

Yomavati に於ける sāmānya (普遍) 論

村 上 真 完

一 序 ヴァイシェシカ(勝論)派のプラシヤスタパーダ(P)の綱要書 *Padarthadharmā-saṅgraha* に対する註釈書の中で、ヴォーマンツアの *Yomavati* (Chss. No. 61 = V) は、*sāmānya* (普遍、共通性、一般性、同) に就いて特に詳しい。VはPに沿いながら、異説(法称 *Dharmakīrti* 等仏教論理学派の説)に多く言及しつつ、詳しい議論を展開している。

いま、これまで取りあげられることの少なかったVの普遍論の論旨を分析し再構成しながら考えてみよう。

普遍の実在を論証するVの論点は大体次の二点となる。

(一) 同種の複数の個物(正確には実体、属性、運動)について、「同種のものだ」とともに一致(共通)した知 (*anugata-jñāna*) の原因 (*nimitta*) として普遍が存在しなければならぬ。

(二) 一致共通した知の原因 まず(一)の論点はこう論じられる。『眼等のはたらきによって、「同種のものについて」「同種のもの

だ」とともに一致(共通)した知 (*anugata-jñāna*) が妨げられることなく知覚されるから、必ず「その知覚には」とともに一致(共通)した因 (*anugata nimitta*) が「あると」いわなければならぬ。そして潜在意識 (*vasanā*, 習気) だけが「その」因なのではない。それ(習気)はもう既に否定されたからである。』(p. 682i-13)

一致(共通)した知に対する一致(共通)した因こそが、普遍だという(この趣旨はPに由来する)。つまり共通性すなわち普遍の知の原因として普遍がなければならぬ、しかもその普遍は単なる概念ではなく主観の外に実在しなければならぬというのである。

ところが反対説によれば、『およそ、ともに一致(共通)した知があっても、それは普遍の存在を示すものではない。「なぜならそれは」概念知 (*kalpana-jñāna*) だからである。そして無始以来の潜在意識(習気)の力によって、ともに一致(共通)した知が発生するが、しかし普遍は実在なもの

(*vāstava*) ではない』(p. 680²-4 下略)。そして法称 (*Pramāṇa-vārttika* = *PV*. III. 63, 69, 70, 71; II. 167; III. 154, 152) の言とその解説をもって、普遍実在を否定する議論が続く。⁽⁶⁾ 反対論によれば、無始以来の潜在意識 (習気) つまり遠い過去からの経験や知識の蓄積にもとづく潜在意識によって、共通性 (普遍) の知も生ずる。共通性とか普遍というのも觀念の所産にすぎない。

a 潜在意識 (習気) 説批判 これに対して「この潜在意識は否定された」という。これは、前の覚 (*buddhi*, 意識、知) の考察の議論 (pp. 526-532) を予想する。そこでも『は、法称の偈 (*PV* II. 515, 433, 354, 329, 355, 356; *Pramāṇaviniścaṣya* = *PVin*. I. 38, *Vetter's* ed. p. 86 n. 2) を引いて、認識の対象として外境 (*bāhyārtha*) が存在せず、「対象 (*karman*) など、が無くても無始以来の潜在意識の力から、それ (対象) を形象とする認識 (*tadākāra vijñāna*) が生ずる」(p. 525²-27) という反対論を導入してから、それを批判する。まず外境が存在しないという主張を反駁してこう論ずる。

『そこでこれは正しくない。対象の区別 (*artha-viśeṣa*, 特殊の対象) から「知が」生ずることとしては、覚 (知) の区別が無いという結果になるからだ。色の知、味の知など、互いに異なる本質の知が生ずる」というと対象の区別が「あると」承認しなければならぬ。もし潜在意識 (習気) の区別から認識の区別が生ず

るとすれば、それ (習気) も限定された知を生ずるものであって (*viśiṣṭa-jñāna-janakatve pi*) 『習気が』知と異なるとすると名称 (*sambhā*) の違いだけとなる。しかし『習気が知と』異ならないとすると知を本質とする二者 (*jñāna-rūpā-bhava*)、色の知と味の知は、あらゆる処で区別されなご。故に色の知と味の知などという多様性は無くなる (*vaicitryābhāva*)。』

また形象の (心象) の区別 (*ākāra-viśeṣa*, 特殊の形象) から認識の区別が生ずるのでもない。それもありませんからである。なぜなら、知だけが実在の形象 (心象) を有するときに (*vāstava-ākāra-vān*)、青等の知が実在の形象を有するから (*vāstava-ākāratva*) 正知 (*Pramāṇa*) であり、二月等の知は実在の形象を有しないから、正知でなく (*apramāṇa*)、という区別が廃される。実在の形象を有することはあらゆる処で無差別だからである。或いは、「知が」実在でない形象を有する (*avāstava-kāra*) なら、それでも区別の認識は損せられる。』(pp. 526²-527, 下略) 以下長大な議論が続くが、右は潜在意識による認識の発生を否定する主要な論点となっている。これは外境が存在しなければ、知の区別や多様性が成立しないという議論である。法称の有名な

『青とその意識 (知) とは、共に知覚されるのがきまっていますから、無差別である (*sahopalambha-niyamad abhedo nīlā-taddhiyoḥ*, *PVin*. I. 55ab, *Vetter's* ed. p. 94n. 4)

とこののも、『狂気の沙汰 (*unmatta-bhāṣita*) 』だご (p. 527

二)』。反対論者は、知は把握するもの (grāhaka, 能取) を本質とし、青等は把握されるもの (grāhya, 所取) を本質とするから、両者は異なるという (p. 527a-2n)。しかし、これには V は満足しない。『原因が異なるから青とは[その]覚知 (bodha) は別なものである。なぜなら覚知と覚知を本質とすること』 (bodhartapata) は「異なり」、感官と対象の特定 (visaya-pratinyama) とは「異なり」、対象と「その」形象の把握とは異なるのだから、これらにはまさに区別がある』(p. 527a-ai, 下略)。結局、対象 (artha) が実在すること、意識(覚)が多数であること (anekatva) を導くのである。

対象が実在するといっても、P によれば普通は対象に含まれない。対象は実体と属性と運動に限られる、いわば実質、実益のあるものを指す。だから対象が実在するといっても普遍の実在は含意されない。普通は意識において構成された概念にすぎないのではないか、という疑念が私にもある。V は議論をこう展開する。

『またもし潜在意識(習気)が限定された観念の因 (visistā-pratyaya-hetu) であり、外的なもの (bāhya) ひきあつてゐる。ただ名称の違いだけ (sanjñā-bheda-mātra) となるであらう。しかし「習気が」覚知 (bodha) に含まれているとすると、覚知を本質とするのだから (bodhartapata)、『それ(習気)はあらゆる処で無差別だから、考想(分別)の多様性 (vikalpa-vaicitrya)

はないであらう。一牛という個体を見るから (gopiṇḍa-darsanāt) 牛の形象(心象)を有する考想 (gavākāra vikalpa) があり、馬という個体を見るから馬という判断を有する (asva-adhyavasāyin) というような「考想の多様性はないであらう」。

また場所等の違いによっても否定されない判断は対象を離れたもの (nirvisaya) ではありえない。』(p. 682a-1a)

これは、対象なしに意識(習気)だけによって知が生ずるのだとすると、考想分別の多様性が否定されるといふ不合理を来たすという。これは、「対象の区別から知が生ずることなしには、知(覚)の区別がなくなる」という先の議論と同趣である。

b アポーハ(排除) 説批判 反対論者は、普通も特殊も意識において考想されたものであると論じ、その末に

『語 (śabda) はいかなる意味内容(対象)の部分 (arthāṅga) を言うか、というところ、そこで他者の排除 (anya-apoha) だと言われる。そしてその(意識の) 形象 (ākāra) は「外的」対象 (artha) には存在しない。それ(意識の形象)を述べるのにどうして「外的」対象に関わる (arthabhā) のか』(PV II. 167)

という法称の偈を引いている。何でも語が示すもの(意味)は、主観の外に存在するのではなく、単に他者(その語が示すもの以外のもの)を排除するだけ、たとえば、「牛」というのは非牛の排除にはかならない、という。この排除説による

と語は、共通した(普通の)概念だけを示すことになって
も、実在の普遍を示さない。そこでVは排除説を批判し否定
する。

『また「他者の」排除だけからは一致(共通)した知(anugata-
jñāna)が生ずるのではない。それ(排除)は排除を本質とするの
で(vyāvṛti-rūpāyam)、事実でないから「一致(共通)した
知を生ずるものでないからだ(aṅgahatvā)。或いは「その知
を生ずるとすると、それは有効作用をなすので(arthakriyā-
kāritvā)、事実である」という結果になる(vasutva-prasangah)』
(p. 684²⁴⁻²⁸)

これは難解である。しかしこう考えてはどうであろうか。ま
ず語(例えば牛という語)が他者(例えば非牛)の排除をする
のだとすると、積極的な知(牛一般の知)を生ずるかどう
か疑わしい。単なる排除の観念だけから普通の知は生じない。
しかしその知を生ずるものなら、それは単なる観念ではなく
て、事実、実在(今の場合は普遍)でなければならぬ、とい
う趣旨であろう。むしろ

『もし排除されたもの(vyāvṛtita)とは排除(vyāvṛti)は別なも
のである、と主張されるなら、それなら、それら(語)は互いに
排除された本質をもつのであるから(paraspara-vyāvṛta-svanti-
pataya)、一致(共通)した知を生ずることはないであろう。』
(p. 684²⁸⁻³¹)

これも先の議論と同趣であろう。排除とは例えば牛という

Yomavati たおよそ samanya (普遍) 論 (村 上)

語が非牛を排除すること、排除されたものとは非牛を指すこ
とになる。非牛の排除が直ちに「牛」を示すことになるの
か、と疑うのである。そこで次のような議論になる。

『またおよそ「非牛の排除」が「牛」である(ago-vyāvṛtiḥ
gotvam)』と言われた。そこで牛たちの本質(自相)を理解する
ことなしには、それとは別のものが非牛を本質とすること(ago-
rūpā)は成立しない。またそれ(非牛)が成立しないと牛たち
の本質の理解もない、と相互依存(循環論)になるであろう。⁽²⁾

また、もし一頭の牛の個体とは別なものが非牛を本質とするな
ら、それでは別の諸の牛も非牛を本質とするという結果になる。
それらも一頭の牛の個体とは別だからである。もし全ての牛の個
体とは別なものが「非牛」であるならば、それは正しくない。群
(集合)を作る原因がありえないと(vargi-karāṇa-nimittāsa-
bhāve)、全ての牛の個体を理解しないのに、それ(牛)とは別
のものを理解することはできないからである。しかしおよそ「牛
だ」といふとも一致(共通)した異なる原因(「牛」一
般)があるものだけに、牛の本質の成立があると、それ(牛)と
は別なものの排除(anyo-vyāvṛti)が理解されるだけである。』
(p. 684^{27-685⁴})

この学派は聖言量を認めず、したがって語^{ことば}によって知が生ず
ることを認めていない。知を生ずるのは事実でなければなら
ない。他者の排除を事実にして解すれば、右のように不可
能となる。右の最後は、牛の本質の成立、つまり「牛」

(gotra) が知られていることが前提になつてはじめて、非牛の排除も理解されるというのである。しかも「牛」が知られるためには、その原因として「牛」一般 (gotra という普遍) が存在するはずである。その「牛」一般も単なる觀念、概念ではなく事実だという。右に続いて次のような議論が重ねられる。

『有効作用の共通性 (artha-kriya-samanya) から、共通に在るという觀念 (anuvṛti-pratyaya) が生ずる』ともいふならば、否(そうではない)。諸の有効作用も互いに排除されたものだから、ともに一致(共通)した知を生じないからである。諸の有効作用にともに一致(共通)した異なる原因(nimitta)があつて、「それが一致(共通)した知を」把握させる(upagrahaka)と認められるなら、それならそれこそ普遍である。

そしてこの有効作用とは何か(「というなら」)、およそ或るものが等しいことから、ともに一致(共通)した知が生ずるところのもの、と言ふべきである。「牛の有効作用について考えるに、それが」もし運搬等を本質とする(vādhitva)「という」ならば、それ(運搬等を本質とする有効作用)はまた人などにも可能である。だからそれ(人)についても牛だ、牛だという一致(共通)した知が「あるという」結果になる。「もしそうでないとすれば」また「その」見解においては、あらゆる処にこれが在るといふ一致(共通)した知がないという結果になる。』(p. 685-10)

有効作用とは法称の用語で、直接知覚の対象となる個別相

(svakāra, 自相)にのみ在るといふ。右は結局、有効作用から一致(共通)した知を導くことができないことを示している。しかし諸の有効作用に一致共通した原因があるなら、それこそ普遍である、という。この議論は次のように締めくくられる。

『もし「論者が」「普遍は、一致(共通)した「形象」と排除された形象を有する知(jñāna anugata-vyavrtākar)にほかならない」というならば、そこでこれは、馬に乗った人が馬を忘れていふ、という論法である(笑止千万だ)。なぜなら一致(共通)した原因なしには一致(共通)した知はありえないからだ。』(p. 685-12)

結局最初の議論に立ちかえる。排除説批判は次のページにも繰返される。

『燃え煮炊き等ができる火とは異なる水等はその(火の)本質がないもの(atad-tpa)である。それら(水等)から排除された・草の「火」や葉の「火」等の特殊性(差別)を欠く・単なる火だけ(agnimātra, 火一般)を、「煙は」知らせるから、煙は普遍を対象とする(samānya-visaya)。同様に煙の知も煙でないものから排除された・草「の火」等の特殊性(差別)を欠く・煙だけを対象とする」と「論者は」いふ。

これは正しくない。普遍を承認しないと、「火だけ等という」だけ(mātra)」という表示の意味がありえないからだ。そして排除だけにおいては「だけ」という表示の意味はない。それ(排

除^レが非事実であるから「普通の知を」生じないからだ。また「排除^ヲが」事実であると「普通は」まさに事実である (Yatava)。
… (中略) …

また諸の火の個物 (agni-vyakti) について限定された有効作用をなすものとして同じ意識 (覚、知) はない。諸の作用も互いに排除されたものであるから、と上述の論理があるからだ。これによつて

△証相 (linga) の「知」と証相を有するもの (lingin) の知 (jñāna) とは、間接的に事実結びついているから、その「事実の」顕現 (abhāsa) が空無な両者 (証相と証相を有するもの) において、「事実に対して」欺かない (P.V. II. 82)

と言われていることが却けられたのである。』(p. 686¹⁻¹⁵)

反論者にあつては、煙という証相によつて、その証相を有するはずの火を推論する場合、煙も火も具体的特定のものではなくて、一般相 (sāmānya-lakṣaṇa, 共相) つまり一般的な概念である。これは普通であっても概念であり、事実ではない。ここに V は事実としての普通がなければ推論が成り立たない、と論ずる。

『以上、その両者 (証相と証相を有するもの) は、普通がなければ間接的にも事実と結びつくことがないからである。

また非煙の排除されたものを形象 (心象) とする概念 (分別) から、非火の排除されたものを形象とする概念 (分別) が生ずるのではない。その両者の不離の関係が成立しないから、火の理解

なしには、非火は理解されない。それ (非火) が理解されないと火の理解もない。相互依存 (循環論) という結果になるからだ。

また果として煙が「火を」証明する (gamakṛta) のではない、と遍充 (vyapti, 周延) の考察の際に説かれた。それゆえに普通を有する複数のものには不離の関係が成立しているから、推論を欲する者は必ず普通を承認しなければならない。』(p. 686¹⁵⁻²¹, 下略)

ほぼ以上でアポーハ説を含む反対説への反論も一まず終わる。

三 普通は直接知覚される (二) のこの見解は、P の直接知覚の節に由来するが、V の普通の節においても繰返される (p. 683¹²⁻¹⁶, 684²⁰)。

『普通は諸の特殊においてともに共通に在るのが (anuvarta-bhāva), もう直接知覚によって成立している。ゆえに「普通が」知覚されないということは成立しない。』(p. 684¹⁷⁻²⁰)

そして普通の一々がどのように知覚されるかは、直接知覚の節に一々示されている。

『存在性 (gatā, 有性) が実体に在るのは、「眼等と」結合しているもの (Ⅱ実体) との内属 (和合) によつて、眼や触覚によつて知覚される。「存在性」が香・味・色・触に内属 (和合) しているのは、鼻・舌・眼・皮膚という感官によつて、「鼻等に」結合しているもの (Ⅱ実体) に内属したものの (Ⅱ香等) との内属 (Ⅱ和合) によつて知覚される。しかし声における存在性は虚空

に内属しているもの(Ⅱ声)との内属によって耳によって「知覚される」。業等における「存在性」は「意」と「結合しているもの(Ⅱ我)に内属したものの(業等)との内属によって意によって把握される。属性であること (guṇatva, 属性性) も同様である。

故に存在性と属性性とはついでには全感官に依る知 (sārvendriya-jñāna) があるという。実体性 (dravyatva) は「感官と」結合したものの(Ⅱ実体)との内属によって眼と触覚によって知覚される。また運動性は「感官と」結合したものの(Ⅱ実体)に内属したものの(Ⅱ運動)との内属によって「知覚される」。色性等についても同様に把握される。』(p. 559-61)

感官を介して実体等に内属している普遍(存在性ないし色性)を知覚できるのだという。ここに普遍は主観の外に事実(実在)として存在するという主張は明瞭である。Vは、対象を欠く知 (nivṛṣṭaya-jñāna) を否定する (p. 557-10)。

四 結 このように普遍を観念の外の世界に実在すると見ると、普遍は空間的な場所を占めるものであるかのように考えなくてはならない。普遍は遍在であるという主張に対してVはPに従って、自らの領域において遍在である (sva-viśaya-sarvagata) と論ずる (pp. 678-679)。また反対論者は個物に対する普遍の存在の在り方 (vṛtti, 機能) についての多くの難点を指摘する (pp. 681-682)。これに対してVは、普遍は内属(和合)関係において個物に在るといふことをもって答えている (p. 682)。

Vは普遍が形を有することや移動すること (mūrtatva) を否定しており (p. 685¹⁵⁻¹⁶)、普遍を空間的な場所を占めるものとは見ていないようである。Vは、一致(共通)した知の原因として普遍が実在しなければならないと強調したが、一致共通した知の原因は普遍だけではないことについては、未だ考察していない。

1 拙文(一)「ヴァイシェニカ(勝論)派の認識論と言語表示」(『東北大学文学部研究年報』36)。(二)「概念とその対象—ヴァイシェニカ(勝論)の普遍の意味」(『藤田宏達博士還暦記念論集』)に連なる。2 拙文(二)。3 同様。NK, p. 320 参る。SV. Apoha 83, 85ab を援引する。NV. 2. 2. 66 (CSS, p. 686) 参照。4 拙文(一)。5 拙文(二)。6 拙文(二)。これは NK になら。同論題の纏めとして竹中智泰「インド実在論学派の普遍論」(『東方学』48 参照。7 これは NK になら。8 普遍の意味の変遷については竹中智泰「Nyāya-Vaiśeṣika 学派の普遍論」(『印仏研』23—1)・D. N. Shastri, *The Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika and its Conflict with the Buddhist Dignāga (School Critique of Indian Realism)*. Delhi 1964. Chap. IX 参照。ウマヤナは「普遍は「永遠性、一性であり、多くのものに内在する (anekavyūhi)」(『K』p. 151⁶)と定義する。彼以降、普遍の定義から anuvṛtti-pratyaya-heutva (一致共通した観念の原因性)が欠落する。これは仏教論者 (Dharmakīrti, Sañtarāśitā) の批判によることとされる(竹中説)。

〈キーワード〉 Yomavati, sāmānya, ヴァイシェニカ派 (東北大学文学部助教、文博)