

研究ノート (1)

Charaka-Samhitā “Ēkādaśo’dhyāyah” <1~25> の注釈的研究

田 中 典 彦

は し が き

このチャラカ本集第十一章の注釈的研究は本来ならば、このような体裁をもって掲載すべきものではないと思う。というのはこれ自身何らまとまった研究とは言い得ないし、さらに学的に内容について展開せしめたものではないからである。したがってここにこのような形をもって発表することは全く心苦しく、読者の疑惑をさそうのみのものであるかも知れない。ただ筆者の基礎的な研究ノートそのままの記載であるという点でもってお許し願いたいと思う。筆者はこのような初歩的な研究に決して満足しているわけではなく、さらにチャラカ本集の注釈をも加えた完訳とその研究を目指しているものである。

訳注のはじめに

このレポートはチャラカ本集第一篇第十一章を翻訳並びに注釈したものである。ただし今回は第二十五頌までとした。訳注に際してはなるべく理解し易いようにと心掛けたつもりであるが、十分でないことは認められる。用例は次の如くである。

1. 先ず本文ローマナイズされたものを記す。
2. (訳)は直接サンスクリットから訳したものであり、()内は訳者が補ったものである。ただし()内のサンスクリットは直前のもので訳に注意を要するものである。
3. (注)は全く訳者が理解のためにつけたものであって原本の注釈を訳したものではない。しかし(訳)にも(注)にも注釈を参考したことはいうまでもない。ここには問題点の整理のため簡単にそれについてまとめて置いた。
4. 研究として、主として先学の研究から正理経の認識との関係で認識形体のみを要約した。

Athātas tisraiṣaṇīyam adhyāyaṁ vyākhyāsyamaḥ //1//

iti ha smāha bhagavān Ātreyaḥ //2//

(訳) 「さて、これより三つの願望に関する章をわれわれは説明することにしよう」と、このように聖者アートルーヤが言った。

(注釈) eṣaṇīya は √iṣ の未来受動分詞であるから本来の意味は「望まれるべき (こと、事柄)」であると考えられる。したがってそれは望まれるべき対象を示すのであって心の働きとしての願望ではない。ただしインド的思惟は、例えば業ということで行為とその結果を表わしているというような特質をもっているから、この場合も願望によってその対象も含ましめられるが、三願望が生命、財産来世で示されてくることからすれば、やはり対象が問題とされていることが知られる。

iha khalu puruṣeṇānupahata sattva buddhipauruṣa parākrameṇa hitam iha cāmuṣmimś ca loka samanupaśyatā tistra eṣaṇāḥ paryeṣṭavyā bhavanti/tadyathā—prāṇaiṣaṇā, dhanaiṣaṇā paralokaiṣaṇeti //3//

(訳) この世界において、実に健全なる精神と理解力をもち、男らしい強さをもち、(しかも) この世とあの世における利益を望んでいる人間は (つぎの) 三つの願望を追求すべきである。それらは生命への願望、財産への願望、そしてあの世への願望である。

(注釈) Puruṣeṇa は具格であって paryeṣṭavyā に関係しているが、ここでは能動的に訳した。sattva は英訳では mind であって精神であるが、どちらかと言えば精神力に近い意味を示していると思われる。pauruṣa parākrama は男らしい勇猛さということであって、肉体的な強さとともに何事にもつき進んでゆこうとする勢力を含んでいる。したがってまた精進力である。paryeṣṭavyā に関しては追求の意味を採用した。それは先にも述べた如く願望ということが既に欲求の意味を含んでいて、しかもここでは対象となるものが表面に出されているから、対象に対する行為・作用を表わすには追求の方がより適当であると考えたからである。prāṇaiṣaṇā は釈よりすれば生命を保護し長寿を得ることへの願望であり、dhanaiṣaṇā は富を手に入れることへの願望の意味であるが、それとても生命保全と長寿を得るためのものである。paralokaiṣaṇā は来世での幸福を願うものであって、これも生命に関係づけられて考えられていると思われる。当時一般に言われた三徳なるものは kāma, artha, dharma であったが、チャカ本集が特に医学の立場から述べられたものであることからさらに具体的に、しかも生命、つまり生きるということと関係せしめてこのように説いたものと考えられる。

Āsām tu khalveṣaṇānām prāṇaiṣaṇām tāvat purvataramāpadyata / kasmāt prāṇaparityāge hi sarva-tyāgaḥ / tasya anupālanam — svasthasya svastha vṛttih, āturasya vikāra prāśamane 'pramādaḥ tad ubhayam etad uktam, vakṣyate ca ; tad yathoktam anuvartamānaḥ prāṇānupālanād dirgham āyur avāpnotīti prathamaiṣaṇā vyākhyātā bhavati //4//

(訳) そこでこれらの願望の中、ともあれ先ず第一に生命の願望を説明することとしよう。何故に(それを第一とすることと言えば) 生命を捨て去ることににおいては、実に全てのものが捨て去られることになるからである。生命の保全とは健康が健全な状態に(保たれることであり)、病気の治療において病気に注意深いことである。この二つのことは(既に) それとして説かれてきたのであり、さらにまた今後もそれが説

かれるであろう。(それ故に) そのように説かれてきたことに従っている人は生命の保護をするから長い生命を得るのである。というのが第一の願望として言われる(理由である)。

(注釈) この主題は如何なる理由で生命の願望が第一に説かれるのであるかということにあると考えられるから、その意をくんで最後に(理由である)と加えて訳した。本来は「第一の願望が説かれたのである」となろう。vakṣyate は以後の一切の経典等によっても説かれるであろうの意味であり、prathama も釈に言われているように最も重要なものであることを示そうとしたものである。これらのことから当時のインド思想が積極的に生命肯定の立場をとっていたことが知られるのであり、また etad uktam によってそれ以前もそうであり、vakṣyate は今後もそうであろうことを示し、一貫して生命の願望が重視されていることが述べられている。これらの点からは、とにかく生命否定的であり厭世的なものとして考えられがちなインド諸思想を再考すべき視点が与えられるようである。

Atha dvitīyāṁ dhanaiṣaṇāṁ āpadyetaḥ prañebhyohy anantaram dhanam eva paryeṣṭavyaṁ bhavati na hy ataḥ pāpāt pāpiyo’ sti, yad anupakaraṇasya dirgham āyuh, tasmād upakaraṇānīparyeṣtum yat-eta / tatropakaraṇopāyān anuvyākhyāsyāmaḥ, tad yathākṛīṣi pāsupālya vāṇījya rājapasevādīti, yāni cānyany api satām-avigarhitāni karmāṇi kṛīti puṣṭikarāṇi vidyāt tāny ārabhetakartum / tathā kurvan dirgha jīvitam jīvaty anavamataḥ puruṣo bhavatīti dvitīyā dhanaiṣaṇā vyākhyātā bhavati //5//

(訳) さて第二に財の願望を説明することとしよう。生命について人は財を求めるべきである(からである)。生活できない人にとって長く生きること程なお一層みじめなことはないからである。その故に人は生活の糧を求めることに努力すべきである。そこで生活の糧を求める方法を次にみてみよう。それはつまり(tad yathā—) 農業、家畜を飼育すること、商業、王に仕えること等であり、さらに他に、善人によって非難されず、生命保持をもたらすと認められるような仕事は行われるべきである。そのような(仕事を) なしている人は長寿を全うし、軽蔑されない人となる、と第二の財の願望が説明されたのである。

(注釈) 生命が重視されるべきことが言われた後に生命を保持するために必然的に必要である生活の為の財を求めることが説かれているのである。したがって財産とはいっても、ここでは生命を保持するために必要なそれであって、決してわれわれが考えているような財産の意味とは全同でない。このことを考慮してここでは少々難解であるかも知れないが「生活の糧」と訳したのである。この意味で元来 dhana は「生活の為の財」であって、あるいは財産と訳されるべきものではないかも知れない。それは布施の場合にも通ずるであろう。布施は余分なものを与えるのではなくて、生命を保持する為のものだけにその意味の中心があったのではなかろうか。satām avigarhitāni karmāṇi という考え方は非常に興味深いものである。というのはその内容が、その人の仕事が社会道徳的に悪なるものであって非難されるという意味なのか、あるいは生命保持の為の財産以上の財を求めるような仕事が非難されるというのであるかを示していると思われるからである。satām が善人の意味であると思われるから、ここでは前者であると一応考えられるが……。kṛīti puṣṭikarāṇi は元来「繁栄をもたらす。or 生長をもたらす」という意味であるが、全体の主旨から考えて「生命の保持をもたらす」と解釈した。vidyāt は人によってそのように知られているという意味であろうから、「認められている。or 認められる」とした。

Atha tṛtīyām paralokaiṣaṇām āpadyeta / saṁśayaś cātra-katham bhaviṣyāma
 itaścyutā na veti, kutaḥ saṁśayaḥ punaḥ — ity ucyate / santi hy eke pratyakṣa
 parāḥ parokṣatvāt punar bhavasya nāstikyam āśritaḥ / santi cāgama pratyayād
 eva punarbhavam icchanti / śruti bhedāc ca /
 mātaraṁ pitaraṁ caike manyante janmakāraṇam /
 svabhāvaṁ paranirmāṇam yadṛicchāṁ cāpare janāḥ //
 ity yataḥ saṁśayaḥ — kiṁ nu khalv asti punarbhava na veti //6//

(訳) さて第三にあの世の願望を説明することにしよう。しかしここには疑惑がある。すなわち（人が）死んでより後に存在するであろうか、あるいは（存在）しないのであろうかと。どのような理由から疑惑となるかと言えば、（それについて）次の如く言われる。直接的な知覚を最も優れたものとするある一派の人々があって、再生つまり死後の存在が知覚できないという理由から（それを）信じないという立場に立つからである。これに反してある人々があって經典を信ずるという理由から再生をこそ願おうとするからであり、また經典に説かれていることと現実とは別であるという理由で（疑問とする人々もある）。またある一派の人々は母と父を生命の原因と考えており、それに対して別の派の人々はそのもの自身の本質を、あるいは他の（絶対的なもの）による形成を、あるいは偶然を（それぞれ生命の生ずる原因である）と考えている。これらの故に疑惑があるのである。つまり実に再生はあるのであるか、あるいはないのであるか、と。

(注釈) 願望としての第三番目、つまり来世での幸福に対する願望を説こうとするのであるが、ここでチャラカが如何なる立場からこれらの願望を論じてきたのであるかを再確認しておく必要がある。先述の如く生きるということに中心を置いた医学的立場がそれであろう。したがって財の願望も生の助長という範囲内で取扱われていたように思う。この立場の一貫性を考慮する時、来世の願望もまた生の立場から説かれねばならない。来世の願望はより良く生きるために願われるべきものなのである。この意味でチャラカは常に人間の立場を離れていないと言うべきである。しかしそのような立場を取るとしても来世への願望は死後の存在云々の問題に関係している以上、来世の存在が如何に考えられているかを一考しておく必要があるとするのがこの趣意である。疑惑は願望と対立的にかかわるからでもある。それぞれの疑惑を提する派が如何なる派であるかはここでは明確にはできないが、チャラカの年代を知り、当時の思想を知ることによっておおよそ知り得るであろうし、チャラカ自身もこの書の中に説いているのであるかも知れないが、今はこの書を通読していないから決定は今後の課題としたい。śruti bhedāc ca に関しては(9)(10)の釈に二元論的なものとして批難するのが見られることから以上のように訳出してみた。したがって英訳とはかなり相違する。それぞれの疑惑理由の訳出の後に「～であるから」という理由を示す語を加えたのは — ity ucyate との関連を考えたからである。

ところでチャラカの内容はこの後それぞれの立場を批判しながら論理学的な面に入ってゆくのであるが、実は論理学はこの箇所に述べられている疑惑をその根本としている。したがって疑惑は論証の根本のものである。哲学的思考の根本もまた疑惑なのである。その意味で疑惑は重要なものであって、ニヤーヤストラでも重要な問題を論ずる前にそれに関する疑惑を一々詳細に述べていることが知られる。このチャラカの場合にも同様に論理学的な問題に入ってゆく前提とされているように思われる。ちなみに後のニヤーヤ論理学の十六句義では三番目に疑が印されている。punarbhava は再生の意であるが死後の存在をも示している。

tatra buddhimān nastikya buddhiṁ jahyād vicikitsāṁ ca / kasmāt pratyakṣaṁ

hy alpam analpam apratyakṣam asti, yadāgamānumāna yuktibhir upalabhyate /
yair eva tāvad indriyāih pratyakṣam upalabhyate, tāny eva santi cāpratyakṣāni

//7//

(訳) ここにおいて理解力にある者は、不信をもたらしうな理解と疑惑とを捨て去るべきであろう。何故ならば実に直接的な知覚（によって知覚されるもの）は少なく、直接的に知覚されないものは多いからである。直接的に知覚されないものは（=yad）經典による知覚と比較検討による知覚と関係を知ることによる知覚によって知覚されるのである。諸感覚によって直接的に知覚されるものが知覚されるように、それら（他の知覚力）によって（直接的に知覚されないものが知覚される）。それらの知覚こそ直接的に知覚されないものを（知覚するものとして）あるのである。

(注釈) 理解力のある者は～とはチャラカ自身を含めた医師の取るべき立場であり、それを一般的にも広げて言ったものであると思われる。この解釈は非常に難しい。そこで先ず直接的知覚を最高のものと考えていることに対して批判するのである。それが「直接的知覚によって捕えられるものは少なく、それによって捕えられないものは多い」と言われるのである。これは知覚のカテゴリー論でもあると考えられる。そこでここでは pratyakṣam, apratyakṣam をそれぞれ直接的に知覚されるもの、されないもの、と訳した。これらを知覚そのものとする意味が理解し難いと思われたからである。alpam は「少ない」の意であるから、反対の analpam は「少なくない」であるが「多い」と訳したのである。次に āgama, anumāna, yukti を如何に訳出するかが問題となるであろう。なるべく解し易く訳出するように努めたつもりであるが、この意味に満足しない。それぞれは後に論理を述べるに当たって詳細に説かれているからそれらの意味を充分吟味して再検討するつもりであるが、今は一応上の如く訳出した。しかし後に述べられるところも先取して考えたものである。yāir eva～以下の文章は最も訳出に困難を感じるところである。yāir は直接知覚以外の三つの知覚を示し、indriyāih は直接的知覚の器官であるから pratyakṣam に関係せしめ、その間を tāvad で接続したものと解した。pratyakṣam apratyakṣam は先述の如く訳した。英訳とはかなり異なるように思えるが……。理解し易くするため多くの言葉を加えて訳出してみたのである。

satām ca rūpāṇām atisannikarṣād ativiprakarṣād avaraṇāt karaṇa daurbalyān
mano’ navasthānāt samānābhīhārād abhibhavād atisaukṣmgāc ca pratyakṣāmu-
palabdhiḥ tasmād aparīksitam etad ucyate — pratyakṣam evāsti, nānyad astiti
śrutayaś caitā na karanām yuktivirodhāt — //8//

(訳) さらに諸存在に対する直接的知覚の形式の中で、（対象が）あまりにも近接している時、あまりにも遠くに離れている時、対象が他のものによって隠されている時、（感覚器官の方の）知覚作用が無能である時、心が不安定な状態である時、（対象とするものが）同種類のものに混ってある時、（対象が）他のものの一層有力な印象によって打ち消されている時、（対象が）あまりにも微細である時、それぞれの理由によって直接的に知覚することは不可能である。それ故に「直接的知覚のみがあるのであって、他の知覚はない」と言われるのは思慮なきことである。（また）經典（の説いていること）と感覚（によって知覚されること）とを（別なものとして認めることも）道理に合わないが故に（再生を否定することの）理由にはならない。

(注釈) ここより再生に対する疑惑の根拠とされていることに批判を加えているのである。先ず始めに直接的知覚を最高とする意見に対して、直接的知覚は感官と対象と心つまり意識との接触総合によって成立す

るというたてまえから、なお直接的知覚が成り立たない場合があることを示して論難している。satām ca rūpānām の箇所に関しては ca は前文からの接続として解し、satām rūpānām は以下の内容から考えて直接的知覚が成り立つための条件、つまり存在（または対象）と知覚作用との関係条件を示しているものと考えられる。そしてここではそれが成立しない場合を列挙しているのである。その意味を明らかにするために「諸存在に対する直接的知覚の形式の中で」と訳した。属格を「～に対する」と訳するには少々無理があるかも知れない。さて直接的知覚の不可能とされるのは訳出の場合なのであるが注釈は例を示していて興味深い。順に示せば、nayana gata-ka jjalādeh. これは眼に近接した水の意味であって、眼中の水なのではないか。次は非常に遠くの空を飛んでいる鳥、濁水の中の瓶、黄疸病の人の眼にとっての白い布、恋人の顔に面と向ってうっとりしている時の近所の人々の言葉が聞えないこと。同種類の木の実の中にある似ているもの、真昼の星の光、微細な虫の卵、となっている。

ところで直接的知覚の不可能なことの理由を示しているが故に、それらはすべて Ab の格を取っているし、また注釈もそれらすべてに pratyakṣānupalabdhi を加えるべきであるとしていることから、そのように訳されねばならないが、ここでは Ab を「知覚条件がそのようである時」と解した方が平易であると考え、そのかわりとして「それぞれの理由によって」と加え、一括して pratyakṣa-anupalabdhih に関係せしめたのである。

pratyakṣam eva asti, nānyadastīti は直接的知覚のみを認める立場の人々の言である。

śrutayaś caitā 以下の文章は(8)と(9)の間に置かれていて理解を困難とするが(8)に続けて考えるべきである。しかし直接 etad ucyate に導かれると解しない方が妥当であろう。何故ならば(8)との関連で、再生に疑惑をいだく立場の第二のもの、つまり śruti bhedāc ca に対する批判として解すべきであるからである。ただし文法的に問題がある śrutayas も caitā も共に Pl.N と解するとすれば二語の後に ca が必要のようであるし、compound とするには śrutayas が変化して格を有していることが問題となる。したがってここでは(8)及び注釈との関係から意識することとしたのである。

mātuḥ pitur vā yaḥ so' patyaṁ yadi saṁcāret / dvividhaṁ saṁcāred ātmā sarvo vā' vayavena vā //9//

sarvaś cet saṁcāren mātuḥ pitur vā maraṇaṁ bhavet / nirantaram, nāvayavaḥ kaścit sūkṣmasya cātmanaḥ //10//

(訳) もし母親あるいは父親に属するものがその子供に移り入るのであるならば、その時には二種の仕方でも移り入ることとなるであろう。(つまり)生命(=atman)が全て移り入るか、あるいは部分的に移り入るかである。もし全てが移り入るとすれば、その時には母親かあるいは父親のどちらかの死があることとなるであろう。(そして母親父親の生命が同時に移り入るならば二人共死ぬこととなる)。一方、一部分(が移り入る)とするならば、どうして微細な生命主体(=atmanah)の一部分があらうか、(それは考えられないから無理である)。

(注釈) 次に生命の起原に対する異派の人々の意見の論難に入る。これも(6)に説かれた次第に従っている。ātman に関しては簡単に訳せない内容があるが、ここでは生命の起原が問題となっているから、生命あるいは生命主体としたのである。訳出するには他に別に困難はないが、nirantaram が少々難解である。おそらく cet saṁcāren mātuḥ pitur nirantaram となり、さらに mātuḥ pitur nirantaram maraṇaṁ bhavet となるのを省略したものであらうと思われる。nāvayavaḥ-以下に関しては、生命主体としてのアートマンは生命体全体と考えれば人間大であり、宇宙にまで広げて考えれば極大となるが、生命主体と見る時には分析を許さない微細なものであるとするウパニシャッドの説に一致している。ここでは後者であって、分析を許さない微細なものであるから一部分移入説も認められないというのである。

う。最後の ca は一方とした。

buddhir manaś ca nirṇīte yathāivātmā tathaiva te / yeṣāṃ caiṣā matis teṣāṃ
yonir nāsti caturvidhā //11//

(訳) (たまたし両親の) 理解力や精神が分割されて (子供に移り入るとするならば), 生命主体 (としての
アートマン) がそうであるように, それらも (分割不可能である)。そしてまたこの見解を持っている人
々にとっては生命の起原に関する四つの区別はないものとなる。

(注釈) 前に生命主体が分割不可能であるが故にそれが子供に移り入るとすることが誤りであると論難され
た人々が, 「そうではなくて, 子供に移り入るのは両親の理解力や精神が分割されて入るのである」とい
うであろうことを予想してこのように言ったのである。四生がないとは, もし理解力や精神が子孫に入る
ことが生の起原であるとすれば, それらを持たない湿生のものや芽生のものが認められないという意味で
ある。

vibhāt svabhāvikam saṃjñam dhātūnām yat svalakṣaṇam / samyoge ca viyoge ca
teṣāṃ karmaiva kāraṇam //12//

(訳) 人は, そのもの自身の本質というものは (実は) 六つの要素に属しているものなのであって, それが
自己の本質 (と言われているのであり), そしてそれらの結合と分離における作用こそが (生命の) 原因で
あるということを知るべきである。

(注釈) svabhāva を生命の原因であると考えている人々に対する論難であって, 彼等が生命の原因である
と思っている自己の本質というものは実は六つの要素, つまり地水火風空と靈魂に含まれているものなので
あって, 本質と思われているものは, 絶対的なものとして, 単一なものとして存していないのである。こ
れら六要素の結合と分離の作用によって生命が生ずるのであって, 決して本質というものが他にあるから
ではないというのがその内容である。

anādeś cetanā dhātorneṣyate paranirmītiḥ / para ātmā sa ced dhetur iṣṭo’stu
paranirmītiḥ //13//

(訳) (人間の) 根本的要素としての精神 (=cetanā) が無始より永久に存在するのであるから, (それが)
他のものによって形成されるということは考えられない。もし他の靈魂があつて, それが (生命の生ず
る) 原因として是認されるのであれば, 未来にあるべき形成 (つまり死後の存在) が認められるべきで
ある。

(注釈) paranirmīti, つまり他のものによる形成を主張する人々に対する論難であって, 人間を形成する
根本要素としての精神——つまり六要素の最後のアートマンに当ると考えられるが——は要素として永久
に存在しているのであるから, それは他のものによって形成される必要がないと言うのである。たまたし
論者が言うところの他のものがこの要素とは異った靈魂であるのであれば, それは未来にあるべき存在を
も形成し得るはずであるから, そこでは再生, つまり死後の存在をも認べるべきではないか, というのが
論旨である。

したがってここでは cetanā dhātor と Para ātmā の解釈が重要である。前者は六要素としてのア

トマンであり、後者はそれ以外の、より絶対的なアートマンを示している。本来はどちらもアートマンとして述べられるものであるが、その相違を表現せんが為に敢えて前者を *cetanā* と表わしたと考えるのが妥当ではなかろうか。

訳としては *astu* に問題が残る。

na parikṣā na parikṣyaṁ na kartā karanam na ca / na devā narṣayaḥ siddhāḥ karma karmaphalaṁ na ca //14//.

nāstikasyāsti naivātmā yadricchopahatātmanah/pātakebhyaḥ param caitat pātakam nāstika grahaḥ //15//

(訳) 偶然によって(あらゆる存在が生ずるという)損われた精神をもっている虚無主義論者にとっては知覚力はなく、知覚されるべき対象もなく、行為者もなく、原因もなく、そしてまた神々もなく、聖人達もなく、行為もそして行為の結果もなく、靈魂さえもないのである。正にこの虚無論者の主張というものはその種姓を失うような罪惡よりもより一層邪惡なのである。

(注釈) 存在の原因として偶然を主張する人々に対して論難するのであるが、ここでは *nāstika* と関係づけられて論じられている。存在の原因が主題とされているのであるから、それが全く偶然によることが虚無論につながると考えられたのであろう。存在が偶然によって生起するのであるから、存在を対象として生じる知覚もまた偶然にまかされねばならないこととなる。したがってそこには知覚とされる定まったものもない理である。人間存在もまた偶然によって生じているのであるから、そこに主体は考えられず、また行為も成立しない、というのである。

pātakebhyaḥ というのは「それをなすことによって自らの種姓、つまり身分をも失うような罪惡」ということであって、釈によれば「バラモンを殺害すること」をその例として上げている。バラモン經典によれば、バラモン殺害はその人のカーストが失われ最も下層のカーストとなることを伝えている。このことは当時の社会的道徳の範囲で考えられていることを示していて、したがってこの場合もその如く理解されるべきであろう。虚無主義が *pātakebhyaḥ* である。つまり最も悪い犯罪よりもなお一層邪惡であるというのは、それが社会倫理を全く無きものにしてしまうからであろう。虚無主義の内容として述べられているところが六師外道の一人とされるプーラナ・カッサパやマッカリ・ゴーサーラの説に類似しており、さらにそれに対する論難が社会倫理の不成立なることを取り上げていることが、六師外道のこれらの説に対する仏陀の論難の立場と同様であると考えられるのは興味深い。

さて以上で(6)に述べられた疑惑と生命の起原に関する他派の主張がすべて論難されたわけであるが、チャラカの年代には既に仏教がかなり広く流布していたと考えられ、さらにインド正統派思想に属する人であると考えられるとすれば、当然彼が仏教を知っていたことも予想せられる。またアートレーヤに關係してこの医学派の一人が釈迦の待医であったという伝承が真実であったとすれば、それは単に予想にとどまらないのである。彼が正統派に属する人で仏教を知っていた人であるならば、仏教思想も批判の対象となるのが道理であろう。ところで以上に論難されてきた立場の中に仏教思想と思われるものがあつたであろうか。それは仏教思想の中心である縁起を他派、特にチャラカが如何に理解していたかの問題にかかわる。現在われわれの知る縁起思想は以上に述べられてきた父母生起説にも、自己の本質生起説にも、他のものによる形成生起説にも、また偶然生起説にも全く一致しているものとは考えられないであろう。このことを知る時、われわれは仏教思想がどのようなものであつたかを再度これらの思想と比較することによって考えてみる必要性を感じるであろう。チャラカの立場はもちろん全体を読破しなければ理解し得ないが、むしろ仏教のものあるいはかなりそれに近い立場であるように思える。それは次の(10)に認められると考えるから、そこで再度考えることとする。

tasman matim vimucyaitam amarga prasritam budhaḥ / satam buddhi-pradipena
paśyet sarvaṁ yathā tatham iti //16//

(訳) それ故に知慧ある者 (budhaḥ) はそのような誤った道に従って行くことを止め、すべて存在するものに対して知慧の光によって、それらすべてがあるがままに見るべきである。と、

(注釈) 直接的には偶然説を主張する虚無論を拒否しようということを述べていると考えられるが、次の(17)からはチャラカの立場からの論理説が説かれ始めるのであるし、他派の論難をしてきた(16)までのこととの関連もあるのがこの文章であることから、論難されてきた他派の説に対する放棄であるとも考えられよう。a-mārga はそれら一々の誤った考え方である。「すべて存在するものに対して知慧の光によって、それらすべてがあるがままに見るべきである」というのはチャラカ自身の立場でもである。「すべてをあるがままに見る」ということは知覚ということから言えば現量、つまり直接的知覚であって、それを最も重要なものとする立場をも示している。ただし既に以前に論難された直接的知覚のみを認めるものでないことは以後に述べられてくる。

さて「あるがまま」(yathā tatham) 認識するということは「如実知見 (yathā tatham darśanam)」として仏教が認識の問題を論じるに当って最も重視し、しばしば繰り返して述べているところであった。そしてそれは prajñā「智慧」、つまり最高の知覚に関係せしめられていることは周知のことである。かくて今や「如実知見」は仏教の認識法を示していると言っても決して過言ではない程のものである。一方正統派思想ではどうであるか？ウパニシャッドに代表されるように、そこでの知覚の対象はアートマンに向けられていて、しかもかなり分析的な知覚法に基づいている。そして結果的にはアートマンは「neti neti」によって表現される他ないものであることを知るのであるが、それは体認、つまり経験的知覚に持ち込まれていると考えられる。またブラフマン、アートマンは信じられるべきものであるという考え方が一般的である。したがってそのような知覚法を如実知見にまで昇華させていないのである。ただしこの点を結論づけるには正統派思想全体を知る必要があろう。ここでは仏教の如実知見ということと、チャラカが説く「あるがままに見る」が全く同じ立場であると考えられるということを示すにとどめる。この点は是非今後明らかにしてみなければならない問題である。

dvividham eva khalu sarvaṁ sac cāsac ca, tasya caturvidhā parikṣā—āptopadeśaḥ
pratyakṣam anumānam yuktiś ceti //17//

(訳) さて実にすべてのものは実在するものと実在しないものと二種類なのである。それに対して知覚作用は四種類である。(つまり) 信頼できる人の教え、直接的な知覚、比較検討による知覚、そして関係による知覚とである。

(注釈) いよいよチャラカの立場から知覚に関して述べることとなる。sarvaṁ というのは釈に従えば知覚作用によって知り得るものすべてということである。同じく sat は感官の対象として知覚によって知り得るものであり、asat は感官によっては知り得ないが、他の知覚によって知り得るものであろう。したがって存在と非存在ではなく、実在と非実在と訳してみたのである。

ここにおいては知覚作用の訳に関して困難を感じる。後にそれぞれの説明がなされているがそれらを考慮した上で以上の如く訳したのである。āptopadeśa は「完成された人の教え」という意味であるが、完成された人は信頼できる人であるから、それはまた「信頼できる人の教え」ということになる。これにはヴェーダ等の権威ある経典や伝承も含まれている。anumāna に関しては本来 anu=〜に従って、つまり直接的知覚に従って知ることであるが、それらを、すなわち直接的に知覚されたものを比較検討して知覚することと解し、「比較検討による知覚」とした。Yukti は最も難解である。元来 √yuj からくるも

ので「結合、総合、関係」を意味するが、認識に関係する場合には「推論、推理」とされるが anumāna とまぎらわしい。英訳では anumāna を直接的推理とし、yukti を論証的推理としている。意味は解せるが少々難しく感じる。そこで yukti をできるだけ本来の意味に戻して考え、「総合することによって知ること、関係を知ってさらに他の事象を知ることの意味としたのである。何故そうであるかは以下の個々の知覚作用の説明のところで検討することとする。

āptās tāvat /

rajastamobhyām nirmuktās tapojñāna balena ye / yesām trikālam amalām jñānam
avyāhataṁ sadā //18//

āptāḥ śiṣṭā vibuddhās te teṣām vākyaṁ asaṁśayaṁ / satyaṁ vakṣyanti te kasmād
asatyaṁ nīrajastamāḥ //19//

(訳) ——まず最初に完成された人々とは——苦行と（優れた）知識の力によって激情と無知から離脱して
いて（現在、過去、未来）の三時にわたって常に汚れなく純粹で（他の何ものにも）妨げられない知覚を
持っている人々、彼等が完成された人々なのであり、洗練された人々であり、目覚めた人々なのである。
彼等の語ることは疑いのないことである。彼等は真実を語るであろう。（彼等が）どうして真実でないこ
とを語るであろうか、（語らない）。彼等は激情と無知とを脱したものである（から）。

(注釈) さて āptopadeśa の説明に入るのであるが、まず āpta とは何を示しているか、というのが āptās
tāvat である。āptopadesa に対しては「信頼できる人の教え」と訳したが āptās に対しては「完成さ
れた人々」とし一貫しないように思われるが、前者が pramāṇa の内の一であるに対して後者は人々の内
容を示していると考えられるからこのように訳したのである。rajas tamas に関しては、rajas は「熱
情、激情、塵」の意味で、塵の如く正常な知覚を妨げるような激情であると考えられる。激情とは欲激等
の激しいことで、精神を乱し、くもらせるものである。tamas は無知である。rajas は心的なものを、
tamas は知的なことがらに当てられている。

trikālam は三時で、現在、過去、未来を言うのであるから具体的にそのように訳した。文章での意味
は sadā「常に」の強調であろうと思われるが、paraloka 等との関係もあるから trikāla を用いたのだ
であろう。amalam は「清浄な、汚れのない、純粹な」であって、ここでは常に知覚の明確なことを言お
うとしている。それを示すために「汚れなく純粹で」と重ねて訳したのである。śiṣṭā は「苦行等によ
って洗練された」の意で激情のないことを主として示していて、vibuddhās は無知を脱していることに関
係している。

kasmād asatyaṁ nīrajastamāḥ は本来は「激情と無知を脱している人々がどうして真実でないこと
を語ろうか、語らないであろう」との訳となるが、nīrajastamāḥ を理由の如く加えた方が解し易いと考
えた。ただし日本語的には今示した訳の方がいいようである。

ātmendriya mano 'rthānām sannikarṣāt pravartate / vyaktā tadātve yā buddhiḥ
pratyakṣaṁ sā nirucyate //20//

(訳) 認識の主体となるもの (=ātman) と感官と意識と外的対象との密接に関係することから生じ、現に
今あるが如く明了に（知覚する）そのような知覚、それが直接的知覚と言われるのである。

(注釈) āptopadeśa の次に pratyakṣa について説明するのがこの文である。直接的知覚は感官 (indriya)

と外的対象(artha or viṣaya) との接触に、さらに認識主観(ātman) と、認識主観と感官との間にあって感官の刺激を主観に伝える意識(manas: 内官) とが共に働くことによって成立するのである。vyaktā tadātve とはこの直接的知覚において感官が対象をありのままに捉えることを表わしたものであろう。

pratyakṣa pūrvam trividham trikālam cānumiyate / vahnir nigūḍho dhūmena
maithunam garbhadarśanāt //21//

evam vyavasyanty atitam, bijāt phalam anāgatam / dṛiṣtvā bijāt phalam jānam
ihaiva sadṛiṣaṁ budhāḥ //22//

(訳) 直接的知覚に基づいて、三時(つまり現在、過去、未来)にわたる三種類の(知覚)が推定される。目に見えない隠れた火が煙(のあること)によって(推定され)、妊娠を知ることによって性交(の行われたこと)が(推定される)。そのように人間は以前に起こったことを確知する。(また)種子から果実が生じることを見て、理解力のある人々は(同じく)種子から同種の未来の果実の生ずることを知るのである。

(注釈) 直接的知覚から間接的知覚つまり比較検討による知覚の説明に入るのである。

pratyakṣa pūrvam は「直接的知覚の次に」とも訳することができるが、その意味ならば pūrvam だけで充分であると思われるし、さらに動詞 anumiyate は anu(〜に従って) —miyate(おしはかられる)であるから、それは「直接的知覚に従って」の意味となる。それらの関係から pratyakṣa pūrvam を「直接的知覚に基づいて」としたのである。三種の推量については後に研究で少しく明らかにするから、ここではその説明を省略する。

vyavasyanty は vyava + √sā で「意見を形成する。確信する」であるが「確知する」とした。

atitam は「過ぎ去った。過去の」という意味であるが、過去であることには相違ないが知覚の場合、例えば火と煙は同時生起のものであるのを火が山等で隠されている時、知覚するという立場からすれば煙が先になり、火が後になるのである。山から登る煙を今見るとすると、火がその前に起っているということであるから「以前に起こったこと」と訳したのである。そこに別に深い意味の相違はない。

jala karṣaṇa bijartu saṁyogāt sasya saṁbhavaḥ / yuktiḥ saṁdhātu saṁyogād
garbhāṇām saṁbhavas tathā //23//

(訳) 水と耕された土地と種子と適当な季節との結合関係することによって収穫がなされる(ことが知られる)。関係によって知覚することとは、そのような方法で六つの要素の結合関係によって胎児達の出生が(知られることである)。

(注釈) yuktiの説明に入る。ṛituは「適当なる季節あるいは適当なる期間」の意味で収穫に関してはどちらとも解される。収穫には適当な期間が必要であるから期間とすべきかも知れない。特にインドは年中温度の面では収穫に適するかも知れない。従って季節と考えるのは極めて日本の感覚であるかも知れない。yuktiに関しては少なくとも正理経中の知覚法を示す語の中には見当たらないように思う。むしろこの文章中の saṁbhavoḥ が一つの知覚を示すものとして用いられているようである。saṁbhava は saṁ- + √bhu(集合して形成する。関係して生ずる) からくる名詞であるから、「関係することによって生ずること」となるであろう。yukti にしても同様に「総合、結合、関係」の意味であることは以前にも述べたところである。水、土地、種子、季節という直接的要因と間接的要因の関連から穀物等が収穫されるのである。これらが関係して生ずるというその関係ということの基本として、同様にそのような関係で六つの要素が

ら胎児が生ずるのを知る、というのがこの主張であると解されるから大胆にも *yukti* に対して「関係による知覚」の訳を与えたのである。 *sambhava* 等の正理学派の知覚に関しては後の研究にて詳説したい。

mathya manthana manthāna saṁyogād agnisambhavaḥ / yukti yuktā catuṣpāda saṁpad vyādhinibārhaṇi //24//

(訳) 同様に摩擦される木と摩擦する木と摩擦することとが結合することによって火の生ずること（が知られる）。関係よりの知覚とは結合されるということである。（このような）四つからなる（知覚）が正しい状態で（合致する時）病が除去されるのである。

(注釈) 前文に続けて解されるべきである。 *manthāna* は摩擦すること、あるいは摩擦する者の意味である。 *catuṣpāda* は「四からなるもの」であるが「四句義」とも訳され、正理経等では十六句義として認識に関する知覚作用を表わしていることも知られるから、ここでも以前に述べてきた四つの知覚法と考えた。 *vyādhi* は「病気、困難」などの意味を有する。ここでは一応チャラカの立場を考慮して「病」とした。おそらく「疑惑」の意味をも含ましているものと考えられる。したがって、この意味は「四つの知覚法が全く正しく関係して使用せられれば困難、つまり疑惑は取り除かれる」ということとなるであろうか。

buddhiḥ paśyati yā bhāvān bahu kāraṇa yogajān / yuktis trikalā sā jñeyā trivargaḥ sādhyate yayā //25//

(訳) 諸存在が多く要因の結合によって生じていることを知るところのその知覚が関係による知覚なのであって、それは三時に及ぶものであると知られるべきである。その知覚によって人生の三大目的が達成されるのである。

(注釈) 正しく *yukti* の特質について説くのがこの箇所である。 *yogaja* は「瞑想によって生じた」という意味も持つが、ここではそれが当たらないように思われる。むしろ「結合して生じる」の方が適当であろう。

trivarga に関しては「人生の三大目的」と訳したが一般には三徳と言われるもので、 *artha*, *kāma*, *dharma* が普通である。 *artha* は富あるいは財産であり、 *kāma* は愛であり、 *dharma* は徳である。これらは勿論前述された三願望とは無関係ではないであろう。三願望は生命、財産、来世であった。結びつけるとすれば生命が愛に、財産はそのままであり、来世が徳ということになろう。生命の願望においては注釈に、愛は生命の願望に含まれる、と説かれている。財産は *artha* と *dhana* の文字の違いはあるとしても内容的には同じである。 *paralokaiśaṇā* についても注釈は *dharma* をもち出して来世への願望を説明している。ただ医学の立場からの著述であるから *pranaiśaṇā*, *paralokaiśaṇā* が用いられたとも考えられる。これら三大目的あるいは三願望が *yukti* によって達成されるというのは、それらが *eśaṇā* として表わされていることと関係する。何故なら願望とは未来に関していて、その保証が *yukti* によって与えられ、また支えられていると思われるからである。

付録研究レポート

「認識の種類に関する研究」

論理学の最初の部分を形成しているのが知覚認識の方法であると考えられる。そこでこの小論では以上に訳出してきたチャラカの中に見ることができた4種類の知覚認識の方法に係せしめながら、インド知識哲学の一端を考察したいと思う。

チャラカの伝えている論理説は正理学派の成立以前のものであるとされるが一般的にはインド論理学は正理学派のそれを代表としていると考えられている。しかしそれは形式的に整えられた、いわゆる論理学に関する限りにおいて認められることであって、哲学の方法としての論理説は多くの学派の有するところである。例えば今、六派哲学を取り上げてみる。六派の哲学の問題は、広い意味での生命の問題を中心とする。この哲学の最初の出発点はいずれも世界、人間の苦なることを直視することにあった。如何にして世界に苦の多いことが知られるのであろうか。そしてまたそれに促されて起るという哲学的な研究を導く人間の知覚の標準は如何に定めることができるのであるか。人間の真理、実在、最高の理想を捕捉するために用いる認識の源泉はどこにあらうか。このような広義の認識論の課題が六派の哲学的研究の入口に横たわっている。そしてこれをインド思想では *pramāṇa*（量と漢訳されている。量には多くの意味が含まれるが故に訳し難いが一応認識論としておこう）としている。量とは、そこから知識が得られる根源と、知識を得る方法と、それによって得られた結果の知識とを合わせて指すものであって、その中には心理学的な問題と、論理学的な問題と、認識評価に関する規範的な問題とが含まれているわけであるが、六派のいわゆる認識論はそれぞれの派の哲学思想の妥当性を保証する試金石であることをその役割とし、その故に、そのようなものとして論じられるものを限度とするのが普通であるから、これは一面哲学の方法論である点を持っている。しかし六派の一派においてもこのような立場から認識論が重要視されている。したがって論理に関してもそれぞれのものを有していたと考えねばならない。

一方、チャラカにおいてもこのような傾向がある。問題とされる第11章では来世の願望を主題としながら、しかもそれに関する他派の人々の主張を批判する内に論理説へ導入し、やがて自派の思想を正統なものたらしめる方向へ論を進めているのである。その場合、われわれにとって問題となるのは認識の種類とも言うべきものである。それは前述の知識を得る方法に当るものである。ここでも六派哲学のそれをも含めて考察を進める。

知識の種類はその取得の手法から言って経験的直接的なものと、超経験的とも言い得る 2

次的なるものとの2種に分れる。第1は感覚・知覚を総称するもので現量 (pratyakṣa, dṛiṣṭi, dṛiṣṭa, 現前知, チャラカでは直接的知覚と訳した) と言い, 第2はこの現量を基礎とし, それに推理作用が加えられたもので比量 (anumāna, 推理から得られた知識, チャラカでは比較検討による知覚と訳出) と言われる。さらにこれらの根本的な二量とは別扱いにされるのが普通であるが, 理論の上で推しつめてゆけば結局はこのいずれかに帰着すると思われる聲量あるいは聖教量 (śabda, āgama, āptpadeśa, チャラカでは信頼できる人々の教えによる知覚と訳出) がある。ある権威, とりわけヴェーダから得られる聖知が現量や比量と並び, あるいはそれらよりはるかに確実な知識の根拠として扱われる。これはインドの特徴とも言えるかも知れない。この最後のものは, 権威ある人の教えはすべて無条件的に信頼し得る, という経験の事実に裏付けられる量であると言い得る。このように, 以上の三量を六派は量の根本的なものとしているのである。これらの他, 以上の3種の知識から派生し, その構成に関係する感覚・知覚の種類, あるいは推理の形式として考えられる別の量として譬喩量, (upamāna 類推知), 世伝量 ((aitihya, 世評による知), 義準量 (arthāpatti ある一つの事柄から知られる他の事柄についての想像知), 多分量 (sambhava, 多分そうであろう, と蓋然判断を行うことから得られる知), 無體量 (abhāva, 無を理由として他の有無を知る知), 想定量 (pratibhā, 同一の状態下における推定から得られる知) の6種が根本の三量と共に列せられ, あるいはその中に含まれるものとして論じられる。

大体以上の9種が六派の扱っている主な知識とそれを得る方法である。六派の中には多くの量の種類を認めるものと, そうでないものがあり, また同一学派にあっては時代によって異なった数の量を認めていることもある。それぞれの量の概念も厳密には, 全ての学派において同一であるとは言うことができないばかりでなく, 時代による内容の変化もあると思われるが, それはともかくとして, 今, 各派の経典から, それぞれが認めた量の種類は次の如くである。

- ・チャラカ論理説——現量, 比量, 伝承量, 譬喩量
- ・方便心論——現量, 比量, 伝承量, 譬喩量
- ・ミーマンサ——聲量 (現量, 比量)
- ・ヴァイシェシカ——現量, 比量 (声量)
- ・ニヤーヤ——現量, 比量, 聲量, 譬喩量 (伝承量, 義準量, 多分量, 無體量)
- ・ヴェーダント——聲量
- ・サンキヤ——現量, 比量, 聲量
- ・ヨーガ——現量, 比量, 聲量

これらのものと同時に比較検討されねばならないものに仏教論理学, つまり龍樹, 陳那 (Dignāga 五世紀), 天主 (Śaṅkarasvāmin. 六世紀), 法称 (Dharmakīrti 七世紀), 法上 (Dharmotara 九世紀) があるが, これらについてはここには触れない。以上, すべて簡略に記すために現量, 比量等と一般的なインド論理学の呼称に従って示した。() 内はそれに含まれているものとして認められている, という意味である。六派の前にチャラカ論理説と方便心論を加え

たのは全く宇井博士の説によったものである。すなわち、年代論的にチャラカ論理説、方便心論、龍樹、の順となり、龍樹の活動期とほぼ同時代に正理学派の成立があったと考えるものである。もちろん、チャラカ論理説に関しては、今以上に翻訳として問題としてきたからでもある。

これらの学派においては、また、量の研究に対する各派の関心の度合も様々であって、ヴェーダンタやヨーガ派は、これには比較的多くの注意を向けていないようであるが、ミーマンサ、ヴァイシェシカ、ニヤーヤ、サンキヤ学派では綿密な議論が試みられているようである。前2者は聖教量、つまり聲量を重視し、現量、比量に対しては絶対的な価値を与えていないのに対し、後4者はそれと全然反対の立場を取っている。このように各派がどの量に絶対的価値を与えており、さらに他にどのような量を認めているか、ということを知ることによってその学派の哲学的立場とその内容を理解する重要なポイントとともなるのである。チャラカに関しては、訳注にも少し触れておいたように、4つの量が共に重要なものとされている。ただし「あるがままに見るべきである」その他からすれば、現量が最も重視されているとも考えられる。現量に基づいて他の量が起ると考えられるからでもある。そこで次に重要な四量のみにについて簡単に説明することにする。

(1)、現量 (Pratyakṣa, dṛṣṭi 直接的知覚)

この量については訳注にも述べた通りであって重ねて考察することとなるが、感官 (indriya) と外的な対象 (viśaya, or artha) との接触に、さらに、認識主観 (ātman) と、認識主観と感官との間に立って感官の刺激を認識主観に伝え、認識主観の働きを五官その他に伝える役割をつとめる意識 (manas 内官とも言われる) とが共に働くことによって成立する直接的知覚の意味である。したがって直接的知覚の可能な条件は、これら四要素の共働にあると思われるから、普通にはこの内の一要素を欠いた場合も正式な直接的知覚は生じないこととなる。この完全な直接的知覚は四和合生の直接的知覚と言われている。ただし、詳しく言うならば、感官、意識、認識主観の三要素和合の現量、例えば幻覚のようなものと、認識主観・意識の二要素和合の現量、すなわち純主観的な直接経験、つまり直観も直接的知覚の特別な場合として考えられている。

現量はこのように模範的には以上の四要素の共働から、感官が対象をありのままに捉えることによって生ずるのであるが、それには未だ概念仏という作用が加えられていない。したがってこれを言葉に表現することの不可能な、思惟以前の直接的体験そのものを指しているものとも考えることができる。このような純粹の、それ自らにおいて正しい直接感覚 (anubhūti) は無思慮的 (nirvikalpa) であるが、これに対して間接に、一般の経験知を同様に現量と呼ぶ時は、特に有思慮的 (savikalpa) と言って現量を二種に分けているのである。われわれの言葉で言えば、前者が直接感覚であり、後者が直接的知覚ということになろうかと思われる。この感覚あるいは知覚が dṛṣṭi と言われるのは感覚知覚を眼のそれによって代表せしめているからであ

る。チャラカの訳(注)では直接的知覚として訳出したのであった。

(2), 比量 (anumāṇa 比較検討による知覚, 推理知)

この知覚は現量に基ずき、それに比較検討、つまり推理作用が加えられて生ずる超経験的な間接知で、広義の類推、あるいはそれによって得られた知識を示している。今ニヤーヤやサンキヤ学派によれば、これはさらに小別されていて次の三種とされている。

(i), 有前比量 (pūrvavat)

(ii), 有余比量 (śeṣavat)

(iii), 平等比量 (sāmānyatodṛṣṭa)

第一の有前比量とは、原因から結果を推論して知ること、黒雲の広がるのを見て降雨を予想する場合である。チャラカでは②に述べられた、種子から果実を予想するものに当るかと思われる。第二の有余比量とは、これとは反対に、河水の氾濫から上流地方の降雨を知る如く、結果より原因に及ぶ推理知とされるから、チャラカでは煙によって隠れた火を知る例であり、妊娠から性交を知る例に当るであろう。第三の平等比量とは、人が、ここから他の場所に移るのは歩行の結果である。と知ることから、日や月も東から昇り西に没するのを見て、それらにも運行がある。と判断する推理で、結果より結果に及ぼす推理であるとされる。これに関してはチャラカのその箇所には問題がある。②に「直接的知覚に基ずいて三種類の知覚が推定される」とあるが、それが anumāṇa のみについて三種が言われているのであるか、あるいは yukti を含めて三種であるか、である。しかし原文が trividham~cānumiyate であって、anumiyate と anumāṇa に関係する動詞が用いられていること、さらに④において明らかに yukti を知覚作用の一として四種類を数えていることからすれば、この三種は当然 anumāṇa に三種あることを述べたものと解しなければならないはずである。とすれば、この平等比量に当る事柄の例が②の中にあることが予想せられるのであるが、訳出時にはそれを適格に示せなかった。おそらく ~bijāt phalam anāgatam/dṛṣṭvā bijāt phalam jānam ihaiva sadṛśam budhāh. の所にそれが示されているのであろう。それは種子から果実が生じるのを見て、さらに種子から同様に今ここに果実の生じるのを見、それらが同様の作用によることを知る、ということを表わしているのかも知れないが、それにしても難解な箇所であろう。ここは再考するを要する。

(3), 聖教量 (śabda, āgama, śruti, aptopadeśa 信頼すべき人々の教え)

一般には信頼すべき人の教えによる知であり、その代表的なものはヴェーダであるが、広い意味ではブラフマナやウパニシャッド等の、人の作ではなく天の啓示したものと信じられている聖典 (śruti 天啓)、その他バラモン主義の哲学書と見做される伝承 (smṛiti 天啓に基ずいて人の作ったもの)、すなわちマヌ法典などが加えられる。六派はいずれも聖教量に対して何等かの意味で承認の態度を取るが、その承認の程度は各派によって異なるし、またヴェーダ以外にどの天啓・伝承に重点を置くかということも異なる。仏教においては smṛiti とは異った伝承

(āgama) によるからこの量の名称も āgama によって示されているのであると考えられる。聲量という名称も天あるいは神の言葉によって伝えられる教えということから来たものであろう。この点チャラカは最も一般的な形で、*aptopadeśa*, つまり完成された人の教え＝信頼できる人の教えとしている。チャラカが正統派に属するものであると考えられるとしても、医学の立場から著述するために、より一般的名称に従ったのであろうか。

またこの量は二分されて、可見的 (*dṛṣṭārtha*) なものと不可見的 (*adṛṣṭārtha*) なものとに考えられることもある。前者は現実を経験することのできる事柄に関し、後者は超経験的な事柄に関するもので、したがって信頼すべき権威者の教示は可見的にも、不可見的にも真実知の根源として役立つものと考えられている。

いずれの場合にもこの量は、耳あるいは眼から知られるという意味では現量であるが、それをそのまま信じ得る間を限度とし、未だ経験的に事実と徴するまでに至っていないものを言うのである。このようなが故に、これは現量あるいは比量の中に収められる場合もある。

以上、チャラカに認められる知覚の種類に応じて各知覚を考えてきたのであるが、最後に *yukti* を扱わねばならない。宇井博士はチャラカの認めるこの量を譬喩量としているようである。そこで先ずこれに従って譬喩量を考えてみることにしよう。

(4) 譬喩量 (*Upamāṇa* 類推知)

ある説明さるべき事柄を、既に知られているものとの類推から知るのが譬喩量であり、例えば、今までに野牛を見たことがない者が、人からそれが家で飼っている牛に似ているということを知り、後に野原で家の牛に似た動物を見て、それを野牛と判断するような手続を経て得られた知覚である。これは既に知られている概念内容を、現在眼前の事実と結びつけるという順序を踏むものであって、眼前の事実から眼前の事実でない超経験的な事実を推知する平等比量とは区別されている。

さてチャラカの説く *yukti* とはこれに当るかどうかが。前述した如く、チャラカは比量とは別の知覚として *yukti* を説いている。なお②の(注)にも指摘したように、原文中の語 *sambhava* を知覚の名称とするのは多分量または随生量と呼ばれているもので、例えば雲のない時には雨は降らないから、雨のない時には、多分天には雲はないであろう、と判断するような知覚であるとされている。そして普通これは比量の中に含まれるものと解されている。水、土地、種子、季節によって与えられている *yukti* に関する例は、この多分量の例と比べてみると、どうも異っているようであり、また多分量は一般には比量に属するものとされることから *yukti* に当らないようである。他の諸知覚も、つまり世伝量は聖教量に含まれ、義準量は比量に含まれる如く独立のものではない。このような理由から *yukti* に相当するものは、譬喩量以外にあり得ないと考えられる。しかし、もっともここに上げた例が不適当なのかも知れないが、チャラカの例と比較する時、全く相当するとは言えない感がある。何故ならば家牛によって野牛を知るこの例では、人は家牛を知っておらねばならないはずである。しかも

それは直接的知覚によっている知である。一方、チャラカの例は、水と土地と種子と季節の結合から収穫が生ずることを知って、同様の方法で、六要素の結合から胎児の生ずることを知る知覚を示している。ここにおいて、水、土地、種子、季節の結合から収穫がある、ということを知るのは直接的知覚であるかどうかが問題となる。水、土地、種子、季節そして収穫のそれぞれ一々は、なるほど直接的知覚によって知り得るものであろう。しかし結合という関係概念はそれによっては知られないはずである。しかも 23 の原文においては *samyogāt* および *sambhava* が最も強調されているように思われる。この結合という関係概念の知覚は直接的知覚によるのではなく、むしろ推量知である比量に属する知覚によるものと考えの方が妥当であろう。同じく既知のものと類推から知るものであるとされるときも、これらの例による限り、根底となる知の得られる知覚法が違っている。以上のような観点から、(訳)では *yukti* に関して、関係概念を知ること重点があると考えて、「関係を知ることによる知覚」と訳したのである。最も、年代的にはチャラカの方が六派の成立よりも以前と考えられていることからすれば、六派に至って *yukti* が *upamāna* へ変化したとも考えられるが、反対に六派の初期の時代がチャラカの時代と同年代頃であったとすれば、*yukti* はチャラカによって *upamāna* とは異った知覚を示さんが為に使われたことも考えられる。六派としての学派形成以前のこれらの思想は年代的にはさらにさかのぼれると考えられるからである。

いずれにしてもここでは、一応 *yukti* は *upamāna* とは異ったものであるが、類似したものであると結論しておきたい。なおこの問題に関しては再考と、さらに奥深い研究が必要であろう。

以上