

Nyāyasūtra I i 14 の解釈について

丸 井 浩

ニヤーヤ学派の認める 16 項目の第 2 番目に《prameya》(正しく認識すべき対象)という項目があり、*Nyāyasūtra* (NS) I i 9 でそれが 12 種類に分類されている。以下 NS I i 22 までは、この 12 種類の《prameya》を定義付けている箇所であると一般的に理解されている¹⁾。第 4 番目の《prameya》は《artha》であるが、この《artha》を定義付けている sūtra を上記の箇所に見出すとすれば、NS I i 14 以外には考えられない。事実、後代の注釈者もそのように解釈している²⁾。しかし、この sūtra の中に《tadarthāḥ》(=indriyārthāḥ) という語はあるが、《artha》という語はない。

gandharasarūpasparśasābdāḥ pṛthivyādiguṇās tadarthāḥ (NS I i 14)

この疑問に対して後代の注釈者は、《tadarthāḥ》が《artha》の定義であり、定義すべき語 (lakṣyapada) である《artha》を補足して理解すべきである、という解答を与えている。しかし Vātsyāyana や Uddyotakara (Uk.) が同様に考えていたかどうかは疑わしい。Vātsyāyana は NS I i 9 の注釈中で、12 種類の《prameya》を簡単に説明しているが、《artha》に対して「享受されるべきものが感覚器官の対象 (indriyārtha) である」と述べているから、《artha》は indriyārtha と同義であると把握していたように思われる。従って NS I i 14 における《tadarthāḥ》という語は、《artha》を意味していることになり、lakṣyapada を補足する必要がなくなる。ところが、それでは別の不都合が生じてしまう。pṛthivī 等³⁾の guṇa である gandha 乃至 śabda のみが indriyārtha となり、dravya や saṃkhyā 等の guṇa なども知覚可能であるとするヴァイシシュエーシカ学派の学説に反することになるからである。そこで Uk. は、NS I i 14 を《artha》すなわち indriyārtha に対する妥当な定義を与える sūtra として理解するために、《pṛthivyādiguṇās》という合成語の文法的解釈にメスを入れたのである。

Uk. によれば、この合成語は 3 種類に解釈しうる。第 1 に《pṛthivyādīnām guṇāḥ》とする属格 Tatpuruṣa 説 (T 説)、第 2 に《pṛthivyādīni ca guṇās ca》とする Dvandva 説 (D 説)、第 3 に《pṛthivyādayo guṇā yeṣām》とする Buhuvrīhi 説である。この中で彼が支持するのは D 説であり、D 説の正当性を論証するため

に、まず残余法を適用している。すなわち可能な3種の解釈のうち、D説以外の2説が妥当でないことを示すことによって、残るD説の正当性を立証しているのであるが、T説を否定する根拠は次の2点である。第1に《pr̥thivyādi-》が guṇa の修飾語となるから、pr̥thivī 等は indriyārtha でないことになる。第2に gandha 乃至 śabda が pr̥thivī 等の guṇa であることは明らかであるから、《pr̥thivyādi-》という修飾語は不要なはずである。そして更に Uk. は D 説を支持する積極的な根拠として、瓶等の同一の対象物が視覚と触覚の両器官によって把握されることを説いた NS III i 1 と、それと同様な内容の経験が存在することを示し、いわゆる教証 (śāstra) と理証 (yukti) の両面から D 説の正当性を主張している。それでは D 説に従って解釈すれば、《pr̥thivyādiguṇās》という合成語の意味はどうなるのかと言えば、《pr̥thivyādi-》は pr̥thivī, ap, tejas という3種の dravya を意味し、《-guṇās》は広い意味における属性一般のことで具体的には、saṃkhyā, parimāṇa, pr̥thaktva, saṃyoga, vibhāga, paratva, aparatva, sneha, dravatva, saṃskāra という10種類の guṇa を意味するのみではなく、karman, や sāmānyaviśeṣa 及び samavāya [と abhāva] をも意味している。しかしそれでは gandha 乃至 śabda を何故別記する必要があるのか、という疑問が生ずる。それらの guṇa は当然《-guṇās》の中に含まれるからである。これに対しては、諸感覚器官が各々固有の対象をもつことを示すために gandha 等が別記された、と答えている。すなわち gandha 乃至 śabda 及びそれらに内属する sāmānya (gandhatva 乃至 śabdatva) の場合は、各々 ghrāṇa, rasana, cakṣus, tvac 及び śrotra の固有な対象である(例えば gandha 及び gandhatva は ghrāṇa の固有な対象である)が、他の場合にはこのような制約はない。「pr̥thivī, ap, tejas は2種類の感覚器官(視覚と触覚)によって知覚される。他の諸属性(saṃkhyā 乃至 viśeṣa)も同様である。一方 sattā と guṇatva は全ての感覚器官によって知覚される。samavāya と abhāva も同様である」。

このように Uk. は NS III i 1 を引用して、D 説がニヤヤー学派の体系に合致していることを示そうとしているが、《-guṇās》に読み込まれた saṃkhyā 乃至 abhāva の全てが indriyārtha であることを立証しているわけではないし、それらの indriyārtha が何種類の感覚器官によって知覚されるか、という点に関して提示された理論についても同様である。彼が記述している indriyārtha に関する理論の大部分は、恐らくヴァイシェーシカ哲学が基盤になっているのであろう。guṇa, karman, sāmānyaviśeṣa の知覚に関しては、*Praśastapādabhaṣya* の中に

同様な記述を見出すことができる。dravya が触覚可能であるという見解をヴァイシェーシカは認めなかったと考える学者もあるが⁵⁾、宇井氏によってすでに示摘されたように⁶⁾『成実論』の中には地等の「陀羅驪」(dravya) が「眼根身根可取」であるという説が紹介されているし⁷⁾、Dignāga の批判しているヴァイシェーシカの知覚説中には dravya の可見可触説が見出される⁸⁾。ただし samavāya と abhāva の知覚については問題がある。samavāya の知覚はヴァイシェーシカでは否定されていたし、abhāva の知覚を積極的に論証したのもニヤーヤ学派だったからである⁹⁾。しかし全体的に見れば、Uk. の見解はヴァイシェーシカ的色彩が濃厚である。NS I i 14 を《artha=indriyārtha》の定義としてとらえ、indriyārtha の認識論的考察に関してヴァイシェーシカ学説を基盤にする以上、《pṛthivyādiguṇās》という合成語は、不自然ではあっても Dvandva に解釈し、Uk. の示したような意味として理解するのが当然であろう。Vācaspatimīśra は D 説の弱点である不自然な読みを釈明しようとした。彼によれば《tadarthāḥ》が《artha》に対する定義であり、これによって《artha》の定義は完結しているが、学習者の便宜を図って《pṛthivyādiguṇās》という分類を付加し、更に同様な意図から各感覚器官の固有な対象を示そうとして gandha 等を別記したのである。

一方 Jayantabhaṭṭa (Jb.) は D 説を否定し T 説を擁護したが、彼と Uk. の解釈の相異は単なる一合成語に対する文法的解釈の相異ではない。彼によれば sūtra の意味は——[《artha》とは一般的に定義すれば] それ (=ghrāṇa 等の対象) であり、[個別的に定義すれば] pṛthivī 等の guṇa である gandha (ghrāṇa の対象)、rasa (rasana の対象)、rūpa (cakṣus の対象)、sparśa (tvac の対象) 及び śabda (śrotra の対象) である——となるが、「これら gandha 等の indriyārtha は、享受の対象となる時に執着の原因 (saktihetu) となり輪廻をもたらすものであるから、いとうべきものとして思念されるべきである」とされているのである。しかし執着の原因として考えられる indriyārtha は gandha 乃至 śabda 以外にも存在する。gandha 等の基体である dravya が食欲 (rāga) の原因となることは NS IV ii 3 にも説かれている。また婦人の髪の豊かさ (saṃkhyā) や腰の大きさ (parimāṇa) も容姿 (rūpa) 同様、若い男たちの心を魅了するし、karman (舞踊) や sāmānya (自分に適わしい種性と交わること) なども執着の原因となる。ところが T 説ではこれらが《artha》の中に含まれないことになるから、「そこで或る人々は《pṛthivyādiguṇās》が Dvandva であると主張する。《pṛthivyādi》という語は……dravya を意味する。……《guṇās》という語は saṃkhyā, parimāṇa 等ばかりでなく kar-

man や sāmānya 等をも意味する。従って [これらが《artha》中に] 包括されないことはない。この異説に対して Jb. はまず gandha 等の別記が無意味になってしまうことを示摘し、更に「特殊性を述べる目的でそれ (gandha 等の語) を用いたのであり [従って gandha 等の別記は無意味ではない]」という反論者の弁明に対しては、「それならば敢えて D 説を主張する必要はない」と答え、最後に以下のような結論を述べている。「確かに dravya, karman, sāmānya 及び [gandha 等以外の] 他の saṃkhyā, parimāṇa 等の guṇa も執着の原因となるが、しかし根本的には (prādhānyena) gandha 等が執着の原因である。何故なら dravya や saṃkhyā 等や sāmānya は rūpa 等を離れて単独で執着を生み出すことがないと経験されるからである。……従って [主要な執着の原因のみを挙げたとする] T 説の方が、[D 説よりも] すぐれている (śreyas)」。

このように Jb. の議論は、あくまでも解脱論という枠組の中で展開されており、D 説と T 説の対立も、執着の原因となる indriyārtha の全てを sūtra に読み込むべきかそれとも主要なもののみを挙げていると解釈すべきか、という問題としてとらえている。従ってこのような文脈中に現われる「或る人々」の異説を、一合成語の文法的解釈という形式的側面のみを基準にして、Uk. 説と同一視するのは皮相的な見方である。Uk. の議論は認識論という枠組の中で展開しており、知覚の対象としての《artha》と《prameya》としての《artha》を同一のレベルで考察している。彼の解釈を認識論的 D 説とするならば、Jb. によって批判された「或る人々」の説は解脱論的 D 説と言えるのではない。

興味深いことにはニヤーヤ学派の異端児 Bhāsarvajña (Bs.) が、正にこの解脱論的 D 説を主張していたのである。彼も Uk. と同様に《prthivyādiguṇās》の中に全ての indriyaviṣaya を読み込もうとしているが、D 説の弱点である gandha 乃至 śabda の別記に対して Bs. が与えている弁明は、Uk. が与えている認識論的な説明とはレベルが違う。「一方 gandha 等を別記しているのは、gandha 等が根本的には doṣa¹¹⁾ の誘因であること (prādhānyena doṣanimitatva) を示すためである。すなわち gandha 等は単独でも doṣa の誘因となるが、それら以外の dravya, guṇa 等は gandha 等を伴わない限り doṣa を生み出すことが不可能である。例えば、花や木など (dravya) は香を伴う時に貪 (rāga) または瞋 (dveṣa) を生み出すのであり、……愛別離 (iṣṭaviyoga) 等という abhāva も想起された rūpa 等に色付けられた時に doṣa の誘因となるのである」。このように彼は indriyārtha を doṣa の誘因としてとらえ、その中で特に gandha 乃至 śabda を根本的

な doṣa の誘因と考えているが、ここで「doṣa の誘因」を「執着 (または貪欲) の原因」に置きかえればそのまま Jb. の見解になる。結局、解脱論的な観点からみた indriyārtha に関しては Jb. も Bs. も同一の見解を抱いており、両者の間に見られる表面的な解釈上の相異の根底には共通の基盤があったことを忘れてはならない。

彼等のように解脱論的な視点から indriyārtha を考察する議論は、知識論の問題に最大の努力を払ったとされるニヤーヤ学派にとっては、場違いなものと思われられるかも知れないが、そもそも《prameya》という項目に対しては古くから解脱論的色彩の濃い解釈が与えられていた。認識論的な観点からただ単に認識の対象を論ずるのであれば、ātman 等の 12 種類に prameya を限定するわけにはいかず、当然ヴァイシェシカの六句義をも含めなければならないはずであるが、実際には《prameya》が 12 種類に限定されているのは、「それに関して正しく知れば解脱に到達し、誤って理解すれば輪廻に陥る」という解脱論の基準が活用されていたからである¹²⁾。勿論《artha》を indriyārtha としてとらえる以上、そこに認識論的な議論が関連してくることは当然であるが、Jb. も Bs. も知覚の対象としての《artha》に関する考察はすでに知覚論の中で行ない¹³⁾、NS I i 14 を解釈する場においては《prameya》という解脱論的な枠組を尊重したのである。一方 Uk. は認識論的な議論に終始し、解脱論的な視点に立つことを忘れてしまった (?) が、それは諸属性とは別の単一な基体としての dravya を認めようとしないう他学派 (仏教論理学派) の見解を排斥することが、Uk. にとっては最大の関心事であったからかも知れない¹⁴⁾。

1) 泰本融『東洋論理の構造』, p. 24. 2) NVT (Mithila Institute Sesies, Ancient Text 20, 1967), p. 423. 10-15; NM (KSS 106), p. 55. 22-23; N Bhāṣ (Vārāṇasī, 1968), p. 438. 11. 3) NS I i 13 に述べられている pṛthivī, ap, tejas, vāyu, ākāśa という 5 元素。4) P Bh (GOS 154), p. 107. 8-9, p. 187. 3-5, p. 188. 20-22. 5) W. Ruben: *Die Nyāyasūtra's*, Anm. 45. 6) 宇井伯寿『印度哲学研究』第 1, p. 249. 7) 大正蔵 32, p. 329. b-c. 8) 服部正明『Vaiśeṣika の知覚説に対する Dignāga の批判 (II)』(『インド学試論集』III, 1962), pp. 42-52. 9) 詳細は別稿に譲る。10) W. Ruben, Anm. 46. 11) NS IV i 3 は doṣa を rāga, dveṣa, moha に分類。12) NBh. ad NS I i 9 etc. 13) NM, pp. 48-53, p. 68. 21-24; N Bhāṣ, pp. 154-169. 14) K. H. Potter: *The Encyclopedia of Indian Philosophy*, p. 313. 24-26.