

*Tattvasaṃgraha*とその注釈 (pañjikā), Śabdārthaparikṣā の和訳研究

— (1) 総説部分 —

藤 井 真 聖

1. はじめに

本稿は、シャーンタラクシタ (Śāntarakṣita) の *Tattvasaṃgraha* (TS)、およびカマラシーラ (Kamalaśīla) の *Tattvasaṃgrahapañjikā* (TSP) Śabdārthaparikṣā (ŚAP) に関する和訳研究を目的とするものである。TS、TSP はプラクリティやイーシュバラなど他学派の主張する世界原理や、六句義のような範疇論・存在論、あるいは認識の問題、唯物論など、当時のインド思想における様々な問題を網羅的に論じており、対論の相手としても、ニヤーヤ・ヴァイシェシカ・ミーマーンサーなど様々な学派や人物が取り上げられる。このうち ŚAP の研究を行うにあたっても他章と同様に、仏教側、非仏教側の背景を念頭においておかなばならない。

ディグナーガ (Dignāga) によって提唱されたアポーハ論は *Pramāṇasamuccaya*, 5章(PS.V)¹⁾にみられ、仏教知識論における語とその表示対象につて論じられる際の基点となった。またダルマキールティ (Dharmakīrti) に関しても、*Pramāṇavārttika* 推理章(PVI.)において展開されているアポーハ論が注目されてきた²⁾。

ディグナーガのアポーハ論は非仏教徒の様々な学派から批判を受けた。中でもニヤーヤ学派のウッディヨータカラ (Uddyotakara) やミーマーンサー学派のクマーリラ (Kumārila) による批判がその代表的なものである。この ŚAP ではバーマハ (Bhāmaha) 等の説も引用されており、これら諸論師からの批判が引用され、それらに対する反論がなされる。彼ら非仏教徒における語の対象論にも背景や伝統がある。『マハーバーシャ』 *Mhābhāṣya*, (MBh) には、すで

に語の対象に関する論議がみられ、このことは ŚAP においても述べられている³⁾。

さて ŚAP 総説部分には肯定語義論者(Vidhiśabdārthavādin)と呼ばれる対論者が現れる。この対論者についてはこれまでの研究において様々な形で言及されているが、やはりヴァイシェーシカが存在論からの視点を中心であった⁴⁾。一方この対論者については別の視点からも考察が可能である。MBh の冒頭部分には「牛」という場合、何が語であるのかという問答がある。

喉の垂肉、尾、背中の隆起、ひずめ、角を持つ対象が語であるのか。
そうではないそれは実体というものだ。

では動作や身振り、まばたきが語であるのか。
そうではない、それは行為というものだ。

では、白い、藍い、黒い、赤い、灰色のものが語であるのか。
そうではない、それは性質というものだ。

では、様々に異なったものに対して異ならない1つのもの、様々に区別されたものに対して区別されない1つのもの、即ち普遍が語であるのか。そうではない。それは、形相というものである⁵⁾。

肯定語義論者の背景としては、ヴァイシェーシカの句義論のみならずこのような語の適用根拠(śabdaprayatnimitta)とその成立という点からも考察されなければならない。カマラシーラも ŚAP 総説部分で対論者のあげる限定要因を適用根拠と言い換えているのである⁶⁾。しかし、このような適用根拠は仏教側にとってみれば概念的思考としての分別となるわけである。ディグナーガが「直接知覚は概念的思考(分別)を離れたものである⁷⁾」としたことは有名である。そして、この分別について「名称や種等との結合である⁸⁾」として、実体などの適用根拠の項目と共通するものをあげる。

ŚAP においてはこのような対論者に対して、仏教側（アポーハ論者）が反論するわけであるが、その反論の基軸となるのがダルマキールティの見解である。総説部分におけるアポーハ論者の「語にもとづく知」に関する記述をみると、（１）本来それでないものをそれである（非 A を A）と判断 (adhyavasāya) する迷乱知（２）実在と結びつきある場合には斉合性をもつ、という二つの内容があげられる。ダルマキールティは彼の著作の様々な箇所でのことを述べている⁹⁾。TSP の総説部分においてはこのダルマキールティからの影響が考えられる文言を用いて上記の対論者に反論している。なかでも（１）の方の内容を示す文言、即ち adhyavasāya を用いたものは総説部分のみならず ŚAP 全体にとっても重要なものとなってくる。

今回みる ŚAP 総説部分はこのような仏教側と非仏教側の語及びその対象論について、この著作にいたるまでの新古あわせた歴史・伝統が反映されているのである。なお、総説部分の訳にあたっては ŚAP と関連の深い avayavārtha の TS 第 2 偈とそれに対応する TSP の部分も訳しておいた。

2. TS 第 2 偈とその注釈

属性(guṇa)・実体(dravya)・運動(kriyā)・種(普遍 jāti)・内属(samavāya)などの限定要因(upādhi)については空であって、増益された形象(āropitākāra)を持つものが語と知識の対象である¹⁰⁾//2//

〔対論者の主張〕 実体・属性等の諸存在は実在する。いったいなぜそれらが存在しないといえるだろうか。

これに答えるのが「属性---」以下¹¹⁾である。様々な属性と様々な実体と様々な運動と種と内属という並列複合語である。種とという語によって上位・下位の二種類の〔普遍が〕理解される¹²⁾。「など」という語によっては究極の実体に存在する様々な特殊¹³⁾が意味される。基体と異なる属性についてはある人々によって説明されている。このような 6 つの句義は実在であって、その実在をもった認識手段の対象であるということが、この「など」等の語によって

理解される。

「属性等の限定要因」とは〔限定要因〕が即ち限定要素であるから、限定要素との複合語である。

それら（限定要因）は「空(śūnya)である」とは離れた(rahita)という意味である。このことについて世尊は次のように述べる。「すべてがすべてである、バラモンよそれらは五蘊・十二処・十八界ということである¹⁴⁾」それが六句義の考察(ṣadpadārthaparīkṣā)における主張である。

[対論者の反論] 限定要因が存在しなければどうして縁起(pratītyasamutpāda)が語と分別によって対象となるのか。そしてそれらの2つによって対象とされなければ語が話されることはない。語と分別は限定要因がなければ作用することがない。その場合、世尊はどのように答えられるというのか。

[仏教側の反論] 「増益された形象云々」と答える「増益された」とは外界の存在として(bāhyatvena)増益された形象、即ち本性であり、〔語と知識の対象にとって増益された形象があるとき〕それを〔増益された形象を持つ対象〕というのである。〔増益された形象は〕語と知識の対象、即ち領域であり、その場合、〔縁起〕に関してそれ（増益された形象）がそのように言われる。

知識(pratyaya)という語は語もしくは語に近接されたものであるから、語に入り込まれた特殊な知識分別であると理解されるべきである。それら2つ（語と知識）は同一の対象に対して矛盾せずに共に働くから、このように言われるのである。

もし様々な限定要因が存在しなくても、相互に排除された実在が視覚によって得られ、外界のものであると思いなされ¹⁵⁾て分別される。それが影像¹⁶⁾を性質とする語の対象である。

真実として諸々の語にはその〔語に対応する〕対象は存在しない。すべての分別されたものはすでに過ぎ去ったものであるから。しかしながら語の表示対象は真実を表すかのように、世間において考察されない限り悦ばしいもの(avicāritaramaṇīyatā)¹⁷⁾として成立している。諸仏は眼を閉じた象のように

真実の対象を見る眼を持ち¹⁸⁾、真理の姿をその〔修習の〕世俗(bhāvanāsaṃvṛtti)¹⁹⁾によって明らかにする。つまり方便(upāya)以外に方法がないためである。増益された形象であるとしても、語は間接的に事物と結びつき²⁰⁾があるからその知識について原因となるものがあるということであり、そのような事物に対してそれらの語が働くので現れるということであり、まったくの欺瞞ではないということであろう。そこで世尊によって次のように述べられた。

それぞれの名称によってそれぞれの法が言語表示される。それはそこには存在しない。それが実に諸法の法性である²¹⁾。

3. Śabdārthaparīkṣā 総説部分

「増益された形象を持つものが語と知識の対象である」〔と TS.k.2 において述べたことを〕支持するために導入を設けて述べる。

もし真実として様々な限定要因(upādhi)が少しも存在しないならば、「棒を持つ者」「白い」「動く」「ある」「牛」「この〔糸に布がある〕」などのような知識や語はどうして存在し得るだろうか。これら2つが根拠のないものとは考えられない。〔さもなければ〕すべてのものに差別がなくなるのでこの2つが働くことがなくなるから//867,868²²⁾//

実在そのものは真実として語と知識²³⁾によって把握される(śabda-pratyayagrāhyam)。従って様々な語により、直接的な肯定(vidhi)と否定(niṣedha)により実在の本性が言い表されるから、肯定こそが語の対象であるというのが肯定語義論者²⁴⁾の見解である。一方アポーハ論者の真実の立場からすると語には表示されうる事物の本性などというものはまったく存在しない。すべての語にもとづく知識²⁵⁾は迷乱知(bhrānti)である。(1) 本来的にそれぞれ個別の対象について無区別な形象を判断(adhyavasāya²⁶⁾)することによって働くから。(2) ただし、間接的に実在との結びつき(vastupratibandha)が

ある場合、対象と矛盾しない(avisamvāda²⁷⁾)〔語にもとづく知識が〕ありえる〔というだけである、実はその知識は迷乱であるのだけれども〕²⁸⁾。これがアポーハ論者の見解である。

その場合、概念構想することによって様々な対象に無区別な姿が適用されているだけである。(a)〔語にもとづく知識は〕そのもの以外のものから区別された語の対象を知覚する力によってもたらされたものであるから(b)他のものから区別されたことによって自ら姿を現すから(c)迷乱を持つものによって他から区別されたものと同一であると決定されたものであるから(d)他から排除された語の対象獲得を結果とするものだから。それ故語にもとづく知識は他から排除されたものと言われる。したがって、語の対象(śabdārtha)は〔他の〕排除(apoha)であるという説が成り立つ。

〔対論者の反論〕もしあなたがた(アポーハ論者)が実体・属性・運動・普遍・特殊・内属などをその性質とする限定要因(upādhi)が〔語の対象の〕限定要素であり、それらが語にもとづく知識に対して根拠²⁹⁾となるということが真実の立場として言えないというならば、どうして世間において「棒を持つ者」というような表現や観念などが実体などの限定要因を根拠とすることができるのか。即ち「棒を持つ者」「角を持つ者」という観念や語は実体を限定要因とするものであると世間一般に認められている。「白い」「黒い」という〔観念や語〕は属性を限定要因とするものである。「動く」「さまよう」というのは運動を限定要因とするものである。「ある」「存在する」というのは存在性(sattā)を根拠として働く。「牛」「馬」「象」というのは普遍かつ特殊³⁰⁾(sāmānyaviśeṣa)を限定要因とするものである。「この糸に布がある」というのは内属〔を限定要因とするもの〕である。実体などが存在しないならば、「棒を持つ者」などの観念や語は対象をもたないことになるであろう。「〔偈文中の〕など」によって理解されるのは個々の和合である。それによって個々の「傘を持つ者」「角を持つ者」といった同種の観念や語の理解が生じる。ただし究極の特殊(antyās tu viśeṣā)³¹⁾はヨーガ行者達だけに認識されるものであるから「など」という語によってはそれら(究極の特殊)は取り込まれない。

したがってそれら両者（語と知識）が根拠をもたないというのは不合理である。その両者がすべてのものに対して、常に無差別に働くという過失に陥ってしまうから。そして実際それら〔語と知識〕が無差別に働くことはない。それゆえ実体など〔が観念と語の限定要因〕である。というのが対論者の見解である。

論証式は以下のようになる。

- [遍充関係] 相互に区別されて生起するものは実在に根拠を持つものである。例えば聴覚器官(śrotra)などによる知識のように。
[主題所属性] 「棒を持つ者」などの語と観念は相互に区別されて生起する。
[略された結論]〔よって「棒を持つ者」などの語と観念は実在に根拠を持つ〕

以上は同一性の証因(svabhāvahetu)にもとづく推論である。

「実在に根拠を持たないものは相互に区別されて生起するものではない」というのが反所証拒斥検証³²⁾である。

[師シャーンタラクシタは] 以下に反論する。

それら観念と語の対象(viṣaya)と言われるものは決して存在しない。それら（観念と語）の根拠は〔意識の内側に〕植え付けられた種子(bija)である//
869//

もし、あなた方（対論者）がそれら（観念と語）は外界対象として根拠を持つということを確認しようとするならば、その場合、理由が不確定(anai-kāntikatā)である。反所証拒斥検証(sādhyaviparyaye bādhakapramāṇam)³³⁾を欠く³⁴⁾から。また、すでにある根拠によって³⁵⁾ある根拠を証明しようとするならばすでに論証されたものを論証しようとする誤り³⁶⁾となる。我々にとって

はそれら（観念と語）は〔意識の〕内的な語と習気としての観念が根拠となつていと認められるだけであり、外的対象があるとは考えない。〔現前するものに対して〕語にもとづく知³⁷⁾があつても、迷乱知であるから対象を持たないためである。「〔意識の内側に〕植え付けられた」というのは知に入り込んだ習気³⁸⁾という意味である/869/

以上のことを聖典によって支持するために³⁹⁾「それぞれの～」以下で述べる。

それぞれの語によって⁴⁰⁾それぞれの対象が表示される。それはそこには存在しない。それが実に諸法の法性である⁴¹⁾//870//

「それぞれの」とは独自相や一般相のことである。「それが法性である」というのは言い換えればそれが本性であるということであり、すべての語の範囲⁴²⁾を超えているのが事物の本性であるという意味である。〔世尊によって〕以下のように述べられている。

それぞれの名称によってそれぞれの法が言語表示される。それはそこには存在しない⁴³⁾。それが実に諸法の法性である⁴⁴⁾。

では迷乱で故に対象をもたない語にもとづく知識はどのように証明されるのか、ともし問うならば、それは我々によってすでに「様々に区別された対象について無区別なあり方を判断する」ことによって働くからすべての語にもとづく知識は迷乱である」として証明された。

〔遍充関係〕 それでないにもかかわらずそれであるとするのが迷乱知である。例えば蟹気楼における水の概念のように。

〔主題所属性〕 語にもとづく知識はそれぞれ区別された対象を無区別であると判断するものである。

〔略された結論〕 〔したがって、語にもとづく知識は迷乱知である〕

以上は同一性の証因にもとづく⁴⁵⁾推論である。

普遍・実在となったものが〔語の対象として〕把握されることはない。もしそうならば不成立 (asiddhatā) の証因になってしまうであろう。その点については先に詳しく述べた⁴⁶⁾から。

あるいは普遍があると仮定した場合、その〔普遍〕が個物と別のものであるならば、それはそれぞれ区別された対象であるにもかかわらず、無区別であると判断する迷乱知である。ある異なりを持つものが別の異なったものどもと結びつき、それを持つものとなることはありえない。普遍にとって対象（対象でないものとは別のもの、anarthāntaratva⁴⁷⁾）があったとしても、すべてのものが一つの事物であるということが真実になってしまう。その場合、普遍の知識は迷乱である。なぜならば普遍の知識⁴⁸⁾は一つの実在を対象とするものではないから。またそれ（普遍の知識）は個物の認識を先行要素とするものであるから。〔普遍に関する知の〕迷乱が証明される場合、対象に関してまたないことが証明される。〔認識対象は〕自らの形 (svākāra) を投げ込むこと (arpaṇa)⁴⁹⁾によって〔認識を〕生み出すものである。したがって、認識のための条件をそなえたどのような対象も存在しないのである。さもなければ他の方法で対象のないことを証明するべきである。

あるものに対して、言語協約がおこなわれたそのものだけが音声の対象として結びつけられるのであって他のものではない。〔もし他のものであるならば〕過大適用の過失となるから。そして真実としてはどのような実在も協約と一致しない。したがって知識と語は対象を持たない。

論証式は次のようになる

〔遍充関係〕 ある存在についてなされた諸々の協約がなければ、それら（協約）は真実としてそれら（対象）を表示するものではない。例えば喉の垂肉を持つ個物（＝牛）に馬という語の協約はない。

- [主題所属性] すべての事物においてすべての音声は本性的に協約されたものではない。
- [略された結論] [すべての事物においてすべての音声は真実としてそれら(対象)を表示するものではない。]

以上は能遍の非認識(vyāpakānupalabdhi)による推論である。

略号表

- BBh(D) : *Bodhisattvabhūmi*. ed. by. N. Dutt, Patna, 1966.
BBh(W) : *Bodhisattvabhūmi*, ed. by U. Wogihara, Tokyo, 1971.
BhSS : *Bhavasamkrāntisūtra*.
PBh : *The Bhāṣya of Praśastapāda together with the Nyāyakandalī of Śrīdhara*, Benares, 1895.
PS V : *Pramāṇasamuccaya*, ch. 5.
PV I : *Pramāṇavārttika*, ch. 1, ed. by Gnoli, Roma, 1960.
PV III : 『仏教認識論の研究』 戸崎宏正, 1979.
PVinII : *Pramāṇaviniścaya*, ch. 2 (svārthānumāna) ed. by Steinkellner, Wien 1973.
PVSV : *Pramāṇavārttikasavytti*, (see PV I.).
ŚV : *Ślokavārttika, with the Commentary Nyāyaratnākara of Pārthasaratimiśra*, ed. by D. Śāstrī, Varanasi, 1978.
TS(G) : *Tattvasaṃgraha of Śāntaraksita with the Commentary of Kamalaśīla* ed. by E. Krishnamacharya Gaekwad's Oriental Series 30, Baroda, 1926.
TS(B) : *Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntaraksita with the Commentary 'pañjikā' of śhrī Kamalaśīla*, ed. by S.D. Shastri, Bauddha Bharati Series, Varanasi, 1968.
TSP(G)(B) : see TS(G)(B)

- D : デルゲ版
N : ナルトン版
P : 北京版

- 『印仏研』 : 『印度学仏教学研究』
『大正』 : 『大正新脩大藏経』

参考文献

伊原照蓮 [1951] 「タットバサムグラハに於けるアポーハ説について」 『文化』 142, 東北大学

文学会.

太田心海 [1973] 「くことば」の対象について『佐賀龍谷短期大学紀要』第18,19合巻号, 佐賀龍谷短期大学.

桂紹隆 [1989] 「知覚判断・疑似知覚・世俗知」『インド哲学と仏教』藤田宏達博士還暦記念論集, 平楽寺書店.

戸崎宏正 [1979] 『仏教認識論の研究』大東出版社.

袴谷憲昭 [1977] 「Bhavasamkrāntisūtra」『駒澤大学佛教学部論集』第8号.

服部正明 [1973] 「Mīmāṃsāslokavārttika Apohavāda 章の研究 (上)」『京都大学文学部研究紀要』第14号.

——— [1975] 「Mīmāṃsāslokavārttika Apohavāda 章の研究 (下)」『京都大学文学部研究紀要』第15号.

福田洋一 [1999] 「ダルマキールティにおける adhyavasāya について」『印仏研』(47-2).

藤井真聖 [2000] 「Tattvasaṃgrahapañjikā にみられるアポーハ論者の見解」『印仏研』(49-1).

——— [2001] 「Tattvasaṃgraha Śabdārthaparikṣā にみられる対論者の見解」『印仏研』(50-1).

——— [2002] 「Tattvasaṃgraha Śabdārthaparikṣā における vidhi」『佛教大学仏教学会紀要』第10号.

——— [2003] 「Śāntaraḥṣita, Kamalaśīla における śabdapratyaya」『印仏研』(52-1).

——— [2004] 「Tattvasaṃgrahapañjikā にみられる Bhavasamkrāntisūtra」『印仏研』(53-1).

森山清徹 [1990] 「後期中観派とダルマキールティ (3)」『人文学論集』24.

——— [2006] 「カマラシーラの因果論及びプラマーナ論の吟味とダルマキールティ」『文学部論集』90.

Jha, G. [1937] *The Tattvasaṃgraha of Śāntaraḥṣita with the Commentary of Kamalaśīla*, English tradition, vol.1GOS.80.

Hattori, M. [1968] *Dignāga, On Perception*, Cambridge Massachuset.

Mookerjee, S. [1935] *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, Motilal Banarasidass Delhi.

註

- 1) PS.V 章については Katsura, S. [1979] *The Apoha Theory of Dignāga*, 『印仏研』(38-2). Hayes, R. P. [1988] *Dignāga on the Interpretation of Signs*, 等を参照.
- 2) 赤松明彦 [1980] 「ダルマキールティのアポーハ論」『哲学研究』540号, 等を参照.
- 3) TSP [282] jātiḥ padārtha iti vājāpyāyanaḥ, dravyam iti vyāḍiḥ/
- 4) Mookerjee [1935] はこの章の導入に関してニヤーヤ、ヴァイシエーシカ、ミーマーンサー等の實在論的な立場に立つ学派を想定していた。井原 [1951: 19] では具体的な人

物としてプラシャスタパーダ(Praśastapāda)をあげている。太田 [1973 : 274] では冒頭に掲げられるのはヴァイシェーシカ説であり、その相手をカマラシーラが語義肯定論者と称しているとする。

- 5) MBh [1] atha gaur ity atra kaḥ śabdaḥ / kiṃ yat tatsānālāṅgūlakakudakhurviṣ-āny artharūpaṃ sa śabdaḥ / nety āha / dravyaṃ / nāma tat // yat tarhi tadiṅgitaṃ ceṣṭitaṃ nimiṣitaṃ sa śabdaḥ / nety āha / kriyā nāma sā // yat tarhi tac śukro nīlaḥ kṛṣṇaḥ kapilaḥ kapota iti sa śabdaḥ / nety āha / gṇo nāma saḥ // yat tarhi tadbhinneṣv abhinnaṃ chinneṣv acchinnaṃ sāmānyabhūtaṃ sa śabdaḥ / nety āha / ākṛtir nāma sā//
- 6) TSP. ad. TS. k. 867, 868, asti vidyate iti sattāpravṛttinimittakau-. 本文訳参照。
- 7) pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham, Hattori [1968 : 25] .
- 8) nāmajātyādiyojanā, Hattori [1968 : 25] .
- 9) PV III. k.81,82,83. PVSV [48] 等参照。この問題については藤井 [2000] で述べた。
- 10) guṇadravyakriyājātisamavāyādyupādhibhīḥ/
śūnyam āropitākāraśabdapratyayagocaram//2//
- 11) TS. k.2.
- 12) ヴァイシェーシカ学派では上位・下位それぞれの普遍について述べられている。PBh [11] sāmānyam dvididham paramaparam cānuvṛtti pratyayakāraṇam / tatra paramaṃ sattā mahāviśayatvāt sā cānuvṛtter eva hetuvāt sāmānyam eva/
- 13) antyadravyavarttinām viśeṣānām, (tib)brtag pa'i rang bzhin gyi khyad par rnamste 究極の特殊については śabdārthapariksā の総説部分においても述べられている。
- 14) 内容としては五蘊・十二処・十八界がすべて空であるという意味だと思われる。仏教側にしてみればヴァイシェーシカのような実体等のカテゴリーは認められない。ただしアビダルマには五蘊・十二処・十八界という体系が存在する。そしてこの TSP の部分が TS の空について解説する部分においてこの経典が引用されていることから、「五蘊皆空」というフレーズが想起される。『五蘊皆空経』では世尊が五比丘に対して教えを説くというかたちで、色が我であることを否定し、受想行識についても同様であるとする。
[大正 2 : 499c] 色不是我 受想行識 亦復如是…観此五取蘊 知無有我及以我所
TS, TSP のように初期の経典からはるかに時代が隔たっていても、その根本的な姿勢は変わっていないのである。
- 15) 福田 [1999] 参照。
- 16) tib. gzugs brnyan 袴谷 [1977 : (21)294]。
- 17) この問題については松本史郎 [1978] 「jñānagarbha の二諦説」『仏教学』第 5 号、赤羽律「年代設定の指標としての avicāraikaramaṇīya」『南都仏教』第 83 号などを参照。
- 18) 世俗について許容する場合の例えであると思われる。cf. PVIII.219. 森山 [1990] 参照。
- 19) bhāvanāsaṃvṛtti, Jha は through a sort of illusion としている。直前に述べられている世間も世俗のことであるから、世俗にもレベルの違いがあることがわかる。

- 20) 語が真実の対象を表示するものではないとしながらも、実在と結びつきのある場合にはその有効性を認めているということから、ダルマキールティを意識した文言といえる。
- 21) yena yena hi nāmnā vai yo yo dharmo 'bhilapyate /
 na sa (nāsau) saṃvidyate tatra dharmāṇāṃ sā hi dharmatā //
 歴史的にみても各論師が註釈しているのは na sa の形が多い。
 (tib) k.2
 ming ni gang dang dag gis /chos ni gang dang gang brjod pa/
 de ni chos rnam chos nyid do / de ni de la yod ma yin/
 ŚAP ではチベット訳の c 句 d 句が入れ替わっている。
 BhSS 末尾第 2 偈。この末尾第 2 偈は BBh の Tattvārthapaṭalam にはすでに三種の経典のうちの一つとして引用されており、ヴァスバンドゥも大乘経典を仏説として読むための規定を示した『釈軌論』において言及している。中観派のパーヴィヴェーカは『中観心頌』や『般若灯論』において唯識批判のためにこれを引用する。この末尾第 2 偈に関する諸問題については袴谷憲昭 [1977] 参照。他にも、江島恵教 [1992] 「Bhāviveka の言語観」『成田山仏教研究所紀要』第15号・池田道浩 [1995] 「Bhavasamkrāntisūtra を引用する Bhāviveka の意図」『曹洞宗研究員研究紀要』等がある。TSP における BhSS 末尾第 2 偈については、藤井 [2004] において avayavārtha と ŚAP における末尾第2偈引用の問題を関連づけて考察した。その結果として、BBh における四つの真実に対応するものが avayavārtha の区分に関わっており、唯識の伝統にもとづいた立場として BhSS 第 2 偈が引用されていると結論づけた。
- 22) この場合、対論者の立場であるので語と知識というように並列的読むことができる。藤井 [2003] 参照。
- 24) vidhiśabdārthavādin, TS(G)序文ではこの部分の対論者について明言をさけている。伊原、太田ともにヴァイシェーシカ的要素の部分に注目して解説している。藤井 [2002] ではヴァイシェーシカ、適用根拠 (サンスクリットを用いる人々の一般的な概念)、クマーリラ (ミーマーンサー) という 3 つの可能性から検討した。そのうちでも ŚAP では特にクマーリラを意識しているのではないかと考えている。本稿の注 4 も参照。
- 25) TSP(B)śabdaḥ pratyayo を採用。TSP(G)は śabdapratyayo。こはアポーハ論者側の語・知であるからチベット訳や、Jha 訳の理解どおりに、「語にもとづく知識」と格限定的に読める。前注と同じく藤井 [2003] 参照。
- 26) ダルマキールティにおける adhyavasāya については桂 [1989] 福田 [1999] 参照。
- 27) skt. artha-asamvāda, だが tib. don la mi slu ba yin no であるので avisamvāda とした。井原 [1951 : 18] 参照。
- 28) apohavādināṃ tu na paramārtataḥ śabdānāṃ kiñcid vācyaṃ vastusvarūpam /
 sarva eva hi śabdaḥ pratyayo bhrānto (1)bhinneṣv artheṣv abhedākārādhyavasāyena pravṛtteḥ (2)yatra tu pāraparyeṇa vastupratibandhaḥ tatrārthāvisaṃvādo bhrāntatve'piti….

このアポーハ論者の見解については藤井 [2000] において PVSV, PVIII. の用例を参照しつつ、ダルマキールティの影響によるものであると述べた。

cf. PVin [II:24-25] atasmiṃs tadgraho bhrāntir api sambandhataḥ pramā //1//

de ma yin la der 'dzin phyir / 'khrul kyang 'brel phyir tshad ma nyi //1//

PVin [II:24-25] svapratibhāse 'narthe'rthādhyavasāyena pravartatanād bhrāntir apy arthasambandhena tadavyabhicārāt pramāṇam /

rang gi snang ba don med pa la don du mngon par zhen nas 'jug 'pa'i phyir 'khrul pa yin yang don dang'brel pa de la mi'khrul pa'i phyir tshad ma yin no/

- 29) nimitta, は śabdapravṛttinimitta と理解した。「棒を持つ者」「白い」「動く」「牛」はそれぞれ dravyaśabda, guṇaśabda, kriyāśabda, jātiśabda に相応する。ディグナーガは「直接知覚は概念的思考を除いたものである」とし、その概念的思考の五種類をあげる。ディグナーガのあげる五種とその例は次のようになっている。

yadṛcchāśabda ḍiṭṭha

jātiśabda go

guṇaśabda śukla

kriyāśabda pācaka

dravyaśabda daṇḍin, viṣānin

ŚĀP において対論者としてあらわれるパーマハも *Kāvyālaṃkāra* (KA) で dravya, kriyā, jāti, guṇa をあげ、ḍiṭṭha 等を表す yadṛcchāśabda を説く人々がいることについて言及している。KA [6 : 21] dravyakriyājātiḡuṇabhedāt te ca caturvidhaḥ/ yadṛcchāśabdaṃ apy anya ḍiṭṭhādīṃ pratijānate//小林 [1965 : 90-92] 参照。

- 30) ヴァイシェーシカは (1) 最上位の普遍(sattā) (2) 普遍かつ特殊 (3) 究極の特殊を説く。この対論者の反論部分でも 3つの要素が確認できる。cf. vaiśeṣikasūtra [10] dravyatvaṃ guṇatvaṃ karmatvaṃ ca sāmānyāni viśeṣās ca //1.2.5// anyatrāntyebhyo viśeṣebhyaḥ//1.2.6//

- 31) PBh [321] atha viśeṣa padārthanirūpaṇam anteṣu bhāva antyāḥ svāśrayaviśeṣakatvād viśeṣāḥ / vināśārambharahiteṣu nityadravyeṣṣ aṇuākāśakāladigātmamanassu pratidravyam kcaīśo vartamānāḥ atyantavyāvṛttibuddhihetavaḥ / yathāsmadādīnaṃ gavādi tathas tulyākṛtiguṇakriyāvayavasāmyoganimittā pratyavyāvṛttir dṛṣṭā gauḥ śuklaḥ śiḡhragatiḥ pinakakudamān mahāghaṇṭa iti /

- 32) pravṛttiprasaṅgo bādhaḥkaṃ pramāṇam, (tib.)'jug par thal bar 'gyur ba ni gnod pa can gyi tshad ma. 「帰謬の反転」とも訳せるが、内容より「反所証拒斥検証」と訳した。

- 33) (tib)bsgrub bar bya ba las bzlok pa la gnod par byed ba'i tshad ma

- 34) これとは逆に反所証拒斥検証がある場合は不確定因ではないのである。用例としては森山 [2006 : 44] 参照。

- 35) P.N. は gyi だが D.gyis を採用。

- 36) *siddhasādhyatā*, (tib) *grub pa la sgrub pa*.
- 37) TSP(G) (B) とともに *śābdapratyaya*, (tib) *sgra las byung ba'i shes pa*.
- 38) PVIII. k.165, *vyatirekīva yaj jñāne bhāty arthapratibimbakam/śābdāt tad api*
 ダルマキールティは語にもとづく知に現れる影像は対象そのものではなく、その迷乱の原因は習気であるとする。
- 39) テキストは *saṃspandayan* だが *Shastri* は *samarthaya* と解している。
- 40) *sgra rnams gang dang gang dag gis //*
- 41) 袴谷憲昭 [2008 : 392] では BhSS. 末尾第 2 偈と、この TS.k.870 (=TSk.869) を比較しているのでここに転載する。
yasya yasya hi śābdasya yo yo viṣaya ucyate /
sa sa saṃvidyate nāiva vastūnām sā hi dharmatā //TS.k.870//
yena yena hi nāmnā vai yoyo dharmo 'bhilapyate /
na sa saṃvidyate tatra dharmānām sā hi dharmatā //BhSS.k.2//
- 42) *vākpatha*, (言語道)。初期經典にも類似の用例がある。*Dīghanikāya* (DN) の *Mahānidāna sutta* では世尊とアーナンダとの対話形式で名色と識の関係が論じられている。世尊は人の生と死そして再生のあるかぎり、また様々な語がある限り、輪廻し、名色は色と共にあるとする。その場合の様々な語の道として *adhivacanapatha*, *niruttipatha*, *paññattipatha*, があげられている。DN [II:63], DN [II:68].
- 43) この部分の *sa* と *tatra* の解釈はしばしば問題となる。*Sāgaramegha* などは *sa* を遍計所執性、*tatra* を依他起性というようにきわめて唯識的に理解している。カマラシーラがここでそれらをどのように理解しているかは明確でない。袴谷 [1977 : (18)297], 池田 [1995 : (10)199] 参照。
- 44) BhSS 末尾 2 偈, 前出 TSP.ad.TS.k.2 参照。
- 45) P.N. (gyis).
- 46) (skt.ch.13) *sāmānyaparīkṣā* のことか。
- 47) (tib.) *don gzhan du gyur pa nyid ma yin.D.* のみ *ma* あり、*D.* を採用。
- 48) *D.* を採用 P.N. は *-pa'i she* なし。
- 49) 経量部の立場としては、(1) 知識を生ぜしめる原因であること (2) 知識に自らの形象を投げ込むことという条件が必要である。御牧克己 [1988 : 241] 『岩波講座・東洋思想、インド仏教 I』東京、参照。ディグナーガが『観所縁論』(*Ālambanaparīkṣā*) 6 偈において規定していることを解説している。ダルマキールティは PVIII.k.247 において次のように述べる。 *bhinnakālaṃ kathaṃ grāhyam iti ced grāhyatām viduḥ/ hetutvam eva yuktijñā jñānākārpaṇakṣamam//* 戸崎 [1979] 1 部、2 章も参照。