

Vācaspati による認識の他律的検証過程 —— NVTT における真知論 ——

志田 泰盛

I. はじめに

本論文は Vācaspati による、認識の〈真〉の他律的検証過程を解明するものである。具体的には、Vācaspati も使用した2つの事例、すなわち、水を飲みたいと思う人における眼前の水の認識の正当化、および、ヴェーダ文の正当化というモデルと照らし合わせながら、論を進めていく。

また、谷沢[2000a]において、ニヤーヤ学派が主張する他律説は、認識の正当化の〈基礎付け主義〉であるということが明らかにされているが、Vācaspati は〈その種類であること (tajjātiyatā)〉という概念を導入することで、それ以上検証の要らない、いわば自律的真知を一般化している点、及び、検証に必要とされる数種類の認識に関しても自律的な〈真〉を認めている点で、Jayanta 説よりも一歩進んだ基礎付けをしているので、その点も検討する。

具体的に扱う主なテキストの箇所は、*Nyāyamañjarī* (NM) pp.419.18–451.20.¹と、*Nyāya-vārttikatātparyāḥikā* (NVTT) pp.9.14–12.3.である。

ニヤーヤ学派における正しさの定義と、検証方法

〈真〉あるいは〈正しさ〉を示す ‘prāmānya’ の意味に関して、真理の対応説に基づいて ‘truth’ を主張する Mohanty と、プラグマティズムの真理観に基づいて ‘workability’ を主張する Potter との間に議論がなされてきた。Potter[1984][1992]は、Mohanty の主張する対応説を逐一否定し、インド哲学一般においては、我々の目的を実現するものが *pramā* である、というようにプラグマティズムの真理観を主張する²。それに対して、Mohanty[1984]では、以下のように説明する。すなわち、*prāmānya* を [ajñāna を除外する意味で] ‘jñānatva’ と定義すれば、自律説がうまくいき、2種の *jñāna* のうち *pramā* の属性であると定義すれば、他律説がうまくいく、と³。さらに、Gaṅgeśa が ‘有効な活動’ の意では *pramā* が定義できないと示している点を報告している⁴。

後代のニヤーヤ学派では、‘yathārtha’ という語を用いて、外界との対応を真理基準としており、また、NBh における ‘存在するものを ‘存在する’ と把握するありのままの倒錯のないものが真実である⁵’ という言及は対応説に近い考え方であると思われる。

そこで、本論文では対応説に基づいてニヤーヤ学派が〈真〉を定義していたということを作業仮説とする⁶。

II. NM にみられる真知の検証と発動の先後関係の問題点

真知の他律的検証に関する主な議論は〈真知の検証と対象への発動との先後関係〉に起因していると考えられるため、まずこの問題点を NBh まで遡り、NM で展開される議論を拾いながら整理することを試みる。

NBh は以下のような文章で始められている⁷。

真知手段 (pramāṇa) により対象の理解があるならば、活動が有効となるので、真知手段は有効 (arthavat) である。

真知手段なしに対象の理解はなく、対象の理解がなければ活動は有効とならない。実に、彼 (= 認識主体) は真知手段により対象を認識してから、その対象を得よう、あるいは捨てようとする。その取捨の欲求に突き動かされた人の努力が発動と言われる。そして ‘有効であること’ とはそれ (= 発動) が結果と結びつくことである⁸。

以上のように NBh の冒頭では、〈真〉の検証に関しては特に言及していないが、対象理解と発動との関係が述べられている。認識主体は対象を認識してから、その獲得などのために発動し、また、何の認識もなく発動することはあり得ない。極めて当然だと考えられるかもしれないこの対象理解と発動との関係は、火から煙が上るように、時間軸に沿った存在論的な因果関係である。

それに対して、認識が真であることの検証は何によってなされるかといえば、〈検証について他律〉説の立場からは、発動が有効であること、すなわち、対象に対する所期の取捨の達成という目的実現に基づいて真知が検証されるというのが一般的である。そして、この場合の目的実現と真知の検証の関係は、煙から火を推理するように、結果から原因を推理する論理的方向の関係である⁹。

したがって、対象認識と発動、発動と真知の検証との関係について、それぞれ存在論的あるいは論理的というように性質の異なる先後関係ではあるが、真知の検証の他律説では次のような前提が考えられている。

対象の認識に後続して発動があり、発動有効性 (pravṛttisāmarthya) に基づいて認識の〈真〉が検証される¹⁰。

以上のようなニヤーヤ学派の他律説に対する代表的な反論として、次の2つが挙げられる。

- ・真偽を検証されていない K_1 から発動があるのか？
- ・ K_1 に基づく発動の有効性による、 K_1 の〈真〉の検証は有益か？

この2つの問題を如実に表した反論が NM において、以下のように提示されている。

そして、発動していない認識主体には〈結果の上首尾〉はない。そして、この[最初の認識の]時点で発動は〈真〉の確定を前提としているのではない。そうではなくて、〈真〉が確定されていない認識に基づく発動の成立があるならば、後で〈真〉を確定して何になる？一方、〈真〉が確定された[認識]に基づいて発動があるならば、循環論法に陥ることは回避できない。すなわち、発動がある場合に〈結果の上首尾〉の把握があり、〈結果の上首尾〉の把握から原因の十全性の理解があり、原因の十全性の理解から〈真〉の確定があり、〈真〉の確定から発動がある、というように¹¹。

ここでは、対象の認識 K_1 から発動があるという前提のもと、2つの選言が与えられる。すなわち、 K_1 の〈真〉の確定の前に発動があるのか、それとも、 K_1 の〈真〉の確定の後に発動があるのか、と選言を与えられている。

もしも、第2の選言のように、 K_1 の〈真〉の確定後に発動するならば、その〈真〉の確定は発動が有効なことにより検証されるのだから、相互依存になってしまう。したがって、検証のための発動は〈真〉の確定後ではあり得ないことになる。実際、例えば、眼前の貝を銀だと認識して発動する場合、他律説ならば検証前に発動していることになる。一方、自律説を唱えるミーマーンサー学派ならば、認識と同時に〈真〉（≒疑いなくそのように認識したこと）が確定され発動することになるが、場合によっては、その確定は後に訂正知（*bādhakajñāna*）により否定される暫定的なものであり、ニヤーヤ学派が‘真偽未確定’と呼ぶところのものと同じものである¹²。

しかし、第1の選言のように、 K_1 の〈真〉の確定前に発動があるとすれば、今度はその確定は無益だということである。そして、反論者は‘頭を剃った後で星が吉兆か否かを検討すること¹³’などの例を挙げ、事後的検証が無意味であることを指摘する。

この点に関して、Jayanta の見解は以下のようにまとめられる。すなわち、日常的な認識に関しては〈真〉の確定がなくても世間的活動は成立する上、事後的検証は無意味かもしれないが、お金のかかるヴェーダ祭式などの重要なことに関しては、発動に先立つ〈真〉の確定が必要である、と¹⁴。

しかし、一般的に〈真〉の確定が発動後の‘発動有効性’に基づくとするならば、重要なことがらに関する発動前の〈真〉の確定は一体何によるのか、ということについては、Jayanta は真知論の中で以下のように述べている。すなわち、発動有効性により〈真〉を検証する人が、〈真〉（*prāmāṇya*）に遍充された‘信頼しうる人の教示性（*āptoktatva*）’という証因に基づく推理によって検証する、と¹⁵。

小結

ニヤーヤ学派は外界の实在を認め、同学派にとって真知とは外界通りの認識であり、真知の定義として〈外界との対応〉が重要視される。しかし、〈外界との対応〉を他律的に検証することは一般的に無限遡及に陥ってしまうため、真知の検証は発動有効性、すなわち目的実現に依存することになる。しかし、真知と発動との存在論的因果関係を言い換えただけにすぎない、この検証方法だけに基づけば、全ての認識の真偽判定ができないまま、ヴェーダ祭式を初めとする発動に飛び込まなければならなくなり、結局検証自体が無意味となってしまう。そこで、発動前の〈真〉の検証が必要なヴェーダ文に関しては、‘発動有効性’を間接的に利用した推理による〈真〉の検証が Jayanta によって示されている。

すなわち、日常的認識に関しては、発動有効性（＝目的実現の認識）によって検証し、その目的実現の認識に関しては自律的に〈真〉が定められる。具体的に、水の例では、水を飲んだ時の味覚的認識などは自律的真知として見なされ¹⁶、それにより検証の遡及が止む。一方で、ヴェーダ文に関しては、一旦、既知のものを対象とするマントラ・アーユルヴェーダの〈真〉

を発動有効性によって確認した上で、〈信頼しうる人の教示性〉という証因に基づく推理によって、発動前に〈真〉が検証されることになる。

III. Vācaspati による真知の他律的検証の過程

Vācaspati は日常的な水の認識の〈真〉の確定（特に、検証知 K₂の〈真〉の確定）と、非日常的なヴェーダ文の〈真〉の確定（特にヴェーダ文にある〈信頼しうる人の教示性〉の確定）について、〈その種類であること (tajjātiyatā)〉という概念を導入し、統一的な理論を展開する。さらには、検証知 K₂が当該認識 K₁を正当化する際に必要とされる数種の認識については、必ず〈真〉であることを示し、他律的検証の〈基礎付け〉を確固たるものとしている。

そこで、Vācaspati による真知の検証の議論を検討する。まず、Vācaspati は、NBh の冒頭への註釈箇所では、ある発動は認識の〈真〉の確定後であることを以下のように示す。

まず、[真偽未確定な]対象理解が、発動の原因なのではなく、それ（＝対象）の決定知が[発動の原因である]。しかも、それ（＝対象の決定知）だけではなく、その対象と同種のものが幸福の原因であると何度も知覚してから、今現に知覚されている対象が‘その種類のもの’なので幸福の原因であるという推理を伴った決定知が発動の原因である。

そして、その幸福の達成手段であることによる推理を伴う、真知手段による対象理解という決定知が、有効な発動の原因であると述べられている¹⁷。

ここで述べられる対象の‘決定 (viniścaya)’とは、対象の認識の〈真〉の確定、すなわち K₁の正当化と同義だと考えられる。すると、ここでは‘過去に何度も知覚されている (asakṛd upalabhyamāna)’対象に関しては‘その種類であること (tajjātiyatā)’に基づく推理によって、発動前に〈真〉の確定があり、そのような認識は決定知なので、それが目的実現につながることを述べられている。

このことに対する説明を、Vācaspati は以下のように展開し、必ずしもすべての発動が正当化済みの（＝〈真〉が確定した）認識から起こるわけではないことを示す。

自律的に〈真〉を確定することができないのは確かにそうである。一方、他律的に、反復経験の状態に達していない既知の対象に対しては、発動有効性に基づいてそれ（＝〈真〉）が理解される。一方、[真偽未確定な]対象理解に依存する発動は対象の[〈真〉]の確定に依存するものではない。というのも、賢者は、対象への疑いに基づいても発動するからである。実に、[達成]手段であるとの決定により発動していながらも、未来の結果に対して疑わないというわけではない¹⁸。

ここでは、発動有効性による〈真〉の検証は‘反復経験の状態に達していないもの’に対するものであることが説かれる。したがって、反復経験に達した認識は、ほぼ自律的に（無限遡及に陥ることなく）〈真〉であることが認められたわけだが、しかし、これだけではまだ、発動前にヴェーダ文の正しさを知ることはできない。というのも、ヴェーダ祭式の実践やその果報の享受は何度も経験できるようなものではないからである。したがって、発動前にヴェーダ文の〈真〉を確定するために、以下のような説明をする。

そして、この疑いながらも発動している人は発動有効性に基づいて、認識手段が真知手

段たることを決定してから¹⁹、反復経験の状態に達した、その種類の他のものに関しては、発動有効性の前に‘その種類であること’という証因による〈真〉の確定に基づく対象の決定によって発動する。同様に、既知のものを対象とするマントラ・アーユルヴェーダの〈真〉を発動有効性によって確定してから、‘その種類’であり、[すなわち]信頼しうる人に述べられ、未知のものを対象とするヴェーダ文について、発動有効性がなくても、〈信頼しうる人に述べられていること〉による〈真〉の確定は[後で]説明されるだろう²⁰。

したがって、反復経験に達していないヴェーダ文の〈真〉を、しかも発動前に検証するためには、まず、マントラやアーユルヴェーダの〈真〉を、発動有効性によって検証してから、‘その種類であること’という証因に基づく推理によって、ヴェーダ文の〈真〉が確認されるのである。

すると、Vācaspati は〈真〉の検証手段として次のような2つの方法を考えていた。すなわち、①発動有効性、②反復経験に達した認識と比較して‘その種類であること’という証因による推理、の2つである。これにより①で検証できなかったヴェーダ文の妥当性を発動前に検証することができるのである²¹。

また、Vācaspati は、Jayanta がそれ以上検証のいらない自律的な真知として認めていた結果認識（目的実現の認識、効果的作用の認識）に関しても、Jayanta に非常に類似したある者（kecit）の説を提示した上で、それとは別な方法で認識の自律的な〈真〉を示す。両者の対比は谷沢[2000a]に詳細に論じられているので、ここでは大筋だけを示す²²。具体的に、水を欲する人が眼前の水の視覚的認識の真偽を検証するという例では、‘水を飲んだ’という認識や、‘渇きの沈静’の認識などが結果認識となるが、Jayanta の場合、水の獲得を目指して発動し、水の飲用による渇きの沈静があるならば、その時点で目的実現の知があり、その結果認識はそれ以上検証を要しない自律的な真知であると説明する。一方で、Vācaspati は過去における、度重なる[水を飲んだ後の]‘これは水だ’あるいは‘渇きが沈静した’という結果認識があり、それらの認識が発動有効性によって検証されているならば、今回の[水を飲んだ後の]‘これは水だ’という認識（＝水の視覚認識を正当化するべき認識）も‘その種類の’認識であるという証因によって、真であることが確定するというのである²³。

ここまでの議論により、真知の検証モデルがほぼ整備されたと考えられる。では、ここまでの前提のもとで、次のような真知の検証を考える。

喉が乾いた人が、①眼前の水を見て水を認識し（ K_1 ）、②それに基づいて発動し、③水を飲んで（ K_2 ）、④ K_1 の〈真〉の検証をする、という場合を想定する²⁴。

まず真知の検証における他律説では①の段階で K_1 の真偽は確定していない。しかし、真偽不確定のまま②の発動があってもかまわない。次に、③において水を飲み、過去に何度も水を飲んだ経験と同じような種類であることを理由に、‘水を飲んだ’という K_2 は真知と検証される。そして最後に④の段階では、正当化済みの結果認識（発動有効性の認識） K_2 を理由に、 K_1 の〈真〉が確定される²⁵。

しかし、この中でも、未だに〈真〉を検証されていない認識がいくつかある。まず1つ目は、①の段階において、真偽未確定な‘これは水だ’という認識 K_1 自体を対象として‘私はこれを

水だと認識した’とA君が認識しているところの追認識 (anuvyavasāya) と呼ばれるものである。2つ目は、③と④において推理がはたらいっているが、そこにおける‘K₂は真知である’や‘K₁は真知である’ということの結果とする推理知である。3つ目は‘その種類であること’という証因を理解させる認識であるが、ちなみに Vācaspati はこれを意知覚としている。

そして、この3種類の認識に関して、Vācaspati は自律的に〈真〉であることを順次論じている。まず、推理知に関して以下のように述べる。

一方、発動有効性という証因により生じる推理、あるいは全ての逸脱の疑いが除かれたその他[の推理]は自律的にのみ正しい。というのも、推理対象から逸脱しない証因から生じているからである。なぜならば、証因の形相を持つ認識は証因なしにはなく、そして証因は証因保持者なしにはないからである。自律的にのみ、逸脱しないことが把握された証因から生じる、揺るぎない認識が生起する²⁶。

また‘その種類であること’という証因の認識が自律的真知であることは以下のように述べている。

認識にある‘その種類であること’という証因を捉える意知覚というそのような認識は、逸脱が経験されないものとして、完全に全ての錯誤の疑いが除かれ、自律的に〈真〉であるので無限遡及にはならない。従って、類比[知]も[自律的な真知であることが]説明されたことになる²⁷。

そして、以上のように‘その種類であること’とは認識にある類似性の認識であるため、それが自立的な真知であるならば、ニヤーヤ学派の説く4つの真知手段の1つである類比 (upamāna) による認識も、自律的な真知であることを認めている²⁸。

最後に追認識に関してであるが、これは、K₁の真偽の検証のために最も不可欠な K₁ を対象とした manas による認識であり、もしも、この認識が自律的真知でないならば、真偽の検証自体が不可能になってしまうであろう。Vācaspati は anuvyavasāya という語は使用していないが、以下のように saṃvedana という語を使用している。

また、saṃvedana が対象から逸脱しないことを述べることにより、その手段である感官なども真知手段であることが述べられたと知られるべきである。なぜならば、逸脱しない認識を生じさせること以外に、これらの〈真〉はありえないからである²⁹。

仏教徒やジャイナ教徒が、認識自体を捉える自己認識を svasaṃvedana と呼んでいることから、Vācaspati がここで使用している saṃvedana という語が、自らの認識を認識する追認識 (anuvyavasāya) を指すのではないかと考えられるが、その他の用例なども検証する必要があるだろう³⁰。

小結

以上で、Vācaspati による真知の検証が完成したことになる。そこで、もう一度先程のA君の水の認識の検証までの過程に適用してみる。

前提 過去の反復経験の状態に達した、水の飲用という結果認識の〈真〉の検証

- ① ‘これは水だ’ という水の視覚的認識 K_1 および、‘私はこれを水だと認識した’ という追認識 K_{av1}
- K_1 …真偽未確定
 K_{av1} …自律的真知
- ② K_1 に基づく、水の獲得のための発動
- ③ 水の飲用という結果認識 K_2 と、 K_2 に対する、過去の水の飲用の反復経験と類似した‘その種類であること’ という証因の認識 Kl_1 と、その証因に基づく推理 Anu_1 による K_2 の〈真〉の確定。
- K_2 …真偽未確定
 Kl_1 …自律的真知
 Kl_1 により K_2 を正当化する Anu_1 …自律的真知
- ④ K_2 の〈真〉の確定という目的実現に基づく推理 Anu_2 による K_1 の〈真〉の確定。
 K_2 の〈真〉により K_1 を正当化する Anu_2 …自律的真知

さらに、発動前のヴェーダ文の〈真〉の検証は以下になるだろう。

前提 マントラ・アーユルヴェーダの発動有効性に基づく〈真〉の検証

- ① ヴェーダ文の認識 K_1 …真偽未確定
- ② 発動なし
- ③ マントラなどと類似したヴェーダ文に対する‘その種類であること’ という証因の認識 Kl_1 とその証因に基づく推理 Anu_1 によるヴェーダ文の〈真〉の確定。
- Kl_1 …自律的真知
 Kl_1 により K_1 を正当化する Anu_1 …自律的真知

IV. 結語

Jayanta も Vācaspati も、当該認識を正当化する検証知のさらなる正当化、例えば、ヴェーダ文にある āptoktatva と、水を飲んだ時の水の認識の正当化の説明の際に、違いが見られる。まず、Jayanta は日常と非日常を分けた。そして、日常の認識にとっては、そもそも〈真〉の自律性・他律性や〈真〉の検証はいつでもよいことであるが、その〈真〉は一般的に発動有効性により検証されるとする。しかし、日常的に発動有効性に依存している人のみが、発動有効性によっては検証できないヴェーダ文の〈真〉を推理できるのである。

ケース	日常	非日常
〈真〉の検証	発動後	発動前
検証手段	発動有効性	発動有効性に依存する人の推理

それに対して Vācaspati は、まず、反復経験対象と非反復経験対象とに分けて、非反復経験対象に関しては発動有効性による正当化を示す。一方で、水とヴェーダ文に関しては、水の飲用とアーユルヴェーダなどの実践というそれぞれの反復経験から引き出されるところの、正当化の〈基礎付け〉となる、検証不要な類似性を *tajjātiyatā* という術語で示している。

ケース	未反復	反復
〈真〉の検証	発動後	発動前
検証手段	発動有効性	<i>tajjātiyatā</i>

ケース	水の認識	ヴェーダ文
反復対象	水の引用	マントラ・アーユルヴェーダ
<i>tajjātiyatā</i>	過去の水の引用の認識との同種性	信頼しうる人の教示性
<i>tajjātiyatā</i> による推理対象	今回の K_2 の〈真〉	ヴェーダ文の〈真〉
正当化対象	今回の K_1 の〈真〉	ヴェーダ文の〈真〉

最後になるが、Kamalaśīla が自己認識 (*svasaṃvedanapratyakṣam*)、ヨーギンの知 (*yogijñāna*)、目的の実現の知 (*arthakriyājñāna*)、推理 (*anumāna*)、過去に幾度も経験した知覚 (*abhyāsavat pratyakṣam*) に関してのみ自律的に真を認めていることが、稲見[1993]によって報告されている。そして、本稿で考察した通り、追認識や反復経験対象の認識などの自律的な〈真〉を認める Vācaspati の立場はこの仏教徒の考えに非常に近いものである。

<略号および使用テキスト>

- NVTT *Nyāyavārttikatātparyāṭikā* of Vācaspatimiśra, edited by Anantalal Thakur, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, 1996.
- NVTT₂ *Nyāyavārttikatātparyāṭikā*. See ND.
- ND *Nyāyadarśanam* with Vātsyāyana's *Bhāṣya*, Uddyotakara's *Vārttika*, Vācaspati Miśra's *Tātparyāṭikā* & Viśvanātha's *Vṛtti*, ed. by Taranatha Nyaya-Tarkatirtha and Amarendramohan Tarkatirtha, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi, 1985, 初版 1936-44.
- NBh *Nyāyabhāṣya*. See ND.
- NM *Nyāyamañjarī* of Jayantabhaṭṭa, ed. by K. S. Varadacharya., Oriental Research Institute Series No.116, 139., Mysore, 1969,1983.
- NV *Nyāyavārttika*. See ND.
- NVTP *Nyāyavārttikatātparyāparīśuddhi* of Udayanācārya, ed. by Anantalal Thakur, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, 1996.
- PVA *Pramāṇavārttikālāṅkāra (Vārttikālāṅkāra)* of prajñākaragupta, ed. by R. Sāṃkṛtyāyana, Patna, 1953.

(注記)

¹ この箇所は *Nyāyasūtra* 1.1.7 に対する註釈の一部であり、言語知の真偽に関する議論の中に、一般的な認識の真偽の自律性・他律性を中心とする議論が挿入されている箇所である。また、宇野[1996]『インド論理学』第4章第2節「正理学派の真理論」は、この箇所に対する和訳と解説である。

² しかし、文献的な根拠は示していない。

³ Mohanty[1984]331—332.

⁴ Mohanty[1984]335—336.

⁵ NBh 24.5—26.1: *sat sad iti grhyamāṇam yathābhūtam aviparītam tattvaṃ bhavati /*

⁶ 仏教徒などにとっては、真知の定義自体がプラグマティズム的真理観に傾いている。しかし、知覚において〈与件〉を認めるということから、仏教徒でさえも対応説の方が高い立場での真理であると考えていた、と谷沢[2000b]は指摘している。cf. 谷沢[2000b]237—239.

⁷ この箇所の服部[1974]の解釈に対して、石飛[2001]は疑義を示している。石飛[2001]が指摘するように、この箇所では公理としての *pramāṇa* の定義を示していると考えerことも十分妥当であろう。しかし、後代の Uddyotakara, Vācaspati は、ここに対する註釈の中で真知論を展開し、認識と発動と〈真〉の決定という3項間の先後関係について詳細に論じていることを考慮すれば、対論者が、この箇所をそのようには解釈せず、ここを引き合いに先後関係の問題点を提起していたことが予想される。

⁸ NBh pp.1, 21: *pramāṇato 'rthapratipattau pravṛttisāmarthyād arthavat pramāṇam / pramāṇam antareṇa nārthapratipattiḥ, nārthapratipattim antareṇa pravṛttisāmarthyam / pramāṇena khalv ayaṃ jñātārtham upalabhya tam artham abhīpsati jihāsati vā / tasyepsājihāsāprayuktasya samihā pravṛttir ity ucyate / sāmartyam punar asyāḥ phalenābhisambandhaḥ /*
cf. 服部[1974]111—112., 服部[1979]333., 石飛[2001].

⁹ 小野[1994]は、プラジュニャーカラグプタの真理論における‘未来原因説’つまり、現在の対象認識に対して、未来にある目的実現がプラマーナにとっての論理的「原因」と見なされるとい理論を詳細に論じている。その中で、プラジュニャーカラグプタが *Pramāṇavārttikāṅkāra* (PVA) において、‘プラマーナとはそもそも「必然的に結果(=目的の実現)を生ぜしめる」原因に他ならず、この場合、存在論的な意味での結果としての目的実現は、論理的にはプラマーナの原因であることになる。’と述べている点を報告している。cf. PVA 27.18—28.2.

¹⁰ 他律説では、認識の原因にある十全性 (*guṇa*) が認識にある存在論的な〈真〉を決める(=発生における他律性)が、Jayanta は〈真〉の認識論的決定は発動有効性に依存する(=検証における他律性)と述べている(NM 445.1—5.)。さらに、発動有効性とは、効果的作用の認識 (*arthakriyājñāna*) に他ならないとする(NM 446.10—11.)。

¹¹ NM I 425.13—19: *apravṛtasya ca pramātur na kāryapariśuddhir bhavati / tan nedāniṃ prāmānyaniścayapūrvikā pravṛttir bhavet / anyathā vāniścītaprāmānyād eva jñānāt pravṛttisiddhau kiṃ paścāt tanniścayena prayojanam ? niścītaprāmānyāt tu pravṛttau duratikramaś cakraḥcakraḥcapāṭaḥ — pravṛtttau satyāṃ kāryapariśuddhigrahaṇam, kāryapariśuddhigrahaṇāt kāraṇaguṇāvagatiḥ, kāraṇaguṇāvagateḥ prāmānyaniścayaḥ, prāmānyaniścayāt pravṛttir iti //*

¹² Jayanta は〈真〉・〈偽〉以外の第3の認識はないとした上で(NM 443.3—4.)、世間的な認識ならば発生時には必ず真偽の疑惑が生じ(NM 441.17—18.)、全ての発動は真偽未確定の認識に基づくと述べている(NM 439.7.)。また、そのような真偽未確定の認識に対して‘疑惑(*saṃśaya*)’という語を与えている(NM 439.12—440.5.)。

¹³ NM I 428.9—10: *aniścītaprāmānyasya tu pravṛttau paścāt tan niṃayo bhavann api kṛtakṣaurasya nakṣatrapariśāvad aphala evety uktam //*

一方、[K₁]の〈真〉を確定しないものが発動した場合、後でそれを確定したとしても、‘頭を剃った後で星が吉兆であるか否かを検証する’というように全く無益であると言われている。

¹⁴ Cf. NM I 435.18—436.4., 446.1.

¹⁵ Cf. NM I 446.1—5. また、推理によるヴェーダ文における〈信頼しうる人の教示性〉の確定は NM I pp.603ff.において説明されている。

以上のような、マントラ・アーユルヴェーダとの類推を含む、諸々のヴェーダの妥当性の証明は、Chemparathy[1986, 87] (若原雄昭訳) に体系的に詳しく論じられている。

¹⁶ 本稿 p.31 参照。

¹⁷ NVTT の版本として、Thakur 版を採用する。異読として、Calcutta 版 (NVTT₂) の情報を記す。

NVTT 9.15—19: na tāvad arthapratipattiḥ pravṛtīhetur api tu tadvinīścayaḥ / na ca tanmātram, api tu tadarthajātyasya śreyohetutām[NVTT₂: śreyohetutayā] asakṛd upalabhya sampraty[NVTT₂: `upalabhya sampraty' om.] upalabhyamānasyārthasya tajjātyatayā śreyohetubhāvānumānasahito[NVTT₂: -sahitā] vinīścayaḥ[NVTT₂: viniścitiḥ] pravṛtīhetuḥ / seyam śreyaḥsādhanaṭānumānasahitā pramāṇato 'rthapratipattiḥ viniścitiḥ samarthapravṛttinimittam uktā /

¹⁸ NVTT 10.2—5: ... satyaṃ na svataḥ prāmānyaṃ śakyāvadhāraṇam, paratas tu drṣṭārtheṣv anabhyāsadaśāpāneṣu pravṛttisāmartyād eva tad gamyate / arthapratityadhīnā tu pravṛttir nārthāvadhāraṇādīnā / arthasandehād api prekṣāvataṃ pravṛtteḥ[NVTT₂: pravṛttiḥ] / no khalūpāyatāvinīścayenāpi pravartamānā na anāgataphale[NVTT₂: anāgataphale na] sandihate /

¹⁹ Cf. NVTP 34.6—7: tattvaṃ pramāṇatvam, arthāvyaḥcāripramāsādhanaṭvam iti yāvat /

²⁰ NVTT 10.5—10: tad amī sandihānā api pravarttamānāḥ pravṛttisāmartyāt pramāṇasya tattvaṃ vinīścitya tajjātyasyānyasyābhyāsadaśāpānasya pravṛttisāmartyāt prāg eva tajjātyatvena liṅgena prāmānyāvadhāraṇād arthavinīścayena pravarttante / evaṅ ca drṣṭārthamantrāyurvedapramānyaṃ pravṛttisāmartyenāvadhāryya tajjātyasyāptoktasyā[NVTT₂: `āptoktasya' om.]drṣṭārthasya vedasya vinā 'pi pravṛttisāmartyaṃ prāmānyāvadhāraṇam āptoktatvena nivedayisyate /

Cf. NVTT on 2.1.68, 384.22—385.1: tasmād yo varṇāśramācāryavasthāpaka āgamo mahājanaparigrītaḥ sa tatpraṇīta āptoktatvāt pramāṇaṃ mantrāyurvedavākyaṃ vad iti sampradhāryate[NVTT₂: samprasādhyate] /

したがって、種姓と住期の行いを確立させ、多くの人に支持される聖典、それは、彼により教示されていて、信頼しうる者に述べられているので真知手段である。マントラ・アーユルヴェーダの如し。と成立された。

²¹ ちなみに、Jayanta は反復経験に関して NM の真知論の定説の中で一度だけ言及している (前主張の中で一度言及している)。それは、‘反復経験された (abhyasta) 対象には自律的な〈真〉があり、反復経験されていない[対象]には他律的な[〈真〉]がある’ という、知ったかぶったもの (prājñamānī) の説を批判する箇所であるが、そこでは、自分の体や自分の家の壁などの反復経験対象の認識の〈真〉は、何千回という発動者の整合の認識の生起により確定されるのであり、他律的であると述べている。cf. NM I 450.12—451.6.

この数行だけからは確定的に述べることはできないが、Jayanta は例えば 100 回の発動が成功したとして、その発動有効性は発動前の認識の〈真〉の検証に還元され、同じ対象に対する次の認識の〈真〉は 101 回目の発動前には検証できないと述べている感を筆者は受ける。

²² Cf. 谷沢[2000]4—6. テキストの箇所は、NM 446.14—447.9., NVTT 10.10—22.

また、Mohanty[1989]も Vācaspati による結果認識の自律的〈真〉を示す議論を紹介している。cf. Mohanty[1989]48.

²³ Mohanty[1989]も指摘しているが、以上のように、結果認識が真なのは、自律的な真知だからというよりは、反復経験されたものにある‘その種類であること’に基づく推理により検証されるので、何らかのより当然な真知に遍充されたものと考えていたようである。cf.

Mohanty[1989]48.15—18.

²⁴ もしもヴェーダ文の〈真〉の検証ならば、発動はいらないので、ヴェーダ文を認識した後にすぐ真知の検証となり、発動と目的実現の認識は省かれるはずである。

²⁵ ヴェーダ文の場合は、②ではなく、③において既にマントラなどとの‘その種類であること’

による推理がはたらき、〈真〉が検証されるので、④の推理も要らないことになる。

²⁶ NVTT 10.22–11.3: anumānasya tu pravṛttisāmarthyalingājanmano 'nyasya vā nirastasamastavyabhicārasāṅkasya svata eva prāmāṇyam anumeyāvyaabhicāriṅgisamutthatvāt / na hi liṅgākāraṃ jñānaṃ liṅgaṃ vinā, na ca liṅgaṃ liṅginaṃ vineti / svata[NVTT2: ata] eva gṛhītāvyaabhicāraliṅgasamutthaṃ niṣkampam utpadyate jñānam /

‘svata eva’ という読みは、*Nyāyāṅkāra* に支持される。cf. *Nyāyāṅkāra* 15.3: svata eveti / svata eva niṣkampam iti yojanā /

²⁷ NVTT 11.9—12: jñānagatatajjītiyatvaliṅagrāhiṇāś ca jñānasya mānasapratyakṣasya tādrśasyādṛṣṭa-vyabhicāratayā parito nirastasamastavibhramāsāṅkasya svataḥ prāmāṇyam iti nānavasthā / etenopamānaṃ vyākhyātam /

²⁸ Cf. NVTP 39.22–40.1: upamānam upamitir ity arthaḥ / vyākhyātam / svato 'vadhārya prāmāṇyatayeti śeṣaḥ / na hy atideśavākyārthajñānasādrśyajñānaayoḥ prāmāṇye niścite upamitir ābhāsibhavati /

‘類比’ とは類比知のことである。‘説明された’ とは、自律的に〈真〉だとして確定されるというのが補足である。なぜならば、拡大適用文の対象の認識と類似性の認識との〈真〉が確定されるならば、類比知が誤っていることにならないからである。

²⁹ NVTT 11.12—13: samvedanasya cārthāvyaabhicāritākathanena tatkarāṇānām indriyādīnām api pramāṇatvam uktaṃ veditavyam / na hy avyaabhicārijñānajanakatvād anyad eṣām[NVTT2: `eṣām' om.] prāmāṇyam /

³⁰ Udayana は、自律的な真知と見なせるものの1つとして、*anuvyavasāya* という語を用いて挙げている。

Cf. NVTP 40.2—4: yady api cānumānopamānānuvyavasāyadharmijñānānām api prāmāṇyaṃ parato 'pi śakyagraham eva, ... svata eva prāmāṇyagraho ...

(参考文献)

Mohanty, Jitendranath

[1984] Prāmāṇya and Workability—Response to Potter—, *Journal of Indian Philosophy* 12–4, 329–338.

[1989] *Gaṅgeśa's Theory of Truth: Containing the Text of Gaṅgeśa's Prāmāṇya (jñapti) vāda with An English Translation, Explanatory Notes and An Introductory Essay*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi., 初版 1966.

Potter, K. H. [1984] Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief?, *Journal of Indian Philosophy* 12–4, 307–327.

[1992] Does Prāmāṇya Mean Truth?, *Asiatische Studien Études Asiatiques* XLVI, 352–366.

石飛道子 [2001] 論理学書としての『ニヤーヤ=バーシャ』『印度哲学仏教学』16, 61–75.

稲見正浩 [1993] 仏教論理学派の真理論 — デーヴェンドラブッディとシャーキャブッディ—『渡辺文麿博士追悼論集 原始仏教と大乘仏教』85–118.

宇野 惇 [1963] インド知識論における真・偽の問題—正理・勝論学派を中心として—『哲学研究』486, 21–57.

[1996] 『インド論理学』, 法蔵館.

小野 基 [1994] プラジュニャーカラグプタによるダルマキールティのプラマーナの定義

- の解釈 —— プラジュニャーカラグプタの真理論 —— 『印度學佛教學研究』 42-2, 885-878.
- 谷沢淳三 [2000a] インド哲学における *prāmānya* の〈自ら〉説と〈他から〉説 —— 現代哲学の観点から —— 『信州大学人文学部人文科学論集』 34, 1-14.
- [2000b] 我々は実在を映し出すのか —— インドと西洋の哲学 —— 『江島恵教博士追悼記念論集 空と実在』 春秋社, 227-242.
- 服部正明 [1974] 中期大乘仏教の認識論 『講座 大乘仏教』 第2巻, 理想社.
- [1979] 論証学入門 —— ニヤーヤ・パーシュヤ第一篇 —— 『世界の名著1 パラモン教典 原始仏典』 中央公論新社, 331-397.
- G Chemparathy 著 若原雄昭訳
- [1986, 87] ヴェーダの権威 —— ニヤーヤ・ヴァイシェーシカの立場 (上) (下) —— 『佛教學研究』 42, 43-70., 43, 415-458.

2002.1.30 稿
しだ たいせい 東京大学大学院博士課程

Vācaspati's Theory of the Extrinsic Apprehension of the Truth of a Cognition (*parataḥ prāmāṇya*):
In Comparison with Jayanta's View

SHIDA, Taisei

It is well-known that the Nyāya advocates a so-called 'extrinsic theory of truth' (*parataḥ-prāmāṇya-vāda*), but not much study has been done on the historical development of this theory in all its details. The present paper tries to shed new light on this subject by examining the nature of Vācaspati's arguments for the extrinsic apprehension of the truth of a cognition (*jñāna*) in his *Nyāyavārttikatātparyatikā* in comparison with Jayanta's relevant observations.

The Nyāya extrinsic theory of truth, as developed by the time of Jayanta, may be divided into two aspects, i.e. the origination of truth (*utpatti*) and the apprehension or verification of truth (*jñapti*). First, it is asserted that the property of being true (*prāmāṇya*) or erroneous in a given cognition (K1) originates from some additional causes which are different (*parataḥ*) from the causal complexes that generate the cognition as such. Second, the truth of a cognition is not ascertained by that cognition itself (K1) or the consciousness of it, but by some other cognition (K2) (*parataḥ*), i.e. the cognition of fruitfulness of the action (*pravṛtti-sāmarthya*) which follows upon K1.

With regard to the second aspect, however, an objection is raised to the effect that if this were the case, one would have to commence an action, such as a Vedic ritual in particular requiring a large amount of money and exertion, without any certainty of its fruitfulness, and this would amount to the practical meaninglessness of the verification of truth. Against this objection Jayanta replies as follows. This objection might be true on the level of everyday life in which it would not make much difference whether one can ascertain the truth of a cognition before or after the action. But as far as the Vedic level is concerned, one must know the truth of a cognition which is obtained only by understanding Vedic scriptures in advance of leaping into a relevant ritual action, and it is nothing but the extrinsic theory of truth that makes that verification of truth possible.

How is this possible? According to Jayanta, one first verifies the truth or validity (*prāmāṇya*) of this or that mantra or this or that statement of the *Āyurveda* by means of the fruitfulness of actions based on them. Thus one ascertains for those mantras and *Āyurveda* that property of being uttered or written by a reliable speaker (*āptoktatva*) which is invariably concomitant with the property of being true (*prāmāṇya*). Then one applies this invariable concomitance to a given statement of the Vedas, reaching the ascertainment of the truth of the Vedic message before setting about undertaking the ritual performance. In short, Jayanta classifies the issues of verification into everyday cases and Vedic cases. In his view, the truth of a cognition is extrinsically verifiable after the apprehension of a successful action based on it, though the problem of verification itself may not be very important on the level of everyday life. The real significance of the extrinsic apprehension of truth in the context of everyday life lies in the fact that it ultimately leads to the

verification of such Vedic messages as are concerned with anything extraordinary which cannot be otherwise verified.

Vācaspati provides a different solution. He emphasizes that it is possible to apprehend the truth of a cognition before the action so long as the cognition is concerned with what has been repeatedly experienced (*abhyāsadaśāpanna*). It makes no difference here whether it is a matter of everyday life or of the Vedic scriptures. For example, when one drinks water after having experienced the drinking of it again and again, one's apprehension 'I drank water' is, so to say, enough to establish the truth of the cognition, since one infers the truth from the apprehension's 'property of being of the same kind' (*tajjātiyatā*) as the previous experiences of drinking water. Likewise, one can infer the truth of Vedic statements in an extrinsic manner before leaping into action by means of the reason 'the property of being of the same kind' as in the case of those mantras and *Āyurveda* in which their validity has been repeatedly verified. What specifically serves as *tajjātiyatā* in this case is the 'property of being uttered by a reliable speaker' (*āptoktatva*).

In this way Vācaspati makes a clear distinction between cases which are concerned with what has not yet been experienced repeatedly and those concerned with what has already been experienced or familiar cases. In the former instance one may not apprehend the truth of a cognition until one ascertains the fruitfulness of an action afterwards, whereas in the latter instance one can make the verification in advance by means of inference from its similarity to what has been experienced again and again.

Moreover, Vācaspati seems to have taken the problem of infinite regress much more seriously than Jayanta. If any cognition should need to be validated by any other confirmatory cognition whatsoever, that confirmatory cognition itself would also need to be validated by still another cognition, and this process would have no end. To avoid this difficulty of the extrinsic theory, Vācaspati explicitly accepts a certain number of cognitions or cognitive processes which are known or must be known to be true right from the beginning. Among these intrinsically valid cognitions are the apprehension of the logical reason *tajjātiyatā*, the awareness (*saṃvedana*) of any cognition such as 'I have obtained the cognition of water' or 'I have obtained the experience of drinking water', and instances of inference such as the deduction of the truth of K2 from the logical reason *tajjātiyatā* and the deduction of the truth of K1 from the truth of K2. In this connection it may be interesting to note M. Inami [1993], according to which Kamalaśīla acknowledges intrinsic truth or validity for five sorts of cognitions, which are the perceptive self-awareness of cognition (*svasaṃvedana-pratyakṣam*), the cognition of yogins, the ascertainment of *arthakriyā*, the inference, and the perception repeated many times in the past (*abhyāsavat pratyakṣam*).

At any rate, if we adopt Tanizawa's [2000a] characterization of the Nyāya extrinsic theory of truth as a type of 'foundationalism', it may safely be said that Vācaspati made a further step to strengthening its foundationalism by going so far as to make some concession to the intrinsic theory of truth (*svataḥ-prāmāṇya-vāda*).