說相似。一一、無生相似。一
 二、所作相似。一三、生過相似。一四、常住相似。一五、增益相似。一六、損減相似。一七、有
 顯相似。一八、無顯相似。一九、生理相似。二〇、別喻相似。二一、品類相似。

以上の名目を概見するのみでも三書の所説の大部分は本經の倒難に密接の關係ある
 ことが分る。しかし三書共に已に原典を失して其術語を原語に戻して比較し得ぬの
 みならず譯名も異り説明の例證も異なるものとなれば、正確に比較配當をすることは甚

だ困難である。故にこゝでは分明に一致すと思はるゝものゝみを配當するに止める。扱てこれより頌文に就て廿四相似を述べて行かう。

(一) 同法相
(二) 異法相
似異法相

(一) 同法相似 (sādharmya samāna) (立者が同法又は異法によりて立量する時敵者も同じく同異法によりて) 立者の主張するものと反対の法を立證し得べしとて反対論を立つるを同法相似及び異法相似と名く(五三)。

グロツヤヤーナの例解にて説くならば、先づ同法相似とは、例へば立者が勝論の宗義によりて我の有功用 (sākriyā 有執受) を證せんとして立量して曰く、

宗 我は有功用なるべし (kriyāvān ātmā)

因 一實にして功用因の徳と和合するが故に (dravyasya kriyāhetugūṇayogāt)

喩 功用因の徳と和合する實體の土塊の有功用なるが如し (dravyam loṣṭhāḥ kriyā-

hetugūṇayuktāḥ kriyāvān)

(合結略)

勝論に於ては我を實體として覺樂苦欲瞋動勇等の徳と和合して活動的なること、恰も土塊が色味香觸合離など、和合して種々の功用を有すると同班であると説くことは前篇にて述べた所である。故にこの立量は勝論の宗義よりすれば問然

する所がない者である。然るに反対論者ありて同じく同喩によりてその無用なる所以を立證して曰く、

宗 我は無功用なるべし

因 遍在の實は無功用なるが故に

喩 譬へば遍在の虚空は無功用なるが如し

勝論にては我を時方虚空など、同じく遍在性のものとし、而もその時方虚空を無活動體 (nisikriyā) であると説くのを利用した反論である。即ち若し立者が我が活動的徳と和合する點に於て土塊と似たと説くならば、同様に我が無活動體たる虚空等に似たといふ點からはそを無活動體と立證し得べしといふのである。立者と同じく同喩を用ゐて而も相反する義を立證せんとした所が同法相似の名ある所以である。然しながら勝論に於て『凡て遍在するものは無功用なり』と説かぬ限り敵者の立量は因に於て、已に陳那の語を藉りて言へば隨一不成(立者不共許のこと)の誤謬を犯してゐるから立者に對抗する丈けの力を有せぬのである。故に本經五三には之を判じて立者の用ゐた同法は一部分に就て勝手に定めたものでなく

決定法(dharma vishesa)によつたものであるから眞實であるけれども、敵者のそれは勝手に一部分の類似點を捕へた断定であるから成立しないと云ふてゐる。蓋し已に暗に遍通の考の伏在する答辯と解すべきである。如實論の同相難理門論の同法相似之に當り、方便心論では廿種の根柢たる模範的詭辯論としてゐる。

次に異法相似とは前の場合と反對に立者が同喩としたものを敵者が直ちに異喩に轉換して立者と反對の説を主張するをいふのである。例へば立者は上に擧げた立量をなす時に敵者が反對して曰く、(この例は本派が下三支のみを用ゐた場合のあつたことを示す證據である)

喩 功用因の徳と和合する土地は可見的、可析的なり

合 我はかくの如くならず

結 故に我は土地の如く有功用ならず

即ち立者が同喩とした土地の可見的、可析的なことは我が不可見的不分割的なると異なるから、従て我は土地の如く有功用であるまいとの議論である。功用因の徳と合するものは有功用であるといふ例に出した土地の意義を忘却して飽くまで土地その者に拘泥した論法である。功用因の徳と和合するものは凡て可見的、可

(三) 增益相似

析的であるといふ定理のない限り、敵者の不正たるや言ふまでもない。如實論の異相難理門論の異法相似之に當る。

次に本典は第三の增益相似より第八所立相似までを一頌にて説いた。曰く、

所立(宗)と喩に法(性質)の區別あるが故に、また兩者共に證明を要するが故に(とて非難するは)增益相似、損減相似、要證相似、不要證相似、分別相似、所立相似なり(五四)。即ち宗と喩との性質が全然同一でないといふ點を捕へ、若しくは喩もまた證明を要すと言つて非難する論法であつて、六相似略々似たものである。その一々を説くならば、

(三) 增益相似 (utkarsa samo) 所立と喩との性質を比較し、喩の性質を所立に附加して考へ、而も實際上然らざるを楯として駁する論法である。例へば立者が我が有功用を説くに土地の喩を以てした場合に、敵者が難じて、若し我が土地の如く有功用ならば我は亦土地の如く有對觸であるべき筈なり。然るに我は無對觸であるから土地と反對に無功用と斷ぜねばならぬといふ類である。前の異法相似と頗る似た論法であるけれども、蓋し異法相似の方は同一喩でも異なる見地よりすれば

(四) 損減相
似

同喩ともなれば異喩ともなるといふ點を捕へたもので、増益相似の方は宗と喩とが全然同一であらねばならぬといふ立場を主とした所に、その區別があるやうである。又異法相似は同法相似と一對をなせど増益相似は次の損減相似と一對をなすのが他の區別點である。方便心論の増多、理門論の増益相似之に當る。

(四) 損減相似 (anākarsa sama) 前は前と正反對に喩になき性質を所立より減損して考へ而も實際上同一でないとして非難する論法である。しかしその例となれば恐らく前と同じものが宛てはまるのであるけれどもたゞその考へ方が異なるのみである。要之増益相似も損減相似も喩は一般的原理の一代表であるといふことを忘れた議論であるから、本典五、六には是等に答へて喩の特質は所立を比示 (alidēsa) する所にあるから汝の難は成立せぬと答辯してゐる。

(五) 要證相
似

(五) 要證相似 (vairya sama) ヴーリヤヤーナは單に之を説明せらるべきもの (khyāpa miyo) と解したるが、ヴィシワナータによれば、若し宗と喩とが同性質であるから宗が喩によりて證明せらるゝといふならば、宗が證明を要するやうに喩も亦要せねばならぬといふ論法である。

(六) 不要證
相似

(六) 不要證相似 (avairya sama) 前と對をなす論法である。即ち前の難に於て若し喩が證明を要せぬと言はゞ宗が喩と同性質であるから、宗も同じく證明を要せぬと言はねばならぬ。何れにしても喩によつて宗を證明するといふことは無意味であるといふが不要證相似の主意で一種の兩刀斷法ダイレンポの形をなすのである。これも喩が立敵共に認める真理で之に基いて宗の義を推定することを忘れての議論である。如實論にも理門論にもこの兩論法に相當するものが見當らぬ。たゞ方便心論相應品第七の同異の論法が之に似てゐる。

(七) 分別相
似

(七) 分別相似 (vikalpa sama) 因の性質 (sādharma dharma) を喩に適用する時に、その喩に種々の性質があるから所立が成立せぬとして非難する論法である。例へば我は有功用なるべし、功用因の徳と和合するが故にといふ時、敵者あつて功用因の徳と和合する者を見るに或物は土塊の如く重く、或物は風の如く軽い。然らば同じく功用因の徳と和合するものゝ中にも或物は土塊の如く有功用で、或物は我の如く無功用であるかも知れぬとして非難する類である。功用因の徳といふは其實體をして活動的たらしむるを意味するのを忘れての非難である。如實論の長相難、理門

論の分別相似之に當る。

(八) 所立相似

(八) 所立相似 (sādhyā sama) 所立の宗が證明を要するやうに喩も證明を要するといふ議論である。例へば土地を以て我の有功用を證明する場合に敵者が、我の有功用なるや否やは證明を要する所なれば、同様に土地の有功用なるや否やも證明を俟たねば分らぬ。然らざれば一種の循環論法に過ぎまいとて非難する類である。第六の要證相似と極めて似た論法であるが、その相違點は蓋し要證相似は不要證相似と双連すれどこれは單獨であり、又要證相似は因の性質をも含めての非難であるけれども、之は専ら喩と宗との關係に就て非難した所にあるやうである。方便心論以下之に相當するものが見當らぬ。

(九) 到相似
(一〇) 不到相似

(九) 到相似 (prāpti sama) 因が所立を立證するには所立に達するか達せぬかの二途を出でず、若し達するとせば所立と區別なかるべし、若し達せずとすれば能立の力なきが故にといふは到相似、不到相似なり(五、七)。

前の要證相似、不要證相似と同じく兩刀斷法の非難である。その主意は因が宗を立證するに當つて因とその宗法(賓辭)との關係は同一であるか將た各別であるか

の何れかを出でぬ。若し同一であるとすれば證明せらるゝものも證明するものも同じことであるから、つまり證明の力がないことになり、若し別物とすれば無關係であるから亦證明の力を有せぬとて非難するのである。例へば「我は有功用なるべし。功用因の徳と和合するが故に」といふ時その因たる、功用因の徳と和合するが故にといふこと、宗の法たる有功用といふこと、が同じことならば、つまり同義異語であるから證明になつてゐないし、若し全く別物なりとすれば功用因の徳と和合するからとて有功用だと言はれまいといふ類である。しかしこの因が能證の力を有する所以は、凡て功用因の徳と和合するものは有功用であるといふ前提を豫想した上の事であるから、この事さへ確立して居ればかゝる非難が起らぬのである。方便心論の到不到、如實論の至不至、難理門論の至非至相似は凡て之である。

(二) 無窮相似

(二) 無窮相似 (prasāṅga sama) 見邊に對してその因示されざるが故にとて非難するは無窮相似なり(五、九前半)。

立論の大前提たる見邊 (distanta) は萬人共通に認定する事實たることを忘れて、そ

の然かある理由を述べぬからとて非難する詭辯である。若し之にも證明を與へるとせば、之を立論するために更に他の喩を提出せねばならぬことになり、遂に無窮に至るので無窮相似と名ける。本經五、一〇には之に對して燈火の物を照らす時、その燈火を照らすために他の燈火を要せぬと同じく、喩もそれ自身自明の理であると答へてゐる。如實論の顯不許義難理門論の生過相似之に當る。

(三) 反喩相似 (pratidīṣṭānta sāmānānādi)

反喩によつて反對論を立つるを反喩相似と名く(五、九後半)。

例せば我は有功用なるべし、功用因の徳と和合するが故に、尙ほ土地の如し、といへる時、敵者が反對の喩を呈出して、功用因の徳と和合する虚空は無功用なりとて非難する類である。若し勝論にて果して虚空は功用因の徳と和合して而も無功用であると立つるならばこの非難は至當であるけれども、敵者が勝手に定めたもので勝論の宗義上より過誤になるのである。方便心論の喩破、如實論の顯對譬義難理門論の別喩之に當る。

(三) 無生相似 (anutpattī sāmānānādi)

(聲が未だ發生せざる以前には)立者のとれる(因もなき

が故にとて反對するは無生相似たり(五、一二)。

これは聲無常の立場に限る過難である。立者が聲は無常なるべし、勤勇無間性なるが故に (prayatnāntarīyākatvāḥ, 意志生) といふ時、敵者ありて未だ發生せぬ以前の聲には勤勇無間性といふ因もあるべき筈がない。従つて勤勇無間の因がないからその聲を常住とせねばならぬ。已に常住とすれば發生といふ事もあるべき筈がないから、聲は單に發顯して來たものと見るが至當であると論ずるを無生相似と名くるのである。蓋し理由 (reason) と原因 (cause) とを混同しての非難である。如實論の未生難理門論の無生相似之に該當する。

(三) 疑相似 (śaṅkā sāmānānādi)

(二) 疑相似 (śaṅkā sāmānānādi) 有性 (samūhya) と喩とが共に根所執性 (ānūdrīyākatva) なる點に於て同等なり、従て常無常共相なるが故に疑あつて決せずとて非難するは疑相似なり(五、一四)。

これも主として聲論に限る詭辯である。頌の意味を解すれば、勝論にて常住とする第四句義の有性も吾人の知覺に上るといふ點に於て無常の瓶などと同じことである。然らば無常性の瓶と同じく聲が勤勇無間性(意志性)であるからとて果し

てそれは常住であると決定せられぬ。何故なれば常住なものと無常なものが同じ性質を有することありとすれば、この場合もさうではあるまいかとの疑が起るからである。これは凡て知覺的のものは無常なりとは一般に認むる真理でないけれども、意志生即ち人爲的のものは凡て無常であるとは何人も認むる真理たることを度外視しての非難である。方便心論の疑、如實論の疑、難理門論の猶豫相似之に當る。

但し注意すべきは理門論や如實論の猶豫相似疑難等はたゞ名稱に於て一致するのみでその説明や類例となれば多少異なることである。如實論や理門論の説明を見るに、聲の無常を立するに勤勇無間性と云ふたからとて、勤勇無間の結果として聲は新生するといふのであるか、將た隠れてゐたものが顯はるゝに過ぎぬか疑が起るといふ意味になつてゐる。而して今の有性と瓶との同一根執の難をば如實論では却て顯對比義難、即ち本經十のことは本經では第廿の可得相似として説き、又如實論理門論の疑難たる聲生、聲顯の區別同じ詭辯でも幾分異なる説明を與へられた結果であらう。

(五) 問題相似

(五) 問題相似 (prakaraṇa sama) 常無常の兩者同様なるが故に問題不成なりとて非難するをいふ(五、一六)。

(六) 無因相似

こは前の關係より引き續く難であるが、已に常住の有性と無常の瓶とが根執といふ點に於て同相であるとすれば、勤勇無間性といふ性質も常無常の兩方面に通ぜねばならぬ。然るに今立者がこれに依つて聲無常の方のみを立てたとすれば、他の一面たる聲常住の方が閉却されたわけで、從て勤勇無間性といふ因より論證せらるべき問題が盡されて居らぬと非難せねばならぬといふのである。即ち敵者が勤勇無間といふ因から聲無常の立量も聲常住の立量も出來て、而も兩者が同等の價値を有すと憶斷しての非難であつて、因に於ける問題相似(相違決定)を喩まで適用した議論である。理門論の品類相似といふは之に當るやうであるけれども説明がないから判然せぬ。

(六) 無因相似 (ahetu sama) 三時に於て因成就せざるが故にといふは無因相似なり(五、一八)。

因は宗の能立である。其時の關係を言へば、宗より先きにあるか、後ちにあるか、將た同時にあるかの三時を出でぬ。然るに若し先きがありとすれば未だ證せらるべき宗がないから因として効用なかるべく、若し後にありとすれば宗は何により

て所立たることを得るか、若し同時なりとすれば能立所立獨立のものであるから能所のけじめがあるまい。三時何れにしても遂に因といふものを求むることが出来ぬといふのである。之も理由と原因とを混同した詭辯であるけれども、龍樹がその廻諍論に於て能量所量を否定するにかゝる論法を用ゐた所より察すれば、この種の論法が随分盛に行はれたやうに思ふ。方便心論の時同、如實論の無因難、理門論の無因相似之に該當す。

(七) 義準相似

(七) 義準相似 (arthapatti sama) 準知するに反宗もまた成立するが故にとて反對するは義準相似なり(五、二一)。

例せば立者が聲は無常なるべし、勤勇無間性の故に、瓶の如しと、立量する時、敵者難じて曰く、勤勇性なる瓶の無常相と同相なる點より聲を無常と言ひ得るならば、之より準知するに聲が無對觸の點に於て虚空と同相なる所よりは、それを常住と斷定することが出来るといふ論法である。之も遍通の考のないたゞ一部分の同相に就て立論した詭辯に過ぎぬ。理門論の義準相似之に當る。

(六) 無異相似

(六) 無異相似 (avikseṣa sama) 一法が區別なく聲と瓶とに適用せらるゝならば一切は

皆無差別となるべし。何んとなれば存在 (sadbhāva) といふ性質は一切に宛ては

まればなりとて非難するは無異相似なり(五、二二)。

之も義準相似の一類である。謂へらく若し勤勇無間性といふ一點が瓶にも聲にも宛てはまるからと言つて瓶の如く聲も無常であると定め得るならば、萬有に對して同一斷定を下しても差障へがないことにならう、何故なれば萬有は悉く存在といふ點に於て同一であるからである。而も之を不合理とするならば、勤勇無間性の一點が瓶に似てゐるとして聲の無常を論證するもまた不合理とせねばならぬといふ論法である。之も瓶はたゞ勤勇性にして無常な者の一例たるに過ぎぬことを忘れて、その區別點を見ぬことを不當に擴張した詭辯である。理門論の無異相似之に當る。

(五) 可能相似

(五) 可能相似 (upapatti sama) 兩因可能なりとて反對論を立つるをいふ(五、二五)。

グロツヤリヤナの釋によれば、若し聲に所作性といふ無常因があるので之を無常と主張し得るならば、無對觸といふ常因からは之を常住とも主張し得るとして反對する論法である。如實論の顯別因難、理門論の可得相似之に當るけれども、その解

釋はグーツヤイヤナと稍々異なる。是等によれば聲の無常を證明するに所作性の因も可能であれば勤勇無間性の因も可能であつて、何れが眞實なるか分らぬとて聲無常説に反對する論法であるといふ。吾人の見る所を以てするにグーツヤイヤナの釋は前の義準相似など、多く異なる所がないから、寧ろ世親や陳那の解釋が恰當のやうに思ふ。

(三)可得相

(三)可得相似 (aupalabdhī sama) (立者によりて示されたる因なき場合にも宗義知らるゝが故にとて非難するは可得相似なり(五、二七))。

立者が聲無常を證するに勤勇無間性の因を立つるを敵者が非難して曰く、勤勇無間性の因なき聲、即ち風聲裂聲もまた無常なるは普く人の知る事實である。何ぞ勤勇無間性を以て聲無常の正因とすることが出来やうかと。蓋しその底意は之に依て勤勇無間性を聲無常の正因でない論じて、却て常住の聲が喉舌の縁を藉りて發顯したに過ぎぬといふ聲顯論者の意見を維持せんとしたものである。如實論の顯別因難、理門論の可得相似はまた表面上之にも相當する點あれど、聲顯論を豫想せざると、從て次の不可得相似と對せぬ點に於て之と異なるのである。理門

(三)不可得相似

論の有顯相似といへるは恐らく之に相當するものであらう。

(三)不可得相似 (aupalabdhī sama) その隱蔽物の不可知もまた不可知なるが故にその不可知の不存在成就し、反對即ち可知可能なりと論ずるを不可得相似と名く(五、二九)。

前の可能相似と引き續く聲顯論者の詭辯であつて、頌文は第二卷第八十七頌の再出である。その意味は甚だ込み入つたもので、先づ聲顯論者は本の聲性が常住であるけれども或隱蔽物 (āvaraṇa) があるために吾人は常に之を聞くことが出来ぬと説く。之に對して本派はその隱蔽物を吾人が認知することが出来ぬからその説成立せぬとて反駁する。之に對して更に聲顯派ではその認知することが出来ぬといふ事實もまた不可得であるからして、二重否定の結果遂に隱蔽物の存在が可能となつて應て聲常住論が成立するといふは頌文の大意である。故にこの相似は論式といふよりも寧ろ内容その者の詭辯と見るべきものである。理門論の無顯相似といへるは之に相當すると思ふ。

(三)無常相似

(三)無常相似 (anitya sama) 同相なるが故に、等法 (tulya dharmā) 可能なるが故に、凡ては

無差別となるとの非難を無常相似と名く(五、三二)。

若し無常なる瓶と同相だからとて聲を無常と言ひ得るならば、一切法がいかなる點に於てか例へば存在の如き瓶と共通する性質があるから、虚空や我の如きものもまた無常と断定せざばなるまいといふ非難である。前の無異相似と大同小異の詭辯である。本典五、三四に之に答へて曰く「因に二重の意義あり一は喩との同相を示し、他はその異相を示すが故に、汝の難成立せず」と。蓋し暗に積極的遍通と消極的遍通とを暗示した答辯である。

(三)常住相似

(三)常住相似 (aitya sama) 常に無常存在するが故に、無常性に於て常性可得なるが故にとて非難するを常住相似と名く(五、三五)。

聲は無常なりといふ主張が眞實ならば聲は常に (aitya) 無常であらねばならぬ。然るにその常にといふことは聽て常住の異名であるから之を屬性とする聲もまた常住であらねばならぬといふ面白い詭辯である。如實論の常難、理門論の常住相似之に當る。

(四)果相似

(四)果相似 (karyā sama) 勤勇無間性の果、一樣ならざるが故にとて非難するを果相似

と名く(五、三七)。

聲の無常を立するに勤勇無間性の因を用ゐるけれどもそれは安全な論法ではなからぬ。何故なれば同じく人間の意志力によりながらも瓶の如く新に生ずるものもあれば、たゞ從來隠れてゐたものが發顯するに過ぎぬこともあつて、その結果が一樣でないからである。即ち聲はその何れに屬するか明でないから勤勇性であるからとて必らず無常とせられぬといふ聲顯派の論である。方便心論の因同果同の論法、如實論の事異難、理門論の所作相似之に當る。併し理門論の所作相似の解釋は稍々グロツチャイヤナのそれと異なる所ありて、同じ所作性でも瓶のそれと聲のそれとは異なるから、瓶は無常であるからと言つて聲も然うとするわけには行かぬといふ論法であると説明してゐる。恐らく同一術語に對して既成論法の宛てはめ方の相違であらう。

以上略して倒難の廿四種を説明し終つたが、要するに何れも主として我論と聲論とに關する詭辯の類例に過ぎぬ。その分類も甚だ雜駁で殆ど區別することの出來ぬものもあるなど、確かに形式論理と辯證法とが未だ分化せぬ以前の面影を

残してゐる。之を方便心論如實論理門論等に比較するに大體に於て一致する所多いけれども、中には名目を同じうして説明の異なるもの、類例を同じうして名目の異なるものなどもありて、いかにこの種の詭辯的論法が澤山にあつたかと思ひやられる。故に陳那はその正理門論中に十四過を説明したあとで次ぎのやうに述べた。

即此過類但少分方便異故建立無邊差別過類此故不説云々

然れどもこの詭辯論は先きに述べた如く印度論理史の研究に於て史料として最も大なる價值を有する點に於て決して度外視することの出來ぬ材料である。若し吾人の推定の如く本派がミーマインサーより脱化したものとすれば上の相似中少くも聲論に關する部分はその脱化の途中に於て起つた辯難を蒐集したものであらうと思ふ。又佛教所傳の論理書と密接の交渉を示すこともこの詭辯の類例の有する史的價值で之を適當に利用すれば尼夜耶經成立の經過や、佛教論理發達の有様などを吾人の論じたよりも一層巧妙に明にすることが出來やうと思ふ。

第三節 議論の敗相に就て(第十六句義)

不正因、曲解、倒難等は單に不正であるといふに止まり、之に依つて直ちに議論場裡に於て勝敗の決が定まるといふ譯ではない。併しながら若し一轉して一方は他の論意を誤解したり、自己の主張を放棄したりとすると、明かにその敗北を示すことになる。第十六句義の墮負はこの敗北の條件を説いたものである。その定義に曰く、

誤解(vipratipatti)又は不了解(apratipatti)を墮負と稱す(一五九)。

蓋し誤解、不了解は失敗の中にも最も醜いものであるから之を代表的に擧げたものであらう。第五卷第二日課には墮負の種類二十二種を數へてゐる。

注意一 如實論墮負處品第十三に負論の廿二種を説いてある。其名稱を見るに全く本經のそれと一致するから、吾人は本經の譯名として凡てそれによることにした。直譯としては多少妥當を缺く所もあるけれども、義譯としては適當であり、且原語の組立が頗る複雑で新に適譯を求め難いものもあるからである。又方便心論明負處品にて説ける中にも本經と一致するものも多いけれども、並べて説かぬ上に省略したものもあるから別にこゝに擧げぬ。本文の解釋の時に附しやう。理門論は負論を認めながらも、詭語の類の如きが故に此に録せず「第四卷」と云つて別に説いて居ない。又瑜伽師地論の七因明中、

第五の論墮負に説けるものゝ中にも一致するものがあるけれども順序類例に於て異なるからこゝでは配當せぬ。

注意二 議論するには立者(vadin)と敵者(protivadin)と證義者(sabhyā, 審判者)とを要すとは無着などの説ける議論場裡の規則である。本經では別に之に關して説いた所がないけれども聽衆を眼中に置いた所を以て判すれば矢張之を證義者と認めたものと解せねばならぬ。

(一)自立義

(一)自立義(protijāhanti) 自喻に於て反喻の性質を認許するをいふ(五二二)。
立者の引く喩を自喩(svadīśānta)といひ、之を駁せんがために敵者の引く喩を反喩(protidīśānta)と名ける。この墮負は例へば立者が聲無常の喩として瓶を引用したるに敵者が反喩として有性(samānya)を引用して、有性も瓶も共に根執(知覺的)であるから有性の如く瓶も常住であらうと駁したるを、立者はふと之に巻き込まれて瓶の常住を肯定する類の過誤である。この結果は直ちに自己の主張たる聲無常の放棄となるから壞自立義即ち宗棄と名けるのである。方便心論の捨本宗と云へるは之に當り、如實論の釋意も同様である。

(二)取異義

(二)取異義(protijāntaram) 宗に説かれたる意義が非難せらるゝ時に(自喩と反喩との)性質異なるが故に(自喩は)その宗義の證明となると答ふるは取異義なり(五二二、三)。

例へば前の如く聲無常の立量に瓶を同喩としたるに對し敵者は有性を反喩として反駁したとする。その時立者は之を救釋せんとして有性は普遍的であるけれども瓶は普遍的でないから無常である。かくの如く聲も非遍的なるが故に無常であると論じてその宗義を維持せんとする類の論法をいふのである。蓋し初め立者の意は單に聲の無常を立證する所にあつたのに、こゝに來りてその非遍的なことをも論ずることになり宗義が二頭となり先きの論點以外にも走りて即ち異義を立てることになるから敗北となるのである。如實論の釋意も全くこれと同じである。

(三)因與立義相違

(三)因與立義相違(protijāna virodha) 宗と因との矛盾をいふ(五二四)。
例せば勝論の徒が實と徳との區別を示さうとして、實と徳とは異なるものなり、色等以外のものは不可得なればなり、といふ類である。已に實と徳と異なるものといふ以上、徳句義中に攝せらるゝ色味以外に少くも實の存在を認定し居るべき筈である。然るに徳以外のものを不可得といふは頓てその主張と矛盾する因を立つるので議論に敗北するも自然の數である。如實論の釋意も之に合す。

(四)捨自立

義(प्रतिप्रतारथा समन्यासा) 自己の意見(पक्षा)が非難せられたる時之を捨棄するをいふ(五、二五)。

敵者に非難せられて余はかゝる説を述べたことがないと逃を打つことである。如實論の意も同じ。

(五)立異因

義(नेव्यंतराम) 區別なく述べたる因が非難せらるゝ時に(それに)區別を附せんと望むことよりして立異因義の墮負生ず(五、二六)。

初め理由を述ぶるに別に條件を附せず置きながら非難せらるゝに及びて種々の條件を附せんとすることである。如實論では前の因と全く別種のもを提出することであると説いてある。

(六)異義

(अर्थान्तराम) 原意と相應せぬ意義に解するを異義と名く(五、二七)。例へば立者が俗語で話したのを敵者が雅語の意味に取り違へる類で誤解による墮負である。

(七)無義

(निरर्थकाम) 文字の配列のみありて意義なきを無義といふ(五、二八)。何の意味か分らぬことを述べることである。一つ梵語のまゝ例を擧げて見やう。

宗 nityah sabdahi

(聲は無常なり)

因 kacatapah javagadahasatvat

(婆々の故に「無義」)

喻 jabhahga dhadhasavad

(和々の如し「無義」)

方便心論では之を無義語と云つてゐる。

(八)有義不可解

(अविज्ञातारथाम) 三度び説いて聴衆及び敵者に不可解なるを有義不可解といふ(五、二九)。

議論場裡にて三度びまでは同じ事を述べても宜しいが若し三度び述べても相手も傍聴者もその全體の意味が分らぬとすれば、その罪は立者にあるので敗北となる。如實論の釋意之に合し、方便心論にも之を擧げてある。

(九)無道理義

(अपरिहकाम) 前後の關係の連絡なきため統一的意義を有せざるを無道理義と名く(五、三〇)。

例せば、十個のさくる六ヶの菓子、瓶、牝羊、勝者など、並べても何等の統一的意義がなければ立者の敗北たるや言ふまでもない。如實論の釋の之に合する許りてなく其例までがグーッヤナーヤナのそれと合するは注意すべき點である。方便心論

にも之を説いてゐる。

(一) 不至時 (aprapakāla) 支を顛倒した言を不至時といふ(五、二、一一)。宗因・喻・合結の順序を顛倒して適當に配列せぬ論法である。蓋し立言すべき時にしないで、前後の序列を亂せば立量の力がないからである。如實論の釋意も之に合し、方便心論では非時語と説いてゐる(似因中の過時因參照)。

(二) 不具足分 (nyūna) 何れかの支を缺損するを不具足分といふ(五、二、一二)。五支の完備せぬ論法を立つることと所謂無體缺である。方便心論では之を語少と名けてゐる。如實論の釋も同じ。

(三) 長分 (ādhitam) 餘分なる因喻を立するを長分と名く(五、二、一三)。前と反對に餘分の支を設くることである。方便心論の語多之に當る。各一個の因・喻にて宗義立せらるゝに餘分のものを出せば遂に異義を成ずるから敗北となるのである。如實論の釋意も之に同じ。

(三) 重語 (punaruktam) 發聲及び同意義の再陳は追説なるが故に重説と名けらる(五、二、一四)。

同じことを二回述べたり、同意義のことを重ねて述べたりすることである。方便心論明造品の言失之に當る。如實論では之を重聲(同じ事を再陳すること)重義(同じ意味を繰り返へすこと)重義至(同じ道理を別言にて表はすこと)の三つに分けてゐる。

(四) 不能誦 (anauśānam) 三度び説かれ聽衆によりて了解せられたる事柄を誦持し能はざるを不能誦と稱す(五、二、一七)。

立者が敵者の質問に應じてその主張を三度びまで繰り返へし而もそれが聽衆にも分つてゐる事柄を質問者が暗誦し能はぬことをいふのである。蓋し議論の題がなくなるから質問者敵者の敗北となる。如實論の釋も之に同じく、方便心論では特に之を議論の深患であると警告してゐる。

(五) 不解義 (ajñānam) 知られざるを不解義と名く(五、二、一八)。

前よりも一層進んで相手の主張の意味を了解せぬことである。但し三度び説かれ聽衆に了解せらるゝ等の條件を具した上のことである。如實論の釋之に合す。

(六) 不能難 (apratibha) 他に對して辯難し能はざるをいふ(五、二、一九)。

他の意見を非難し能はぬ時は自己の敗北となることは明である。如實論にては他の如理の立義を破り能はぬ義なりといひ方便心論では他の正義に對して非難を致すは致す方の敗と定めてゐる。併かしグロツチャイヤナの如く單に他の意見とした方が適當のやうである。

(七) 立方方便避難

(七) 立方方便避難(viksepa) 業務の切迫の(口實の)下に議論を中止するをいふ(五、二、二〇)。議論が未だ終らぬ中に形勢不利と見るや、手離し難い仕事があるからなど、口實を設けて議論を中止すれば中止者の敗北となる。如實論の釋意も同じ。

(六) 信許他難

(六) 信許他難(malanijā) 自己の意見に過失あるを認め他の意見にも同じ過難ありと辯ずるをいふ(五、二、二一)。

自己の主張が非難せらるゝ時之に抗論することが出来ないで、汝の意見にも同様の過失はあるではないかと辯解することである。世間に能くある例なれどこれは已に自己の過失を認めたことになるから辯解者の墮負となるのである。方便心論では辯正論品第三に之を明かし、如實論の釋も本經と同じ。

(五) 於墮負處不顯墮負

(五) 於墮負處不顯墮負(paryanuyogya-npekṣanam) 已に墮負に達したるものを未だ墮負

墮負

せざるが如く取扱ふをいふ(五、二、二二)。

原語の paryanuyogya とは議論に於て墮負して非難せらるべきことをいひ npekṣana とはそれに對して無關係なることを意味す。故に「負處に於て墮負を顯はさず」と譯したのである。其意味は相手は已に墮負の條件を具備したのにも關らず未だ墮負せぬが如くに議論を續くるは却て當方の墮負となるといふ義である。蓋し相手の敗北を知らざれば議論終結の期なく遂には最後に自己の敗北となるからであらう。如實論では已に墮負したものに對して更に辯難を續くも無益であつてその辯難が成就せぬ點に於て自己の墮負となると解した。

(三) 非處說墮負

(三) 非處說墮負(urānuyogya-nyoga) 墮負せざる處に於て墮負を適用するは非處說墮負なり(五、二、二三)。

前と反對に相手が未だ墮負せざるに誤まつて汝は已に墮負したりと宣告するは、議論法の規則に通ぜぬ點に於て却て自己の敗北となるといふ意味である。如實論では敵者が墮負してもその墮負の相を指摘するに當を得ないこともこの規則の中に數へてゐる。

(三)爲悉檀
多所違

(三)爲悉檀多所違 (apsiddhanta, 離宗) 或る宗義を主張しながらそれと相應せざる言論を適用するをいふ(五,二二四)。

他の非難に逢うて之を救はんがために却てその宗義と合せぬ辯解を下すは元來の主張を放棄することになるから敗北となる。如實論の捨本宗といへるは之にも當る。

(三)似因

(三)似因 (hetvabhāsa) 先きに已に説きつるが如し(五,二二五)。

即ち第十三句義で説いた五種の似因の何れかを用ゐれば論場に敗者となるといふ義である。如實論では之を不成就 (asiddha) 不定 (savabhicāra) 相違 (viruddha) の三としたが、蓋し如實論では已に因の三相を説くから之より割り出したものである。

是等の墮負の種類を先きの倒難に比すれば幾分一般的規則の相狀あり、且つ微細の點まで注意した所實際的議論の規則として餘程興味を惹くものがある。然れども之を論理的に云へば議論の失敗は主として論理の規則に抵觸するより起るものであるから之を論ずるにも前十五句義の規則に基いて分類すべきが至當である。然るにこの廿二種を通覽するに不具足分、長分の第七句義論式に爲悉檀

一、補説

多所違の第六句義(宗義)に、似因の第三句義に關係する外は適切に前十五句義の理論を豫想して居らぬ。蓋し前の倒難と同じく主として實際的議論に際して起つた實例を集めて稍々規則的に並べたものであらうと思ふ。これ陳那がまた負處に於て舊因明師諸有の所説、或は能破の中に攝するあり、或は極粗あり、或は非理あり、故にこゝに録せずと評した所以であらう。

第五章 餘説、雜觀

一、以上四章に涉りて尼夜耶經の内容を一通り組織的に述べて見た。實はもう少し引き締めて説くことも出来たけれども根本的に研究せんとする人の便を計つて一々本頌を引用したので稍々冗長を免れぬものとなつたのである。またもう少し論理的意義を明かにしたいと思ふた所もあるけれども、先に述べた如く印度の論理は之で完成するのではないから餘り立ち入つて後の思想を入れてもいけぬと考へて控えた所も多い。要するに飽くまで印度論理史の初期の思想として未だ幾分辯證法の域を脱せぬまゝの所を正直に紹介せんとしたのであるから

此點は切に讀者の諒知を乞ひたいのである。又正理派も宗教派たるを自任したので實際的修行として祭式の事や禪定の修行を薦め時に神の問題や上天解脱の問題に觸れた所もあるから、他派との權衡上最後に是等の點を述べべきが至當であつた。併し之は、先きに人生觀の所で纏つた所を説明して置いたから再說せぬことにした。大約是等の點は勝論派のそれと大差がないと見て宜しい。敢て公約するのではないけれども著者は竊かに出來ることならばいつかヴァーチャヤナの註と共に本典の全部を譯出して見たい希望を持つてゐる。若し幸にその希望が實現する期あらば之と同時に別途の組織でその内容を整理して見たいと思ふ。そこで茲には補說の意味で二三の問題に觸れて置くに止める。

二、尼夜耶の講究に於て何處かでは是非とも觸れて置かねば物足らぬ感じのする問題は本派の論理とアリストートルのそれとの關係論である。蓋し先きに述べた如くこの兩者はともに組織的論理學を起こした鼻祖で而もその間に幾多の共通點があるからである。これに對する諸學者の態度を見るに偶然の暗合と見る人もあり稀には希臘の影響が印度に及んだのであると推定した人もあるけれども

二、尼夜耶と亞氏論の關係

多くは希臘の論理は印度の影響を受けて大成したものであると見んと欲するやうである。殊に日本の學者にては今福學士がこの問題に興味を感じその著最新論理學要義(增訂五五〇―五七一頁)にては兩者の類似點九ヶ條を數へ更に之を一層整理しては哲學雜誌に公表し兩者の類似の到底偶然の暗合のみを以て解し得べからざるを指摘して亞氏に及ぼせる正理派の影響を認めんとした。有體に言へば吾人は未だ亞氏の機關(オメガン)に對して特別の研究をしたこともなく亦希臘印度交通の歴史的研究も特別に試みたことがないから、この問題に對しては多くの發言權を有せざる者である。併し概括的見地よりして目下の處兩者の交渉を餘程疑はしく思ふ。簡單に其理由を述べて見やう。第一、從來足目を以て亞氏よりも餘程古い人と見たけれども吾人の研究によれば正理派の興起も略々亞氏と同時に頃であるから必ずしも印度の方が古く希臘の方は新しいと定められぬ。從て亞氏は足目の影響を受けたと見るべき年代論的根據は頗る薄弱になる。第二、兩者の間に影響があつたとすれば歴山王の印度侵入を媒介と見るべきが至當であるけれども歴山王の土産が直ちに亞氏をして論理の組織を思ひ立たしめたを見ると

も、又反對に歷山王に隨從した希臘の學者が亞氏より論理を聞いて之を印度に傳へたと見ることとたとへ不可能でないにしても餘程事實らしからざる想像である。論理の如き學科は兵馬倥傯の間に於て爾かく單純に傳授され得べき性質の者ではない。第三、凡そ一國が從來全くなかつた他國の物品なり學問なりを輸入した初には必ず幾分かその原語を保存すとは史學研究法の吾人に教ふる所である。然るに亞氏の論理と正理派のそれとの間には殆ど術語に於て共通すと見るべきものが一つもない。勿論梵語と希臘語とは共にアリヤン語系に屬するから幾分か似た言葉のあるには相違がないけれども特に際立ちて希臘語化した梵語若しくは梵語化した希臘語が論理の術語として表はれぬ限りは到底ギョーレス氏(Corres)などの如く希臘論理の中に梵語の術語を發見したと斷定し得らるゝものではない。第四に、亞氏の論理も正理派のそれも突然に案出せられたものではなく、亞氏には詭辯論者を初めとしてソークラテス、プラトーン等の先驅あり、正理派には奥義書の所謂辯論學(Vikovākya)やミーマンサー的論究法等の先驅ありて共に論理思想を構成するまでに長き歴史的背景を豫想してゐる。若し一が他の影

響によるものとするならば兩方の先驅思想をいかに解して然るべきか、それも矢張一は他の影響を受けたと見ねば意味が徹底せぬことにならうが、かくては問題は益々迷宮に入るのみである。第五に、加之印度思想と希臘思想との類似は獨り論理の一部門に限つたことではなく、擧げれば寧ろ煩に堪へぬ程である。而して今日の所では未だ一として其間の歴史的關係の明かなものがない。若し論理の一科に於て連絡を附せんとせば、連關上他の類似點にも連絡を附け得べき自信と證據とを用意してかゝらねばならぬ。而もこれは今日の所到底望み得られぬ事業に屬するのである。以上の理由によりて吾人は、たとへいかに亞氏の論理と正理派のそれとの間に多くの類似點あるも、人心活動の自然の暗合といふ外に到底實際上の歴史的關係があつたと信ずることが出来ぬ。而して寧ろ兩者の類似點が明かになればなる程人心の作用が東西轍を一にするの確信を強め、眞理は遂に一に歸すべきを思ひて心強く感ずるのである。

三、此正理派の辯證的論理がいかに印度に一般的論理を啓發したかの問題は纏て全體としての印度論理史の題目である。つて所謂六派以外に渉る題目となる

からこの篇では説明せぬことにしたけれども、進んで之を研究せん人の手引として特に佛教論理に關して少し許り方隅を示すことにしやう。

抑々佛教がその教理の諸方面に涉りて他派の説を吸集して偉大なる發展を遂げた事實はまたその論理の部門に於ても見ることが出来る。初め原始佛教時代には未だ組織的論理思想のなかつたことは先きに述べた通りであるが、一と度び正理思想の起るや間もなく佛教もその影響を受け殊に包括的な大乘佛教に於て之を重視するに至つた。かくて龍樹無着世親等を経、この間に漸次組織に向ひつゝあつた尼夜耶經と接觸を保ちながら追々佛教論理の特色を發揮し、遂に紀元五世紀頃の陳那(Dharmakīrti、大域龍)の所謂新因明の大成によりて印度論理史上に一新時期を劃したのである。その結果として佛教論理の獨立となれるは勿論この時已に組織完備した尼夜耶經も爾後その註釋に於て著しく影響を受け、從來組織的論理書のなかつた耆那教にも之よりその研究が盛になれる等諸方面に大波動を及ぼした。而して陳那以後の佛教論理學者としてはその弟子たる商羯羅主(Śaṅkarācārya、Kara svāmin、天主)あり、超えて七世紀には有名なる法稱(Dharmakīrti)出で、陳那に次

研究資料

古因明の部

ぐの英名を馳せ、九世紀には法上(Dharmottara)ありて何れも陳那の説を整へて盛に斯學の研究に努め大いに佛教論理の特色を發揮した。この中從來支那日本に傳はれるは主として陳那の因明正理論(Hetuvidyā nyāya dvāra śāstra)と天主の因明入正理論(Hetuvidyā nyāya pravēsa śāstra)と、此二書に依つて從來支那日本の佛教學者が因明學を知ることが出来たのである。殊に天主の入正理論は組織簡明なために大に珍重せられ、玄奘の弟子たる慈恩大師窺基によつて有名なる因明入正理論疏大疏と略稱すの註釋が附せられてより、陳那の論理思想は一に之に依つて研究せらるゝの流行を來たしてゐる。是等を研究するための重なる資料を擧げるならば

- 龍樹 廻諍論、同釋 後魏 瞿曇流支共譯 (縮畧一)
 - 同 方便心論 後魏 吉迦夜譯 (同前)
 - 彌勒 瑜伽師地論第十五卷 唐 玄奘譯 (縮來一)
 - 無着 阿毘達磨雜集論第十六卷 同前 (縮來八)
 - 同 顯揚正教論 同前 (縮來七)
 - 世親 如實論 陳眞諦譯 (縮畧五)
- (世親には論軌、論式、論心の三部の著書ありたれど惜哉傳はらぬ)

陳那 因明正理門論本

唐玄奘譯

(縮來十)法雲註の新疏四卷

同 因明正理門論

唐義淨譯

(同)前(恢)嶺の科註による

(陳那にはこの外澤山の著書あり中にも因明集量論(Tranāṇa samuccaya)は一度び漢譯せられたと傳ふれど今は傳はらね。然れども西藏譯としては五六部の論理書が殘存してゐる) 商羯羅主、因明入正理論 唐玄奘譯 (同)前(恢)嶺の科註一卷本に

窺基、因明入正理論疏六卷

(同)前(恢)嶺の科註一卷本に

(慧沼、智周兩師の之に關する註疏。支那日本の註釋家の説を集めた鳳譯の瑞源記六卷は大疏の重要な参考書である)

法稱 Nyāyabindu

法上 Nyāyabinduṭṭhā

edited by Peterson (Bibliotheca Indica)

尙ほこの外にも梵文の佛教論理書は澤山にあつたやうであるけれども概ね散佚して傳はらぬ。然るに近年に至つて尼波爾に於て注意すべき佛教論理の六書が發見された。即ち寶稱 (Ratnakīrti) の Apolāsiddhi, Kṣāṇabhāṅgasiddhi, Kṣāṇabhāṅgasiddhi' 無憂論師 (Paṇḍita Aśoka) の Sāṃhāya dūṣaṇa dhik prasārita, Avayavi nirakarṇa' 寶作靜論師 (Ratnakara śanti) の Anṭaryāpiti-samarthana とである。高楠教授將來の梵本中にもあり、Hariprasad Śāstri 氏も Six buddhist nyāya treatises の名を以て印度文庫の一篇として出版してゐる。是等は純論理書ではないけれども佛教の或る教義を論理學的に辨證せんとしたもので、その教義と同時に論理の應用法を知るに必要な資料である。

參考書

村上博士 因明學全書

松浦氏 Hindu logic (1900 Philadelphia)

香村學士 東洋論理學史

Vidyabhusana, The medieval school of Indian logic (1907, Calcutta)

今福學士 最新論理學要義 (附錄)

宇井學士 參考論理學 (第二部)

四、陳那の改革の要點

四、陳那が正理派の論理を改革した要點に關しては已に前章中に分散的に指摘して置いたけれどもこゝに簡単に纏めて見る。

(一) 正理派の四量は無着世親によりて次第に切り縮められたが、陳那に至るやたゞ現比量の二のみが眞正の知源とせられた。蓋し譬喩量は其性質上現量に屬すべきもので、聲量は現量又は比量に屬すべきもので、獨立に取扱ふ必要がないといふ理由に基くのである。

(二) 宗の構成法に於て從來は明確な觀念がなく、彼の山に火あるべしと言つても其論題となるのは火か山か判然せぬ有様であつた。尼夜耶經でも宗全體を所立 (Pradhya)と言つても時に前陳の山のみを意味し、時に後陳の火のみを意味したりして、

未だ命題といふ明かな意識がなかつたのである。然るに陳那は之を明確に定めて宗の主とする所は主辭でもなく賓辭でもなく寧ろその兩者を組み合はした命題その者にありとした。即ち彼の山に火のあるべしといふ時は、所立は火でも山でもなく、彼の山に火あるか否かに存するとしたのである。之を新因明の規則で「宗依は極成すべく宗體は極成すべからず」と名ける。即ち前陳後陳の名辭之を宗依といふは立敵共に許すもので之を組み合はした命題宗體は一許一不許であらねばならぬといふのである。

(三)陳那の最も大なる功績は所謂因の三相(trirūpa, trilinga)の規則を定めたことである。尤も因の三相の名稱は已に世親の如實論にも見えてゐるけれども之を緻密に考察して大に力説したのは全く陳那の方で、彼の因明史上の地位も之によつて定まり、新因明と古因明の分れる所もたゞこの一點にありと言つても宜しい程である。因の三相とは第一、遍是宗法性(lingasya-anuameye satvam eva)第二、同品定有性(sapaksa eva satvam)第三、異品遍無性(asapakse asatvam eva nisiddham)である。第一の遍是宗法性とは因は宗の有法に行き渉る性質のものであらねばならぬといふ意味

(凡ての聲は所作性なり)。第二の因品定有性とは因は宗の後陳(賓辭)の性質を有するものに必ず關係して居らねばならぬと云ふ意味(凡て所作性なるものは無常なり)。第三の異品遍無性とは因は宗の後陳と矛盾する性質の者には全然無關係であらねばならぬといふ意味(凡て常住にあらざるものは所作性にあらざ)である。即ち第二と第三とは先きに述べた積極的遍通消極的遍通の法則であつて之に依つて因が初めて完全充分な理由たる資格を具備することになつたのである。又従來の因明史家は九句因を足目の所説と傳へたけれども先きに述べた如く尼夜耶經にも之を説かねば大疏にも之を足目の發明と説いた所がない。加ふるに西藏譯中には陳那の因輪論(Hetu cakra hamant)と稱する九句因専門の書もあることなれば寧ろ陳那自身の新創見と見るが至當である。これは因の三相中後の二相の依つて來る淵源を明かにしたもので恐らく陳那が世親より因の三相の考を受け、てその根柢まで搜つた結果であらうと思ふ。蓋し九句因とは同品(同喻)及び異品(異喻)とに對し其因との關係を有(全部關係)非有(全く無關係)有非有(一部分關係)一部分無關係の三つの立場より觀察し、更に之を同品異品相互の關係に照らして九

つたのも新因明の特質で、而も陳那の初めて意識的に主張した所である。例を擧げて見るならば、

宗 聲は無常なるべし
因 所作性なるが故に

同 諸の所作性なるものは無常なりと見よ、瓶等の如し
異 諸の常住なるものは非所作と見よ、虚空等の如し

(六)従來の誤謬論には一定の標準がなく言はゞ實際的經驗を臚列したるに過ぎなかつたが陳那は宗因喩の規則を定めたので、凡て之に抵觸するものを不正としてその準據を示した。

この後に發達した法稱論師や法上論師の説の中には、時に陳那に反對した所もあり、時に陳那以上に詳しくなつた所もあるけれども、大體に於て陳那の精神を繼いでゐるから別に説かぬ。

第七篇 吠檀多派

第七篇 吠檀多派 (Vedānta)

第一章 總說

一、地位

一、地位 吠檀多派は奥義書に基いてその宗義を組織せんとするものである。婆羅門哲學の精髓を發揮し種々の思潮を綜合して偉大なる哲學的潮流を開展した學派である。これを吠檀多派と名くる所以はその教材たる奥義書ウパニシャツを一名吠檀多 (Vedānta) と名くる所より來たもので、つまり「奥義書に基く學派」と言ふ義である。

奥義書の性質

そこでこの派に就て述べるには順序上先づ奥義書の性質より説いてかゝらねばならぬ。然れども、この問題は已に吾人の印度哲學宗教史に於て可なり詳しく論及して置いたから、こゝでは頗る簡単に通過することにする。抑々奥義書は文書の上よりすれば梵書の一部を形成するもので、通例梵書の終りに屬する森林書アランカの最後に附せらるゝ篇となつてゐる。然れどもこれを思想の上よりすれば梵書とは斷然區別して見るべきもので、寧ろ梵書の餘りに形式的方面を主としたのに反抗して専ら哲理自身を攷究せんとして起つた思想の結晶したものである。之

を吠檀多 (Vedānta) 即ち吠陀 (veda) の終り (anta) と稱するのは蓋し成書としては吠陀習學の最後に研究せらるゝ部分と言ふ意味で、哲學的には吠陀の極意の意味を含むのである。然れども奥義書には數多の種類があり、而も數百人の思索家が數代に涉つて思索した結果を雜然と集めたものであるから、大體に於て共通の思想がありながらも、嚴密に言へば相互の間に幾多の矛盾あるを免れぬ。その甚だしきに至れば同一聖典中に調和し難き説明を並べて載録した所も尠くない。こゝを以て學派時代となり諸思想が漸く系統立たんとするや、それ等の矛盾を排して組織的に整理せんとする企圖の起るべきも自然の勢である。殊に諸學派漸く盛となり動もすれば奥義書の法城を窺ひ、若しくは勝手にこれを利用せんとするもの、輩出するに及んでは、自衛上奥義書教徒はこれを組織立て、其眞意を發揮し置く必要があつた。旁々婆羅門學者中に奥義書を整理する必要が起り、種々の方法によりてその教義を組織立つる風潮を來たした。廣い意味に於て是等の企圖全部を吠檀多派と稱するのである。

然らば奥義書と名の附くものは悉く吠檀多派の研究の對象であるかと言ふに

古奥義書の種類

必ずしもさうではない。奥義書にも種々の種類があるので、これを吠檀多即ち吠陀の極意として見るか否かの選擇は組織者によつて幾分の相違がある。凡そ奥義書に新古の二類がある。古奥義書とは三吠陀派によりて傳持せらるゝものと言ひ、新奥義書とは阿闍婆派に屬すとせられるものを言ふのである。古奥義書の現存するものに十一種ある。

(所屬本典)

(奥義書)

(所屬枝派)

- | | | |
|----------|--|----------|
| 梨俱吠陀(一) | 一、アイトレローヤ (Aitareya) (Ait. ar. bk. 3-4) | アイトレローヤ派 |
| | 二、カウシータキ (Kausitaki Kaus. ar. bk. 3) | カウシータキ派 |
| 沙磨吠陀(二) | 一、チャインドーグヤ (Chāndogya) (Chānd. br. bk. 3-10) | チャインディン派 |
| | 二、ケーナ (Kena, Talavakara) (Tala. br. bk. 9) | ジャイミニ派 |
| | 一、タイテイリヤー (Taittirya) (Tait. ar. bk. 7-9) | タイテイリヤー派 |
| | 二、マハーナラーヤナ (Mahānārāyaṇa) (Tait. ar. bk. 10) | カータカ派 |
| 黒夜柔吠陀(五) | 三、カータカ (Kāhaka) | 缺 |
| | 四、シュウエーターシヌワタラ (Śvetāśvatara) | 缺 |

吠陀柔

五、マイトラーヤナ (Maitriyana)

一、ブリハドアーラヌヤカ (Bṛhadaranyaka)

(Sst. pat. br. bk. 14. 4-9)

白夜柔
吠陀 (二)

二、イーシャー (Īśā, Vajrasūtra samhita)

(Vaj. s. bk. 40)

マイトラーヤナ派

ブーヂャサネーヤ派

奥義書の
新古の別

ドイセン氏が是等の内容を稽查して新古の年代を定めた順序は左の如くである。

ブリハドアーラヌヤカ奥義書(白夜)

チャンドーグヤ奥義書(沙吠)

タイテイリヤ奥義書(黑夜)

アイトレヤ奥義書(梨吠)

ケーナ奥義書(沙吠)

カータカ奥義書(黑夜)

イーシャー奥義書(白夜)

シュウエーターシヌワタラ奥義書(黑夜)

散文

韻文

マハーナラーヤナ奥義書(黑夜)

マイトラーヤニヤ奥義書(黑夜)

散文

是等はマイトラーヤナの疑はしきを除いては概ね梵書引續の産物で、年代も略々佛教前と見做されてゐる。従つて凡ての吠檀多教徒に依つて天啓と信ぜられ、眞に吠陀の極意を示す吠檀多とせらるゝものである。つまり凡ての吠檀多派の目的は上の諸奥義書を組織的に研究する所にあると言つても宜しい。然るにこれに反して阿闍婆派に屬する新奥義書は大抵後世の擬作で、その數も數百種に上り、中には甚しく近代に屬するものも珍らしくはない。概ね短篇で而も可なり學派的色彩を帯びてゐるのがその特質である。従つて吠檀多としてのこれに對する見方も吠檀多教徒に依つて一定してゐない。シャンカラの如きはプラシユナ (Prasna) ムンダカ (Mundaka) チャーバーラ (Jabala) マインドウークヤ (Mandūkya) 等の外は絶えて其名稱さへも擧げて居らぬ。けれども後世に至れば大いにこれを利用する者が多くなつて來た。思ふに數多き新奥義書中には思想の卓絶したものもあれば、組織の整頓したものも鮮なくないので、吠檀多教徒が古奥義書の教理を組

織し若しくは一定の見解を持してこれを解釋せんとするに當つて、自己の立場に都合のよい範圍に於てこれを使用したものであらう。即ち一言にして言へば新奥義書の或るものを吠檀多として認めるか認めぬかは一に有力な吠檀多教徒の意見に依つて定まると言つて宜しいのである。

二、成立と種類

二、吠檀多の成立とその種類 派としての吠檀多的潮流が何時頃より興起したかと言ふことは中々定め難い問題である。若し吠檀多派の特質を、奥義書思想を幾分にも組織立てんとする所にありとすれば、吾人は已にその傾向を奥義書自身内に於て認むることが出来る。古奥義書中にもかのカータカ、シュウウター、シュワタラ、マイトラ、ヤーナ等には已に充分その傾向が表はれてゐる。殊に新奥義書となれば最も明白にその形跡を示すに至つた。ドイセン氏はそれ等の奥義書を純吠檀多主義 (Paine Vedānta) と名けてゐるが、總じて何れも古奥義書中最も純粹と稱せらるゝチャインドーグヤ、ブリハドアーラー、ヌヤカなどの精髓を簡明に發揮せんとしたものである。然れども若し吠檀多派の特質を、奥義書以外に立つてその統一的研究をなし、而も一定の教科書を有する所にありとすれば、その成立

吠檀多の組織

は諸派中でも最も遅い方である。恐らく紀元五六世紀より専ら盛になつたものであらう。蓋し吾人の知る限りその以前に屬する吠檀多的教科書の存在した微跡がないからである。この意味に於て吠檀多派の興起は餘他の諸學派が完全に成立してその精銳を競ふた結果として激發されたものであるとも言ひ得る。

かくして生じた吠檀多の組織的傾向を見るに凡そ二途に分れるやうである。一は奥義書中に於てその中樞思想と信ずる所を把へてこれを論理的に組立て、以て全奥義書の眞髓を發揮せんとする方法をとるものである。即ガウダーパーダ (Gaudapada) の ヲーンドウーカ、頌 (Māṇḍūkya karika) や サダーナンダ (Sadananda) の 吠檀多精要 (Vedānta sūtra) 等の如きは皆この方法に由つたものである。他は比較的公平に諸奥義書に通ずる思想を比較研究して尠くも古奥義書を全體として組織立つる方針をとるもので、バーダラーヤナの 梵經 (Brahma sūtra) は正しくその代表的産物である。この兩方法は勿論相反するものではないけれども、何れかと言へば前者は義理の透徹し易い代りに奥義書を全體と見て公平を缺くの缺點があり、後者は公平な代りに動もすれば義理の濫味を免れぬ憾みがある。兎に角何れ

にしても吠檀多派と稱すべき思想は單一な系統を有するものではなく、所在に崛起して個人として將た團體として各々その見解を呈出したことは疑ひなき事實と見ねばならぬ。然しこの中にてパーダラーヤナの吠檀多經は質に於ても量に於ても最も卓越したもので、殆ど各吠檀多派の基礎的教科書とせられ、今日に至るまで奥義書研究の指南と見做されてゐる。通例吠檀多派と言へばこれを奉ずる學派を意味することになり、殊に六派の一としては之にシャンカラが註釋した宗義を指すのである。然しこの教科書たるや、その文義に不明な所が多く、註釋家の間に種々の異論を來すべき素質があるのみでなく、各自異なる見解を有するものが偶々之れを利用して自己の意見を附して各自パーダラーヤナの思想なりと主張した爲めに、同じくこれを教科書としながらもこの中にまた幾多の派別を生じた。その著しいものを擧ぐれば紀元八世紀のシャンカラを代表とする一元主義 (Advaita)、十一世紀のラーマヌジャを代表とする局限一元主義 (Viśiṣṭā-advaita)、十二世紀のマドワ (Madhva) の二元主義 (Dvaita) の如き、何れも梵經に依りて主張せられた有様である。殊に現今に於ても印度教諸派がその哲理を談ずる段となれ

三、主要なる題目

ば大抵この教科書を楯とするのであるから、これ等の色彩をも加味するならば實に蒐集すべからざる程の多様な見解と分れるのである。

三、吠檀多派の主なる題目 斯く吠檀多派には種々の流派があるけれども、同一奥義書に基く限り何れの派でも大抵同じ問題を取扱つて居る。その主題は言ふ迄もなく梵我論であつて、宇宙の原理としての梵 (Brahman) をいかやうに見、これと世界及び個人我との関係をいかに見るかと言ふ問題は、凡ての派に通ずる根本的題目である。新奥義書の一に一切奥義書精要 (Sarva-upaniṣat sūtra) と稱するものがあつて、凡て二十餘項の問題を掲げ、これに簡単に解答して諸奥義書の精要を發揮したものとしてゐる。その解答には大なる價值がないけれども、その題目は偶々吠檀多派のそれを代表するものがあるから試みにこれを掲げて見やう。

繫縛とは何ぞや

解脱とは何ぞや

無明とは何ぞや

明(眞智)とは何ぞや

私の四位とは何ぞや(私の四位とは醒位・夢位・熟眠位・第四位を言ふ)

私の五藏 (Panchakosa) とは何ぞや(五藏とは食味所成身・生氣所成身・意所成身・識所成身・妙

樂所成身を言ふ)

作者 (karti) 命者 (jiva) 靈魂 (ksetrajñā) 觀者 (sākṣin) 神 (kūṭasthā) 內導者 (antaryāmin) とは何ぞや

各我 (pratyayātman) 最高我 (paramātmā) 我 (ātman) とは何ぞや

幻 (māyā) とは何ぞや

問題の提出方は亂雑で中には異名同義の語もあるけれども、兎に角吠檀多派の目的とする所はかゝる題目に就て組織的に論究することであると心得て大差はあるまい。その細論は以下説述する中に自ら明かにならうと思ふ。

四、本篇の方針
四、本篇の方針 六派の一としての吠檀多派とは言ふまでもなくバーダラーヤナ、シャンカラの思想を指すものである。併しながら前述の如く吠檀多的潮流と名くべきものには種々の思想があるから單にシャンカラを通して見たバーダラーヤナの思想のみを以て吠檀多派の全體なりとする譯には行かぬ。吾人はこの篇

に於ては主なる吠檀多思想の全部を攷究の對象とし而も出來得るならば幾分なりとも其間に變化發達の跡を見んと欲するものである。この見地よりして先づバーダラーヤナ自身の立場を明かにし、次にバーダラーヤナと稍々異なる立場にあるマインドゥークヤ頌の思想に及び更に兩者總合の產物たるシャンカラの意見を調べ、次にシャンカラ派の反對者としてラーマ・ヌジャの註釋を見、最後にサダーナンダの吠檀多精要にて其全局を結ぶ仕組にしやうと思ふ。元よりこれのみにて完全を期するは容易のことではないけれど、粗雑ながらも之に依つて吠檀多的潮流が如何に開展したかを知ることが出來やうと思ふからである。また茲に特に斷つて置きたいのは吠檀多の初めは奥義書であるからその教理の説明も本來ならばこれより出發すべきであるけれども、それ等は已に印度哲學宗教史の第三篇で一通り説明して置いたからこゝには繰返さぬことにする。そして必要以外にはなるべく奥義書自身には觸れぬことにするから特志の人はその奥義書の部を一讀して然る後この篇に及ばゞ益する所が多いことと思ふ。

第二章 バイダラーヤナの吠檀多經

第一節 概観

本經の著者と諸種の名稱

本經に種々の名稱がある。吠檀多經 (Vedānta sūtra) 後ニーマーンサー經 (Uttarāmi-mānīsā sūtra) 梵經 (Brahma sūtra) 根本思惟經 (Sāriraka mīmāṃsā sūtra) などと呼ばれてゐる。著者の名をバイダラーヤナ (Bādarāyana) と言ひ、一名毘耶舍 (Vyāsa) とも名ける。通例之を吠陀や摩訶婆羅多の編輯者たる毘耶舍と同視するけれども、こは勿論謂れなき憶説に過ぎぬ。元來 Vyāsa とは整理者を意味する語なれば、言はゞ凡ての聖典の編輯者に宛てはまる語で、古聖の中にもあれば、ブラーナ書の作者にもあり、瑜伽ラーヤナを吠檀多經の Vyāsa 即ち編輯者と言ふならば意味があるけれども、之を以て直ちに吠陀の毘耶舍と同視するは失當の甚だしきものと言はねばならぬ。尙進んでそのバイダラーヤナが果して本經の編輯者であるかと言ふにこの點も疑はしい節が多い。本經を見るに其中に多數の學者の意見が採録せられてあるが

之を勘定すれば、チャイミニ (Jaimini) 十一回、バイダリ (Bādari) 四回、アウドロニ (Audu-lomi) 三回、アシーシュマラタイヤ (Āmarathya) 二回、カーシヤクリツナ (Kāśakṛtsna) 一回、カールシナイヂニ (Kāṣṇājiṇi) 一回、アイトノイヤ (Āreya) 一回、バイダラーヤナ九回となる都合である。即バイダラーヤナ自身が第三者として自己の名を九回ほど引用したのである。元より印度の風習として自己の著書に自己の名を出すも敢て異例ではないけれども、餘りに屢々引用する、所を見れば何となしに自身の手になつたものではあるまいとの感を抱かしめる。吾人は寧ろ本經を以て恐らくバイダラーヤナの徒がその師説を中心として種々の吠檀多學者の意見を集録した結果であると思つた方が至當であらうと思ふ。

この經が何時頃編輯されたかと言ふにもとより正確には分らぬけれども、吾人は五世紀より八世紀の間にありと信ずるものである。その理由を言へば本經にて種々の學派を非難した中に佛教に對しては毘婆沙派 (Vāḥśāśika) 中觀派 (Madhyānikā) 瑜伽派 (Yogācāra) 即ち唯識派に當つてゐる (本經二・二・一八以下)。然るにこの中毘婆沙派と中觀派との成立は比較的古いけれども、唯識派の一派となつたの

本經編輯の年代

は確かに無着世親以後で恐らく世親の門弟に至つて最も盛んになつたやうである。而して世親の年代には種々の異論があるけれども大凡四五世紀頃とすれば本經は之を非難する以上尠くもその部分丈はそれ以後の産物と見ねばならぬ。而して之に八世紀のシャンカラの註釋もあるからそれより以後でないのは言ふまでもなく、従つてその間を本經の成立時期と見るのは最も妥當の見解と言はねばならぬ。この意味に於てドイセン氏がヴィヤーサ(Vyāsa)―シカ(Sūta)―ガウダパード(Gaṇḍapāda)―ゴヴィンダ(Govinda)―シャンカラ(Saṅkara)の傳統説に基いて八世紀のシャンカラを去る二百年以前を以て本經の成立時期と定めたのはたとへ手續に於て不完全であるとするも結果に於て略々正鵠を得たものと言ふべきである。勿論本經も他派の聖典と同じく數代を経て完成したものであらうから、全部四五世紀以後の産物とするわけに行かぬけれども、尠くも四五世紀以後に至つて現今の形に整理されたと言ふことだけは斷言して憚らぬと思ふ。

本書編輯の體裁は章(adhyāya)節(pāda)題目(adhikāraṇa)といふ仕組にて、四章十六節(各章四節)より成り、シャンカラに従へば百九十二題目に分けられてゐる。その一題

本書の體裁

目はまた一頌スートラ若しくは數頌よりなり、總體にてシャンカラに従へば五百五十五頌、ラームーヌヂヤスートラに従へば五百四十五頌よりなつてゐる(但ラームーヌヂヤはシャンカラの二頌としたものを一頌と見做した所がある爲め、内容に於ては異らぬ)。而してその一々の頌文は概ね頗る簡單で註釋なくしては何等の意味なるか分らぬやうな文句が多い。蓋しその教理を充分講究して然る後に暗記用のために一二言に纏めた結果の積聚であらう。故にこの經は初めより師資の相傳を豫想して著したもので決してそれ自身に於て完全なものではない。従つてこの書の註釋は他派のそれに比して一層重要な價値を占めてゐるのもまた自然の理である。

本經の註釋は頗る多くコーブルブルク氏の教へたものゝみでも十數家あり、エドワード・ホール氏の發見したものに十四種ありといふてある。然れども最も根本的なものを擧ぐるに、最初の註釋家と見るべきはパウダーヤナ(Paudhāyana)であるが不幸にしてその名稱が傳るのみでその書は已に散佚してしまつた。これに繼ぐは例のシャンカラで、その根本思惟經註(Sūtraka mīmāṃsā sūtra bhāṣyam)は殆ど吠檀多の權證を以て迎へられてゐる。シャンカラと稍々立場を異にするは十二世紀

本經の註釋

のラーマームチャ(Rāmānuja)の妙註(Sribhāṣyam)にて主として毘紐笈派の立脚地より註したものである。これより稍々遅れて同じく毘紐笈派の立場より、而も二元論的に解釋したるはマドヴ(Madhva)即ちアーナンダ、ティールタ(Ānandakīrṭha)の註である。またラーマームチャと稍々似た見解に立ち、而も快樂説を加味して註解したのは十五六世紀のヴラバ(Vallabha)の梵經註(Brahmasūtra bhāṣyam)である。この四註釋は所謂吠檀多派の四潮流を代表するもので、現今シャンカラの註は主として北印度に行はれ、ラーマームチャの説は南印度に行はれ、マドヴのそれは南方マドラス附近を中心として多少全印度に散在し、ヴラバのそれはグジャラットに於て盛んに行はれてゐるといふことである。⁽³⁾併しながら有體に言へば吾人はシャンカラとラーマームチャとの外はその註釋を閲する機會がなかつた爲めに、こゝではマドヴの説とヴラバの説をば省略することとする。是等四派の説を雜糅した解釋を知らんとする人は Sāddarsana cintanikā の吠檀多の部を見られたい。またマドヴの梗概は一切見集(Darvadarśana saṅgraha)の中に出てゐるから之に依つてその一般が分かる。次に本書一般の内容を見るに凡ての註釋家の一致する所に従へばその第四章十

本書の内
容

六節に於て次の題目を取扱つてゐる。第一章は大原理としての梵(Brahman)を論じた部門で、初めに梵の定義を擧げ、次いで諸奥義書に表はれた大原理に關する異説を解釋してその正意を發揮せんとしたものである。若し本經が數代を経て完成したものとなれば此章は恐らく最初の部分であつたらうと思ふ。第二章はその第一節に於て主として數論の難問を會通して梵の大原理たる理由を述べ、第二節に於て數論勝論・佛教耆那教・獸主派(Pāśupata)、薄迦梵派(Bhāgavata)、毘紐笈派の一等を辯難して眞理の獨り吠檀多派にあることを明かにし、第三節第四節に至つて再び自説に返り、梵より物器世界並に有情成立の次第を示してゐる。第三章は輪廻論と解脱論とを説いた部門で、第一節にて輪廻の相狀を述べ、第二節で我の四位を説き、第三節で梵の觀念法(Upāsana; dhyaṇa)を明かにし、第四節に於て梵智と祭式との關係を論じてゐる。最後に第四章は正さしく解脱論を説いた部門で、第一節に於て修行の結果として善惡業の滅盡することを述べ、第二節以下にて解脱の道程・相狀等を説いて全局を結んだものである。

然れども更に進んでその詳密なる教理となれば前述の如く註者の意見が種々

に分れるので果して何れが本經自身の立場に契つてゐるか明かではない。嚴格に言へば註釋家の意見を離れて本經自身の立場を明かにするとは殆ど不可能と言つて宜からう。然れども印度の註釋家が其聖典を註釋するに或る點までは所謂相傳の説明を骨子としてその上に自説を加味するが通例であるからいかに異なる註釋の中にも又幾多の共通點がある。故にその共通點を組織立つることが出来るとすれば纏てそれは本經自身の立場に餘程近いものでなければならぬ。この見地よりして吾人は差當りシャンカラの註とラーマヌヂヤの註とを比較しこれに四家の意見を擧げた *Śāṅkarācintānīkā* の吠檀多の註釋を參照して、各註釋の特種的意见を去つて一致する部分をチボー教授 (Prof. Thibaut) に慣つて表にして見た。此の比較は東方聖書三四卷序文にあり。元より甚だ不完全で往々何れとも決定し難い場合もあつたけれども、兎に角餘り註釋家の特種的意见の加はらぬ思想を捉へ得たと信ずる。こゝにその表を掲ぐるには餘りに煩雜になるから之を略すけれども以下述ぶる所は總じてその成果である。但しそれが爲めにこの章で説く所は總じて大體の輪廓に止まり徹底した所まで進むことが出来ないで多く

は解説風になるのもまた止むを得ぬ所である。

【註】 (1) Deussen: *Das System des Vedānta*, S. 26.

(2) Colebrooke: *Miscellaneous essays*, vol. i. 1. pp. 357—362.

(3) *Studies in Indian philosophy: Vedānta and Yoga*, p. 1

第二節 出發點と知源論

ミーマンサー派の主意とする所は祭式の研究にあつたが、吠檀多派のそれは大原理の梵を研究する所にある。本典一、一、一に曰く、

Ahiko brahmanijñāsā (今これより梵の思索を初めん)。

とこれミーマンサー經にて『今これより法學 (*dharma-jñāsā*) を初めん』と言へるに相對する宣言である。註釋家に從へばミーマンサー派の『今これより』とは已に吠陀の暗誦的研究も終へたのだといふ義であつたが、本典の『今これより』とは已に吠陀の宗教的方面を卒業したので更にその内秘的哲學的方面の研究に移るといふ義である。即ち言はゞ已にミーマンサー派のやるべきやうな研究も了り、更に進んでその極意を究めんとする義で、この間に暗に本派がミーマンサー派的の訓練を包含して而もそれ以上に出でんとした態度を示したものである。

これと關聯して本典は梵學に志すものゝ資格を規定した。それに従へば四姓中、上三姓のものにして首陀羅にはその資格がない而も吠陀集録や梵書等の研究を終るべきは勿論原則としては婆羅門の四時期(śrama)中、梵行期(brahmacarin)家居期(śiṣṭha)を経て更に森居期(vānaprastha)遊行期(saṃnyāsin)に入れるものが梵學研究者としての適任者(Adhikārin)であると云ふてある(一・一・一並に三・四・三六―四二)。これが爲めにパーダラーヤナは大ひにこの四期の修行を重じ祭式主義のチャイミニが森居期遊行期を重ぜぬのを非常に非難してゐる(三・四・一八―二〇)。蓋し梵行期に於て吠陀の暗誦的研究を終り、家居期に於てその實際的祭祀を行じ、森居期遊行期に於て哲學的思惟に耽けるべきは昔より婆羅門の通規であつたので、若しこの制度が恪守せられぬ時はその哲學も一片の空理に過ぎぬことになるからである。殊に興味あるは本典が諸神もまた吠檀多を研究すべき義務あることを規定したこと、諸神の位も輪廻に屬するから究竟の解脱を得んとせば矢張り梵學を修めねばならぬと言つて居る(一・三・二六―三三)。こは元より奥義書の精神を述べたものであるけれども又暗に上天して神位に達するを究竟目的とするミーマー

ンサー的思想に對抗した説と見ねばならぬ。要するに本經と前ミーマインサー經とは成立の時期に於ては略々同じ頃であつたらしいが、思想に於ては本經が常に前ミーマインサー派を豫想し、始終これに當りながらそれ以上に出でんとしたことはその材料たる梵書對奥義書と同じ關係を示してゐる。

本派の知源説に於ても前ミーマインサー派との間に面白い對比がある。前後ミーマインサー共に廣い意味の吠陀(但し却波經を除く)を天啓(Śruti)と見做せど、前ミーマインサー派は吠陀の本意を以て祭式にありとしたりに反し、本派では解脱に達する哲理を説く所にありと見た。換言すればミーマインサー派では梵を説く奥義書もつまり祭式の説明の一法式と見、本派では祭式を説く梵書も遂に哲學の一條件を述べるものと見たのである。これ即、同じく吠陀を權證としながらもミーマインサー派では梵書を中心とし、本派は奥義書を中心とした所以である。而して本經の奥義書觀の特色は凡ての奥義書は、苟も天啓とせらるゝ限り、何れも同一眞理を説いたもので、毫もその間に矛盾がないといふとて、ある(一・一・四)。一見彼此の間に矛盾あるが如くに見ゆるはたゞ説明の異なるのみにて精神に於ては何

れも調和一致すべきものである(一、四、一四—一五)。故に奥義書を正當に解する限りそは疑ふべからざる真理で、常識上吾人の見聞覺知のそのまゝ疑ふべからざると同じであると言ふ所より本典は特に之を現量(*pratyakṣa*)と名けてゐる。然れども實際上奥義書は種々の異思想を含有するので之を救釋して矛盾なしに整理せんとするには他の補助機關を要する。本典は之を傳承(*śruti*)に求め、マヌの法典や薄迦梵歌などに依り、是等を第二の知源とした。然れどもこは奥義書の精神と反せざる限り眞智の標準たるもので恰も吾人の推理が事實に反せざる限り眞なりと同じといふ點よりして本經は之を比量(*anumāna*)と名けてゐる。勿論この現量比量の語も、著者の意に従へば或は普通の論理上の用語であつたかも知れぬけれども、凡ての註者が一致して爾かく解し、また吠檀多派の性質上より考へてもこの變形的用語が著者自身の眞意であつたらうと思はれる。要するに本派の知源とする所は奥義書が第一で他の婆羅門主義の哲學的聖典が第二で毫も經驗的事實や推理を顧慮せぬ所が他派と異なる點である。また同じく天啓や傳承を主としながらも他の量を立つるミーマンサー派とも異なる所である。

第三節 梵論第一章の主意

一、梵の定義 奥義書は梵を萬有の原理とする點に於て凡て一致して居るけれども、其見方に至れば必ずしも一樣ではない。本典一、一、二に梵の定義を下して曰く、*Jannādi asya yata it*(それより彼の生等のあるもの)

と註者に從へば「彼」とは全宇宙(*Sarvam idam*)を意味し「生等」とは生住滅を意味するもので、頌文の意は萬有の生住滅の根元が梵なりとの義である。即ちタイテイリーヤ三二に、

實にそれによりて萬有生じ、それによりて生じたるもの住し、それに死したるもの歸入する所、これ即ち梵なり。

とある所に基いた定義である。然れどもたゞこれのみを以て梵の定義とすれば數論の自性と異なる所がないので、本經は更に附加してその意思(*Ucchati*)を有するものと説きて數論の妄を辯じてゐる(一、一、五—一一)。即ち詳しく言へば梵は動力因(*nimita*)として意志を有する人格的方面を有すると同時にまた質料因(*prakṛti*)として自己を進歩發展して(*ātma kṛtēḥ parināma*)萬有となる質料的方面を具備するので

ある(一、四、二三、二七)。之を譬へば一身に大工と材料とを兼備したやうなもので、單に數論の自性の如く無知の物質原因でもなければ、濕婆派の大自天 (Mahesvara) のやうに質料因以外の人格でもなく、言はゞ兩者を兼ねた實在であるとの義である。故に本經の梵の定義を詳しく言へば次の如くに言ひ得る。

精神的實在にして萬有の生住滅の計劃者たると同時にその材料たるもの。

蓋し實在を斯く見ることは既に梨俱吠陀時代に始まり(印度哲學宗教史一七五—一七八)梵書を通じて奧義書自身に於てもまたその共通思想となつたものである。この意味に於て本經のこの定義は吠陀以來一貫せる吠檀多の眞意を代表するものと言はねばならぬ。従つて尠くもこの當面よりすれば本經の梵觀は實在論的であつて、之を個人の精神以上に萬有の要素たる物質以上に、而も之を包括する大實在と見たと言はねばならぬ。併しながら更に一步を進めて實在をかく見ることはそれを唯一不二の統一體と見ることに如何に調和し得べきか、殊に奧義書以來盛に力説されて來た梵我同一説をいかやうに捌くべきか、又現象界に於ける罪惡・流轉窮迫と梵自體に對する純淨妙樂・自由の概念とをいかやうに連絡し差別すべ

きかなどの問題となれば註釋家を藉らないで本經自身のみによつたゞけではその徹底した意見を知ることが出來ぬ。吾人は茲では暫らく次の如く漠然と規定して本經の立場として置いて後の成果を見ることにしやう。

梵は唯一不二の實在であるから、たとへ世界や有情と開展しても自體には一毫の分裂をも來すものではない。萬有の生滅はさながらそのまゝに梵の統一性の一風光をなすものである。而してその自體は永恒の妙樂體 (anandamaya) で、絶體自由 (atyantamukta) の實在であるから、たとへ現象界に種々の窮迫あり罪惡あるもそれ自身には何等の關係もない。つまり窮迫と言ひ、罪惡と言ひ、吾人自身の迷の結果で、梵自身の立場よりすれば共に一味平等なる實在界の一波瀾に過ぎぬ。而してこの梵の眞境界は吾人が自己の眞我を照見する時初めて到達し得べき處より梵我同一論が成立するのである。

二、通難 上に挙げた梵の定義に従へば諸奧義書中たとへ顯はに梵といふ銘を打て説かんでも、苟も萬有の支配・生滅等の原理として説かるゝものは凡て梵に關する説明と解せねばならぬ。何となれば奧義書は梵學の源泉で而かもその間に矛盾

盾がないからである。本經はこの見地よりしてその第一章の全部に涉つて、諸奥義書に表はれた原理で而も上の定義と稍々異なる立場より説明せられたもの廿有餘に就て解説を下した。而してその擇ばれた句を見るに、大別すれば凡そ三類となるやうである。宇宙の原理が直ちに物質的原理と解され易きものと、物質以外の神と解され易きものと、個人精神と解され易きものとである。少しく煩はしくはあるけれどもその主なるものを列擧して見やう。

甲、物質以外の人格神と解せらるゝ恐れあるもの、

(奥義書)

(問題)

(本經の章節)

- カータカ二、五 宇宙の原理を婆羅門及び刹帝利の食者(Āhī)なりとする説 一、二、九—一〇、
- 同上 三、一 二人ありて穴に入るとの説、一人は人格神、一人は個人と解せられ易しとの説 一、二、一—一、二、
- チャインドーグヤ一、六、六 太陽内の金と眼との説、人格神と個人精神との説、解せられ易しとの説 一、二、二〇—一、二、
- ブリハドアーラヌヤカ三、七、三 萬有以外に別に内導者(Ānanyānī)ありとの説 一、二、一八—一、二、
- チャインドーグヤ一、一—一、四 宇宙大人格神として(Ātman)を立てる説、ナラ(Vaiśvānara)的人格的(Ātman)なりとの説、用ひられ易し 一、二、二四—一、二、
- カウシータキ四、一九 彼は凡ての生物を立てる人格的(Ātman)に用ひられ易し 一、四、一六—一、八、

乙、個人我と解せられ易きもの

- ブラシユナ五、二 梵界に於ける城中の人とある説、住所を定めたるは人格神らしく思はる 一、三、二二—一、三、
- タイテイリヤー一—五 私の五藏中の妙樂所成我(Ānandamaya)の最終の體の最終の點に於て 一、一、二—一、一、
- カウシータキ三、二 生氣(prāṇa)と識我(jyotiḥ)を原理と説く説 一、二、二八—一、三、
- チャインドーグヤ四、一—五 彼は眼中の主なりとある説 一、二、一三—一、七、
- 同上 八、一、一 胸中の小腔(śākhā)にある人は萬有の主なりといふ説 一、三、一四—一、二、
- カータカ 四、一、二 心臓内に指頭大(angusthāmātra)の成なりとありて識所 一、三、二四—一、二、
- ブリハドアーラヌヤカ四、三、七 生氣内とありて識所 一、三、四二—一、四、
- 同上 四、五、六 ātmanの説 一、四、一九—一、二、

丙、物質的原理と解せられ易きもの

- チャインドーグヤ一、九、一 虚空を世界の原理とする説 一、一、二二、
- 同上 一、一〇、一 生氣を世界の原理とする説 一、一、二三、
- 同上 三、一、八、七 光明(Jyotiḥ)を世界の原理とする説 一、一、二四—一、二、
- ムンダカ 一、一、六 宇宙の原理を不壞(akāśa)と名づくる説、不壞の意味は梵にも物質の大原理にも通ずるが故に 一、二、二一—一、二、

同上

二、二、五

天空地の依處(ayātana)を不死の橋と名くる説、依處の名稱は梵にも物質にも適する 一、三、一—七、

ブリハドアーラヌヤカ三、八、八

虚空の本源を不壊と名くる説 一、三、一〇—一二、

チャーンドローグヤ八、一四

名色の開展を虚空と名けたる説 一、三、四—

カータカ三、二—

非變異(avyakta)を説ける説、
數論の自性と解さるゝ恐れあり 一、四、一—七、

シユウエーターシユワタラ四、五

(不死、牝牛)と赤、白、黒の説、數
論の自性と三徳と解され易し 一、四、八—一〇、

ブリハドアーラヌヤカ四、四、一七

五五の人(pañca-pañca-janāhi)の説、
數論の廿五諦と解され易し 一、四、一—一三、

但しこの三類は吾人が便利上分類したまでと實際には何れか明かでないものもあり、また中には同一問題にて何れにも涉つて論究せられたものもある。たゞ暫らく名目と性質と本經の之に對する主なる態度とによつて、その主要なるものを分類して見たまでである。而して本經は是等の問題を取扱ふに先づ敵者の意見を挙げ、或は之を人格神と見るか、或は物質的原理と見るか、將た個人精神と見るかに従つてその會通法を講じたのである。即ち人格神と解せらるゝものに對しては、梵の萬有を造化して之を支配し若しくは破壊する作用に於て、特にその動力因たる方面を強めて述べたものであるといひ、物質性に解せらるゝものに對しては

梵の萬有の質料因たる方面を強めて述べたもの、若しくは分り易からしむるために暫く擬説したまでとあると説明し、個人的原理らしく見ゆるものに對しては梵が個人我として顯現した點を強め、而も之を表號として梵を念ずるために力説したものであると會通したのである。然るに多くの學者はこの擧を目して本典が之に依つて奥義書に表はれた梵の代表的説明を網羅して以て梵の性質を四方八面より説明せんとしたものであるとして居る。ドイセン氏の有名なる「吠檀多の組織」(Das System des Vedānta)の如きもその見地に基いて組織したものである。然れども本經の主意の飽くまで通難にありて、之を本經自身の積極的梵觀とせぬことは次の理由に依つて明かであらうと思ふ。(一)解説の順序の餘りに亂雜なること(二)廿有餘の文句中、一も正直に梵の銘を打てるものなきこと(三)Tat tvam asi, Aham brahma asmi; Ekam eva advītyamの如き梵の性質を説くに缺くことの出來ぬ文句を出さぬこと(四)非變異(avyakta)五五の人(pañca pañca-janāhi)の如き、直接に梵に關係のない句をも解説したこと(五)虚空(ākāśa)不壊(akṣara)生氣(prāṇa)等は典據の異なるに從つて二回宛説かれたと等である。若し本經の主義が是等をもその積極的梵觀に組入

れる所にあらば、もう少し纏つて而も整へる體裁をとるべき筈であると思ふ。思ふに當時大自在天派のやうに神を物質以外の原理と主張するものや、數論の如き物質的原理を立つるものや、佛教唯識派の如き個人的唯心論を唱へるものが、奧義書を利用せんとしたのを防がうとした爲めに特に誤解の恐れあるものゝみを擇んだものであらう。故に是等の句に基いて本經自身の梵觀を組織すれば却つて本經の主意以上に出づることになつてその眞意を害することになるのである。本經の梵觀は簡單に上の定義で盡きたものと見るべきである。

然れども本經はかくの如き解説を施した所が纏てまた註釋家に至つて本經の眞意に對して種々見解の相違を來した所以であるを忘れてはならぬ。

第四節 宇宙論第二章の主意

前述の如く梵は宇宙の太原でその動力因たると同時に質料因であるとするればこの宇宙も梵の自體を離れたものではない。本經は之を梵が自らを發展し(一、四、二、三—二、五)言はゞ乳の酪と變ずる様にこの世界を變作したと説いて居る(二、一、二、四—二、五)。而もその發展たるや自然的經過でなく梵が計劃企圖の結果であるか

ら纏てこの萬有は梵の大意匠の結果であると言ふべきである。即ち一言にして言へばこの萬有は質料の點よりすれば梵の一部分(अंश)で出來上りたる結果よりすれば梵の發現であると言ふのが本經の主意である。

ところでかく梵を宇宙の質料因で意匠者なりとすればこゝに二つの難問が起る。即ち質料因の方面よりすればこの見方は所謂因中有果論の結論となるからこの世界も言ふ所の梵に似て精神的存在とならねばならぬ筈である。然るに實際上物器世界の無知覺なるは何故かと言ふ難問が起るのである。本經に従へばこは實に數論師の呈出したものであるが、本經は之に對して種々に問答往來した末に遂に比喻によりて解決せんとした。即ち事實上無生物の蜜より生物の小蟲が湧き出で、生物の身體より無生物なる爪髮の發生する様に、精神的實在の梵より無知の物的世界が發生するも、毫も論理上の矛盾ではない(二、四—一、一)。即ち原因が知覺的のものなればとて結果が必ずしも知覺的のものに限らぬとの意味を以て會通したのである。然れどもかくの如き比喻的解釋は徹底を缺くので後の註者に至ればこの點に關する意見が種々に分れ、吠檀多の教理に於ける一大難問

遊戯的
論的
目的
點

となつたのである。次に意匠者といふ點よりすれば梵は自足完了の實在である限り何等の動機によりて宇宙を開展したかといふ疑問が起る。本經はこれをも矢張り比喩的に解釋し「單に遊戯の爲めのみ」(lila-kavalayan)と説いてゐる。註者に從へば恰も凡てに不足を感じぬ國王が唯遊戯の爲めに狩獵するやうなものであるといふのである(二、一、三二—三三)。蓋し奥義書に於て初めに梵一人あり、増殖を欲して世界を作つたと言ふが如き思想に基いた解答であるけれども随分思ひ切つた大膽な而も明確な答と言はねばならぬ。何故なれば全智全能の神ありて世界を作つたとすれば戯れ以外にその合理的目的を考へることが出来ぬからである。然れども進んで考ふるに本經に於てもまた他派と同じく世界の苦を認むるのでこの遊戯的目的論のみでは到底満足な解決とはならぬ。何故なれば有情論の上に於て梵と命我と同一なりとすれば梵は自ら不利に陥つたとの非難を免れまじく、梵と個人我と區別ありとすれば梵は個人我に對して無慈悲であるとの非難を免れないからである。本經は更にこれを會通して梵と個人我とは異なるから前者の難なく、有情のこの世界に於て苦むは自己の業によるものにて梵の然らし

本經の
開關論

むる所でないから後者の難もないと説いて居る(二、一、二一—二三。二、一、三、四—三六)。こゝに至りて戯れの爲めに作れる世界は有情觀の方よりすればその業果を果たすべき舞臺たる所に意義が存することになつたのである。

本經は是等の宇宙實體論(Kosmologie)上の攷究を経て遂にその開關論(Kosmogonie)に進んだ。然しながらこの方面の記述は比較的簡單で僅にタイテイリーヤ奥義書二一に基いてその發展の次第を述べたに止まる。即ち梵より先づ空(ākāśa)生じ、空より風(vāyu)生じ、風より火(tejas)生じ、火より水(āpas)生じ、水より地(pṛthivī)生じ、この五要素によりて客觀界の萬象が形成せられたといふのである(二、三、一—二二)。而して若し切滅の時到りて梵が是等の要素を自體に廻收する際はその逆順によるもので地→水→火→風→空→梵の順序に消融するといふてある(二、三、一四)。然れども本經は是等の要素によりて形成せられた世界の形體種類即ち宇宙形體論(Mo-nographie)の問題には毫も觸れてゐない。恐らく此點は當時世に行はれたプラナーなどの宇宙形體論を豫想したものと思はれる。

要するに本經は梵を宇宙的原理として考察したのに應じてその宇宙論も全く

實在論的で吾人の見る限り毫も所謂幻影説の形跡を見出すことが出来ぬ。

第五節 有情論(第二章第三節より第三章第二節まで)

この部門に於ける最大問題は有情の本質たる精神即ち術語で言へば知我(Prāṇi)又は生活我(Iva)と梵との本體論的關係である。實にこの問題は奥義書を中心問題であつて纏て吠檀多諸派の分岐點である。

抑々奥義書に於て梵と我との關係を論ずるや、その思想が高潮に達すれば必ず之を同視し、生活體の原理はそのまゝ本性に於て大宇宙の原理と異なる所がないと結ぶを通例とした。術語で之を梵我一如(Brahma-ātma-sikyam)と名ける。然し翻つて考ふるに梵は唯一不二であるけれども生活我は現象上雜多である。梵は自由靈妙であるけれども生活我は不自由不淨である。いかにして唯一自由靈妙の梵が雜多不自由不淨の生活我となつたか、決して單純に文字通りに同一説を繼承してそれで満足するわけに行かぬ。こゝを以て之を解決せんが爲めに同じ奥義書を祖述する吠檀多派にも幾多の流派を見るに至つたのである。

本經のこの點に關する見方は註者によりて一樣でないけれども吾人の見る所

梵と我との關係

梵我の關係に對す

本經の
見解

を以てすれば全體と部分との關係を以てしたやうである。即ち梵は全體で個人我は一部分であるとして梵と我との同一を認むると同時に、またその區別をも認めたのである。之を頌文に徴するに、本經第一章第四節の第廿頌より第廿二頌に渉る三頌を以て之に關する三論師の意見を紹介してゐる。アーシヌマラティヤ論師(Āśmarathya)曰く個人我は梵の中に包含せらる。アウドゥッロミ論師(Audumbari)曰く個人我はその身體を脱する時梵に歸入すと。カーシヤクリツナ論師(Kāśakrishna)は簡單に言つて曰く立つ(avasthiti)と。而して本經の主意とする所はこの最後の「立つ」と言ふ意見にあることになつてゐる。然しその意味は明瞭でなく、シャンカラは梵はそのまゝ個人我として立つと註し、ラーマーヌヂヤは梵は個人我の保護者として立つと註釋してゐる。そこで暫く之を未解のまゝとして他の頌文を見るに本經一四、一六一―一八には梵は個人我の作者(Kartā)たることを述べ、二、二一―二三には梵と個人我との間に區別(Bheda)があると説いてある。然れば即ち本經は通義として梵我の一致を認めながらも、また或る意味に於てその區別を認め梵を本體とし個人我をその屬性又は一部分と見たと言はねばならぬ。

従つて先きの頌文の意味もシャンカラよりは寧ろラーマヌジャの方が適當ではあるまいかと思ふ。殊に二三四五には明かに次の如くに説いてゐる。

Aniṣo nānūvyapadesād, anyathā cāpi dāśakīava-ūlitvam adhiyate eko (部分なり區別示さるゝが故に。然れどもまた或る一派謂へらく演技者漁夫等も然りと)

註者の意をとりて之を解すれば次のやうに見るが至當のやうに思はれる。

個人我は梵の一部分である。何となれば奥義書に於て個人我と梵との區別が説かれてあるからである。然れども又或る一派では奥義書に演技者漁父の如き賤しきものも梵性ありと説けるを楯として文字通りに梵我同一説を説く。即ち吾等は部分説を取るものなれど一致説にもまた敬意を表すとの意味があらうと思ふ。又二三四五には傳承(Sūtri)によりてこの點を明かにしたがその頌に曰く、

Api ca smaryati (又傳承にも説かる)。

然るにこの傳承の解釋を見るにシャンカラもラーマヌジャも共に薄迦梵歌の義なりとし、而もその十五の七の句を指した。即ち『余の常住の一部分は有情界に

於ける生活我(Ātman)となる』と言へる句を引用したものと見たのである。然れば即ち本經が傳承によりて證明せんとした所も矢張り部分説たること疑ひないと言はねばならぬ。依つて是等の頌文の意味を總合して考察するに本經の主意は次の四點に歸することと思ふ。

- (一) 梵は全體にして生活我はその一部分又は一屬性である。
- (二) 全體と部分とは同一でないからその間に區別がある。
- (三) 全體を離れて部分が獨立し得ない點で梵は作者保護者で、個人我は被作者被保護者である。

(四) 然れども部分も全體の一部であるから、個人我も梵性を具備する點に於て本性の同一を談ずることが出来る。

これを奥義書に徴すればムンダカ(Mundaka up.) 二・一・一に『能く燃えたる火よりそれと同性の無數の火花の發生するが如く、かくの如く常住不壞者(梵)より無數の有情發生して再び之れに歸る』といふ説がある。恐らく本經の立場も是等に基いたものと思ふ。かくの如き結論はシャンカラのみを主として本經を解する眼より

は餘程異變に思はれやうけれども、頌文を主としたその本體觀の實在論的なるに照合すれば、寧ろ至當の斷定であると思ふ。

そこでこの立場に基いた本經の個人我論を見るに本經も數論の如く知 (prajña) 即ち認識をその本質と見、勝論の如く之をその一屬性とする説を排した(二、三、一八)。然れどもまた勝論の如く之を作者 (Karta) 即ち善惡業の主體と見、數論の如く之を無作の非作者 (Akarti) とは見ぬ(二、三、三三—三九)。註者に從へば此の點はブッハドアーラヌヤカ奧義書四、三、一二に「彼は不死にしてその好む所に飛ぶ」といふ句を權證とするといふことである。それは頗る微少 (sukṣma) で常に心臓に住するも栴檀の一片が能く全身を匂はせるやうに全身の出來事を即座に知覺し(二、三、一九—三二) 而してその自體は梵の一部分であるけれども物質の如く生滅變化に涉るものではなく、あらゆる輪廻の諸境を通じて常に同一不變の主體となる(二、三、一七)。故に本質よりすれば各我悉く同性であるけれども、尠くも輪廻に屬する間は各自個性を有し、而も無始以來の業繫によりて種々の異なる運命を負擔するわけである。この個人我が彌々現實的の有情となるには機關と結合せねばならぬ。機關に

の機關とそ
種類

本經の個
人我論

機關の材
料

生理機關と心理機關の二種がある。生理機關を總じて首風 (mukhya prāna) と名ける。その體一なれども作用に依つて五類とする。出風 (prāna) 入風 (apāna) 介風 (vyāna) 等風 (samāna) 上風 (udāna) とである(三、四、八一—一三)。その一々の作用は本經に説いてないけれども、蓋し數論の場合と同じく之に依つて生理活動の全部を總括せんとしたものであらう。心理機關に十一種あり、即ち眼耳鼻舌皮の五知根と手足舌生殖器排泄器の五作根と、是等を總括する意 (manas) とである(二、四、一七)。是等の作用も數論などの場合と大差がないから別に説く必要もなからう。是等機關の材料としては本經はかのチャンドーグヤ奧義書 (Chāndogya up.) 六、三、二—三にある地水火の三分説 (Trividya) を以てしてゐる。即ち地三分されて糞・肉・意となり、水三分されて尿・血・呼吸となり、火三分されて骨髓・語となれりと言ふ説である。其眞意は恐らく本經が之に依つて空・風・火・水・地の五要素が各々三分されて、細なるは細身 (sūkṣma śarīra) の要素となり、中なるは粗身 (sthūla śarīra) となり、粗なるは營養物又は排泄物となると説き、生理機關も心理機關もつまり物質性の五大の分化に外ならぬとの意を表はさうとしたものであらう(印度哲學宗教史三五二—三五三參照)。何れに

現實的有情として個人我

死後の個人我

靈魂の趣くべき三類の道

しても有情の機關もその起源は矢張り梵で、而もその最終支配權も梵に屬するの
で有情は自己の身體なりとて自己の自由には行かぬ(三四、一四)。

かくして個人我が身體を得て現實的有情となるやこゝに種々の活動を營み、一
生涯を通じてたゞ夢位(sandhya)中間位(熟眠位)悶絶位(maghalu)を除いては嘗てその
作業を休むことがない。その結果は善にもあれ、惡にもあれ、悉く細身に薰習して
未來の運命を支配する原動力を植えつけるのである。有情が本性に於て梵性を
備へながらその相を味まして種々の境に輪轉するもこの力によるのである。

かくて一生涯終りて方に死せんとするや、先づ十根がその活動をやめて生氣に
入り、最後に生氣もその活動をやめて個人我が歸入する。これ即ち死位(mrita)に
してこゝに個人我が細身に包まれて所謂靈魂となつてその粗身を抜け出でる(三、
一、一七。四、二一—二二)。

靈魂の趣く道に三類ある。天道(Devayana)と祖道(pitryana)と第三道(tritaya)とであ
る。生前哲學を學び梵智を有する者は天道に行き、善事をなし祭事を行じたもの
は祖道に行き、不善行をなしたるものは第三道に趣く定めである。此中、天道に行

祖道の階

退轉とその順序

く者の事は後に述ぶるとして、こゝには他の二道に就て少しく説明する必要がある。
就中祖道は正さしく人間中心の輪廻觀でその説明もかなり詳しい。祖道に
趣く道程に種々の階段がある。先づ靈魂は身體を抜け出づる時に心臓の端より
發する光に照らされて煙界に趣く。こゝより夜界に進み更に後半月界に進み、次
に後半月界に入り、遂に祖界に入るのである。是等の道程は一種の境界で而かも
之を代表する神より得た名稱である。靈魂は是等の神によりて導かれ漸次上に
登るのである。祖道といふからには一見靈魂は祖界に止まるやうに思はれるけ
れども本經は尙この上の境界に入り、空界より遂に月界に至りこゝで初めて安住
地を得て諸神と共に歡樂するといふてゐる。蓋し是等は諸奧義書に説かれた神
話的道程を組織立てんとしたものでその間に幾分の不調和あるを免れぬ。併し
この月界の境も業果の所なれば果報盡くれば退轉せねばならぬ。退轉の順序は
往道と略々逆で、本經はチャンドーグヤ奧義書五、一〇、五、一六にある空↓風↓煙↓
塵↓雲の順に従ふてゐる。かくて雲に來れる靈魂は雨と共に地上に降りて植物
に宿れば、植物は有情に食はれて男體の中に入りて精液となり、遂に母體に入りて

再び現世界の一有情として生れると言ふ(以上三、一、八―二七の主意)。かくの如きは殆ど兒戯に類する説明のやうであるけれども、その元はチャンドーグヤ五、三の五火教(Panchagni-vidya)に基いたものである。即ち天の甘露下りて空の雨となり、雨下りて食物となり、食物男精となり、男精婦胎に入りて身體となるといふ説明に基いたものと註者が言つてゐる。而して月界より下れる靈魂が現世界に來りて種々のものに分れる所以を説いては、月界に於て前世の善果を盡すと雖も尙無始以來の業の餘習(anusaya)が残つてゐてその性質の如何に依つて種々の運命を受けるのであるとて即、三世因果の思想で之を捌いたのである。又現世に於ける有情の運命を其生れ方に依つて分類すれば四種となる。母生(matrija)即ち人獸の類、卵生(andaja)鳥蟲の類、濕生(svedaja)水蟲の類、種生(bija)草木の類である。

次に第三道とは地獄(naraka)の義で、惡人が死して直に墜落し極苦を受くる所である。閻魔(Yama)之を支配し、七地獄ありといふてある。この地獄の果業もつくることがあるので本經ではその後の靈魂の運命に關して種々の議論を闘はしたけれど結局決定を見ぬ有様である。恐らく前の種生、濕生、卵生の如き下等動物と

四生

第三道

生れるとでも考へたのであらう。

要するに本經の人生觀の大主意は、有情は位によつて種々に分れてゐるけれども、其本性は凡て同一で、悉く無限絶對の宇宙我の分身であると主張する所にある。而してこの點は大乗佛教と同じく印度思想中最も高き見地に屬するのである。

第六節 修行解脱論第三章第三節より第四章全部

本經に従へば修行に豫備修行と本修行との二種がある。豫備修行とは眞智を發生する助因(sahakarīn)たるもので、吠陀の業品に説かれてある義務(dharma)を行ふことである。即ち祭りを行ひ、布施し、苦行し、四姓の義務を履行する等の婆羅門的行持を言ふのである。本經は前ミーマンサー派のやうに之に究竟の價値ありとはせぬけれども、矢張り正修に入るの門として重く見てゐる。正修行とは正さしく解脱に入るの要道で、本經でも他派と同じく瑜伽即ち禪定の修行が夫であるととした。三、二、二―三〇に梵の言詮思慮の及ぶ所でない旨を説いた後に曰く、然れども寂靜心によりて得らる。これ現量(天啓比量傳承)の教ふる所なり。と、寂靜心とは禪定的に練られた心と言ふ義で、梵の眞相はたゞ禪的修練によりて

修行の二

得らるゝことを述べたものである。然れども本經の主として説明したのは禪定の實際的修行法ではなく、寧ろその觀念法即ち瑜伽の術語で言へば智慧瑜伽(Jñāna Yoga)又は王瑜伽(Rājayoga)の方面である。本經に従へば奥義書に梵を種々の名稱で示し又は種々のものに假托して説けるは悉く觀法の或る方式を示したものに外ならぬ。本經は是等を凡て公案(vidya)と名け種々の公案の選擇の仕方、調和の仕方などを修行論にて整理すべき題目としたのである。それによれば公案中には直接に梵を説いたものもあれば事に托して説いたものもあり、從つて普遍的に適用せらるゝものもあり、その場限りに過ぎぬものがある。例へばタイテイリヤ奥義書二・一に梵を説いて實有(satyam)智(jitnam)無終(anantam)と言へるが如きは梵の性質をさながらに説いたものであるから如何様に梵を思念する際にもそれは實在なり、智なり、無終なりと觀じて毫も不都合がない普遍的公案である。然れどもブリハドアーラヌヤカ奥義書五・五に梵を説いて太陽内に住するもの、人の右眼に住するものと言ひ、梵に ahar(日) aham(余)の二秘名を與へたるが如きは托事觀にて各々その場限りにしか用ひられぬ。即ち梵を aharとして觀念する時には ahamの

公案

方が適用せられず、ahamとして觀ずれば aharの方が適用せられぬ類である。本經はかゝる事例に就て諸公案中相補的のもの、獨立のもの、相互に矛盾するもの、共通的のものなど十數項に就て述べてゐる。要するに本修行は或る公案によりて一心に梵を思念することと殊に例の秘音唵(om)を念ずるを以て捷徑なりとした。然れども注意すべきは托事觀中には意(manus)や名(nama)の如きを梵として念ぜよと説いたものがあるけれども、是等は梵を意や名に引き下げて觀ずることとなく、反對に名や意を梵に引き上げて觀ずる義と解すべきことである。故に本經は觀法の時に標號(pratika)そのものに執着してはならぬと屢々誡めてゐる。かくする時は何れの公案によるもその結果が同一で、共に眞智を得て解脱を得ることが出来る(二・三・五八―五九)。

以上の如き用意を以て念々止まず修行する時は遂に梵智發生して過去の業力を伏し、未來の行動に對して新なる業を惹かぬことになる。註者に從へば之を現身解脱(jivanmukti)と名ける。これより因縁熟して過去の業に酬いたる現身をも滅盡する時に正さしく凡ての業果を捨て、梵に歸入するを最終解脱(atyanta mukti)

修行の證

と名ける。チャインドーグヤ奥義書八、一三一には雄大なる文句を以て『馬のその毛を震ふが如くに凡ての罪惡を振ひ落し、月の羅喉鬼 (Rahu) の口を免るゝが如くに、かくの如く余も現身を振ひ落して梵界に趣く』と説き、ムンダカ奥義書三、一三には『その時智者は善惡を振ひ落し穢を離れて最高のもので行く』と説いてあるのも即ちこの境を述べたものであるといふてゐる。

而してこの解脱我の梵に歸入する道程に就てはチャインドーグヤ四、一五カウシ
 ータキ一、二、ヴリハドアーラヌヤカ四、二、五等の記事の一定せぬのを本經は總合し
 て次の如くに定めた。一、煙 (Arcis)、二、晝日 (Ahar)、三、前半月、四、前半五年 (Samvatsara)、
 六、風 (Vāyu)、七、太陽 (Āditya)、八、月 (Candra)、九、電 (Vyu)、一〇、婆樓那世界 (Varuṇaloka)、一一、因
 陀羅界 (Indraloka)、一二、生主界 (Prajāpatioka) 及び一三、梵界 (Brahmaloka) である。但し是
 等は祖道の場合と同じく煙や晝日其ものでなく之を支配する神々が引導者 (Ātva-
 Jitka) となる義である。然るにこれに就て本經内の論師の間に異論がある(四、三七
 ー一四)。バーダリ論師 (Bādarī) は謂へらく『諸神に導かれて達する梵界は最高梵で
 はなく初生梵たる梵天の義である、何となれば梵は遍一切所であるから旅程を經

解脱我の
 梵に歸入
 する道程

る必要がないからである』と。これに對してヂャイミニ論師は曰く『何人も初生梵を
 究竟として念ずるものがないから聖者の達する梵界を最高梵とせねばならぬ』と
 (所念に従つて境界開けるからである)。バーダラーヤナ論師は之を調和して次の
 やうに述べた。

表號によらざるものを導く。兩者の間に過失なきが故に(四、三一、一五)。
 蓋しバーダラーヤナの者に従へば表號に執著しないで梵そのものを念ずるもの
 を諸神が梵界に導くと見るが眞理なれどバーダリとヂャイミニのやうに初生梵と
 最高梵とを分けて考へても過失がないとの意であるらしい。何れにしてもバー
 ダラーヤナが眞智を得たものを諸神が梵界に導くと見たことは上の頌文で疑が
 ない。

最後に梵界に達した解脱我の當體を調ぶるに、この點に關する記事も曖昧を免
 れぬ。一方には細身は勿論、個人我自身も梵と融合して無差別 (avibhāga) であると
 言ひながら(四、二、一五—一六、四、三)他方には解脱我に身體があるか否かに就て論
 師の間に異論を鬩はした所もある(四、四、一〇—一二)。それによればバーダリ論師

梵界に達
 せる解脱
 我の當體

は解脱我には意のみありて身體なしと論じ、チャイミニ論師は身體も備はると説き、パーダラーヤナ論師は常には身體なきも欲すればありと論じ、進んで解脱我はその自己の身體を神通力によりて分身することも出来ると説いてゐる。何れにしても解脱後と雖も尙個性の持續を認めた點に於ては三論師共に同一である。又解脱の本性に關してはチャイミニは梵性 (Brahmanā) なりとし、パーダリは心のみ (cittamātrā) とし、パーダラーヤナは兩者を兼ねと見てゐる (四、四、五—七)。即ち解脱我は梵と同姓で、純淨無垢の精神的實在なりとの義である。思ふに此點に於ても本經の主意が全體と部分との考を以て押し通す所にありて先きに無差別 (avibhāga) と言へるは個人我がその本性を發揮して梵と同姓となつたといふ義で、その個性的説明は全體たる梵に融合しながらも尙部分として獨立性を有すとの意味であらう。之に依つて解脱我の當體を概括すれば本經の見地は凡そ次の如くにならうと思ふ。

梵の部分たる眞性を發揮して自由靈妙の點に於て梵と異なる所がなく、物質の繫縛を脱して心性のみとなるけれども、欲すれば身體を現じて神通妙用を顯はすこ

とも出来る。即ち換言すれば有限の中に無限を感得し、小我に即して大我の活動を實現する絶對的自由の精神生活を解脱と名けるといふ意味である。

第七節 批評並に本經と數論思想

以上吾人は諸註書の合する部分をと、合せざる所をば本願そのものと、その前後の論勢に照らして吠檀多經自身の精神を搜らんと試みた。その結果はもとより諸種の點に於て不徹底を免がれなかつたけれども、兎に角一應矛盾なくまた格別の無理もなく、全體の意味を通じ得たと信ずる。而してその結果は不思議にも吠檀多派の大立物たるシャンカラよりも寧ろラーマーヌジャの見方に近きものたることを發見した。即ちシャンカラの言ふ如く純粹一元論 (Advaita) 眞諦よりすれば我 (ātman) 以外に神も世界も他人もなく、これあるが如く見ゆるは無明の然らしむるに由るといふ見方よりは、寧ろラーマーヌジャの局限一元論即ち梵が唯一の太原であるけれども、またその屬性として物質も個人我も實在性を有すといふ見方の方が本經自身の精神を得て居るやうに思ふ。勿論シャンカラは是等の説を凡て第二義門説で本經の眞精神ではないと言ふけれども、本經自身に別に眞諦門、俗諦門等

の區別を立てた語もなく、またシャンカラの言ふが如く幻(Maya)とか無明(avidya)とか言ふ語も餘り用ひられて居ない限り、而も是等の分け方を否定する註者も尠くない限り、その所謂第二義門の方は本經の眞意を代表した説と見る方が至當と言はねばならぬ。この事は已にチボー教授(Prof. Thibaut)が東方聖書第三十四卷の序文に詳論し置き、また吾人も後にシャンカラの部で述ぶるつもりであるから、ここでは餘り深入りせぬが、兎に角本經の精神はシャンカラの註釋とは違ひ、餘程實在論的であることは争はれぬ事實である。

そこでこゝに問題となるのは果して然らばかくの如き見方が奥義書の眞意、尠くもその最も解説につとめたブリハドアーラヌヤカ奥義書やチャンドーグヤ奥義書の中樞思想を得てゐるかといふことである。チボー氏も言へる如くこの點になれば未だ俄かに然りと斷定することが出来ぬ。ブリハドアーラヌヤカのヤドニヤヴルキヤ論師やチャンドーグヤのウツダーラカ論師(Uddalaka)などの説法を見るとその高潮に達した所となれば随分思ひ切つた觀念論殆ど唯我論(solipsism)に近い思想を表明した所がある。吠檀多の大格語(mahāvākyam)と稱せらるゝ爾

はそれなり『*Tat tvam asi*』余は梵なり『*Aham Brahma asmi*』の如きは實にその思想の結晶に外ならぬ。而もこの思想を押しつめて行けば純粹一元論となり、純一無雜、不壞常住の我(ātman)の外は一切迷妄の所産で幻(maya)に過ぎぬといふ結論に達せねば止まぬ。即ちこの點に於てシャンカラは奥義書の大精神を得たものである。然るに本經は何れかと言へば、かゝる思想をば多く顧みないで成るべく實在論的見地に立たんとしたものであるから、到底奥義書の最高潮の見地を大膽に組織立てたといふことが出来ぬ。勿論本經でもその通難の部に擇んだ句の中には随分觀念論的思想を含むものも尠くないけれども、吾人の解するが如くれば本經はそれ等も凡てその實在論的なる梵の定義に合せしめんとしたもので、決して奥義書の文字通りに之を見んとしたものではない。本經を貫通する思想は飽くまで奥義書の通常思想たる實在論的見地と見ねばならぬ。

こゝに於て更に問題となるのは何故に本經がかゝる態度を取つたかといふことである。之には種々の原因があらうけれども、吾人の見る所を以てすれば數論との接觸がその最も大なる原因のやうである。試みに少しくこれに關して論じて