

# 博士学位請求論文

指導教員 森山清徹教授

論文題目

*Tattvasamgraha(pañjikā), śabdārthaparīkṣā*  
の研究

佛教大学大学院

文学研究科仏教学専攻

藤井真聖

# *Tattvasaṃgraha(pañjikā)*, Śabdārthaparīkṣā の研究

目次	1
序論 アポーハ論研究史における Śabdārthaparīkṣā の位置	2
1 章 Śabdārthaparīkṣā(ŚAP)の構成とその概要	5
1.1 シノプシス	5
1.2 総説部分	6
1.3 語の表示対象に関する5つの説とその批判	6
1.4 Vākyapadīya から引用される7つの説	7
1.5 Vivakṣā 説	9
1.6 Apoha 説に対する批判とその排斥	10
2 章 ŚAP におけるシャーンタラクシタ・カマラシーラのアポーハ論活用	16
2.1 ŚAP におけるダルマキールティの影響 - adhyavasāya の観点から	16
2.2 ŚAP における adhyavasāya 等の用例	19
2.3 adhyavasāya と samāropa	26
2.4 ŚAP における‘語にもとづく知’	34
2.5 ŚAP における実在と認識の確定要件	39
3 章 ŚAP における対論者の問題	50
3.1 総説部分における問題	50
3.2 ŚAP における非存在 - クマーリラの abhāva を中心として	61
4 章 TSP における経証(聖典活用)と ŚAP	67
4.1 TSP における Bhavasamkrāntisūtra と ŚAP	67
4.2 TSP における Śalistambasūtra	76
本論結論	82
副論 I.Śabdārthaparīkṣā 試訳	86

## 序論 アポーハ論研究史における Śabdārthaparīkṣā の位置—

2012年、春秋社より発行された『大乘仏教』第9巻は、認識論や論理学を主題とし、その章ごとのタイトルとしては認識論、真理論、全知証明、「刹那滅」論証などのテーマが解説される。その中で、言語哲学—アポーハ論の項目が設けられている。これは片岡啓氏によるものである(以下片岡[2012a])。片岡[2012a]では、アポーハ論の研究史がまとめられ、シチェルバッコイ、フラワルナー、ムカジー等の研究者に代表される第一期(1930年代以降)、梶山雄一、服部正明、桂紹隆、赤松明彦博士等の京都大学の研究者に代表される第二期(1960年代以降)、そして近年 Dignāga の *Pramāṇasamuccaya* (PS) と *vṛtti* (PSV) の5章をジネーンドラブッディの注釈写本より再構成したピン氏の業績を代表とした第三期というように区分している。このような各時代の研究者達の業績をまとめると同時に、片岡[2012a]はアポーハ論そのものの展開史を解説している<sup>1</sup>。

また片岡氏は、「アポーハとは何か」(『インド論理学研究』第V号、以下片岡[2012b])において仏教認識論中のアポーハ論編年史ともいべき変遷モデルを提示した研究者達に注目する。まず最初に述べられるのは、1930年代に提唱されたムカジーのアポーハ論三段階説である<sup>2</sup>。これは時代ごとにアポーハ論の持つ意味が変遷していったとする有名な説である。即ちディグナーガの段階においては否定的アポーハが説かれ、次にシャーンタラクシタにおいては肯定的アポーハが主要となり(否定的な働きは2次的)、さらにラトナキールティにおいて否定と肯定の折衷が図られたというものである<sup>3</sup>。さらに片岡[2012b]は京都大学や広島大学を中心とした仏教認識論・論理学分野における研究の進展とその業績をまとめている<sup>4</sup>。次に片岡[2012b]がアポーハ史観として注目するのが赤松氏の提示した図式である。

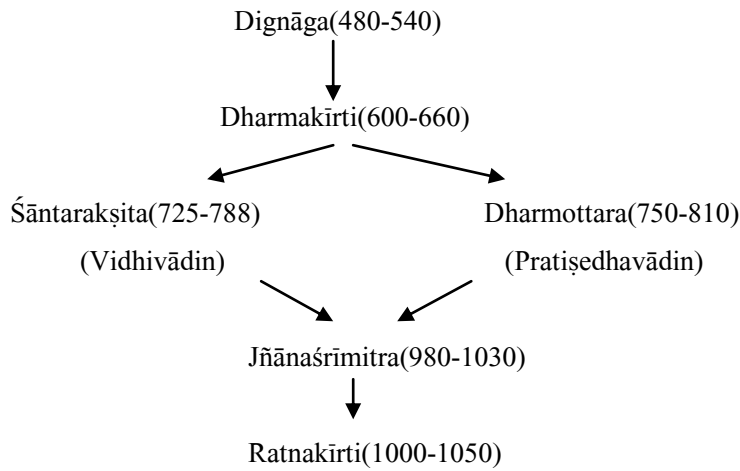
---

<sup>1</sup> 片岡[2012a](2節より7節)

<sup>2</sup> 片岡[2012b:109]

<sup>3</sup> ここで片岡[2012b]はムカジーの三段階説の問題点としてダルマキールティの位置が定まっていないことをあげ、ダルマキールティのテキストが整備される前段階であった当時の状況を解説する。

<sup>4</sup> 片岡[2012b:109-111]においては、梶山雄一、服部正明、長崎法潤、桂紹隆、赤松明彦、小川英世などのアポーハ論研究業績がまとめられている。さらに小川英世氏が1981年にムカジー氏の第3段階にあたる折衷説が既にダルマキールティの中に存在し、新たなアポーハ史観が必要となった経緯がまとめられている。



Akamatsu[1986 : 79]では、ダルマキールティの中に既にあったとされる折衷の要素がシャーンタラクシタ（肯定論）とダルモッタラ（否定論）に分かれ再びジュニャーナシュリーミトラにおいて収斂することが明確に示されている<sup>5</sup>。その上で片岡[2012b]は『ニヤーヤマンジャリー(Nyāyamañjarī)』における Jayanta（840-900 頃）の立場を背景として、ディグナーガを「外なるアポーハ」論者、ダルマキールティを「内なるアポーハ論者」、ダルモッタラを「非内非外なるアポーハ論者」というように特色づけ、ジャヤンタ史観と名付けたものを提示する。片岡[2012b:120-121]参照。（ただし年号の部分は省略した。）

### 1.ディグナーガ

#### 2.ダルマキールティ

シャーキャブッディ  
シャーンタラクシタ

カマラシーラ  
プラジュニャーカラ

ジュニャーナシュリー  
ラトナキールティ

アルチャタ

#### 3.ダルモッタラ

ラトナーカラシャーンティ

このように近年も、アポーハ論研究の成果は蓄積されている。この序論では片岡[2012a][2012b]に依拠しつつ、時代に沿ったアポーハ論史、及び先行研究におけるアポーハ史観を

<sup>5</sup>片岡[2012b:112]参照。

みてきたが、まず第一に、Akamatsu[1986]で「肯定論者」と呼ばれ、あるいは片岡[2012a][2012b]等でダルマキールティの系列として「内なるアポーハ論者」と呼ばれたシャーンタラクシタ(Śāntarakṣita, 725-788)の Śabdārthaparīkṣā(ŚAP)がどのような構成になっているのか、その全体像を把握したい。第二に、にディグナーガのアポーハ論をどのように擁護しているのか。そして第三にどのような対論者に対して如何なる方法で論争を行っているのか。結果として先述のアポーハ論史におけるシャーンタラクシタ、カマラシーラの位置やその特徴に言及できるかどうかを探ってみたい。

# 1. Śabdārthaparīkṣā(ŚAP)の構成とその概要

## 1.1 シノプシス

Śabdārthaparīkṣā(ŚAP)は345の偈文からなり、それに対するカマラシーラの注釈もある。その偈注釈とも多量であり、全体像を把握するのは容易ではない。そこで本章では、まずシノプシスを作成し全体を大きなまとまりに分類し、その後それらの項目について検討したい。まず以下にシノプシスを提示する<sup>6</sup>。

### [1] 総説

867-8(866-7)肯定語義論者の前主張、句義論、言葉の適用根拠論  
869-70(868-9)その批判

### [2] 語の表示対象に関する5つの説

871(870)総説 5つの見解(svalakṣaṇa, jāti, jātiyoga, jātimat, buddhi-ākāra)批判  
872-80(871-9)(1)独自相(svalakṣaṇa)説批判  
881-2(880-1)(2)種(jāti)説批判  
883(882)(3)種との結合(jātiyoga)説批判  
884(883)(4)種の基体(jātimat)説批判  
885(884)(5)知識の形象(buddhi-ākāra)説批判

### [3] VākyapadiyaII から引用される7つの説

886(885)総説 asti など7つの見解の批判

887(886)(1) asti 説

893-4(892-3)(1)批判

895(894)再批判

896(895)結論

888ab(887ab)(2)samudāya 説

897(896)(2)批判

888cd(887cd)(3)asatya-saṃsarga 説

898-9(897-8)(3)批判

889ab(888ab)(4)asatya-upādhi 説

898-901(897-900)

889cd-890(888cd-889)(5)abhijalpa 説

(3,4,5)批判

891(890)(6)buddhi-ākāra 説

892(891)(7)pratibhā 説

902-5(901-4)(7)批判

906(905)まとめ

### [4] 話者の意図(Vivākṣā)説とその批判

907-9(906-8) Vivākṣā 説批判

<sup>6</sup> シノプシス作成にあたっては (G) (B) ともに用いたが、(B)に関しては [1968] の標題が本文に掲載されているので BBS[1997]よりも便利であった。また伊原[1951: 29]太田[1973]なども参照した。なお( ) は BBS 本の数字である。

## [5] Apoha 説に対する批判とその排斥

- 910-11(909-10) Apoha 説に対する各学派からの批判の導入
  - 912-4(911-3)5A バーマハの説
  - 915-1002(914-1001)5B クマーリラの説
  - 1001-1002(1000-1)クマーリラ説のまとめ
- 1003-1018(1002-17) Apoha 説批判に対する再批判の総説
  - 1019-1021(1018-20) 5A バーマハ説批判
  - 1022-1137(1021-136) 5B クマーリラの説批判
    - 1022-1134(1021-133) 5B クマーリラの説の批判
    - 1135-6(1134-5)2 クマーリラの vanavāda からの批判
    - 1137(1136)再批判
    - 1138(1137) 仏教側からの反論<sup>7</sup>
    - 1139-41(1138-40)クマーリラよりの再批判
  - 1142-78(1141-77) 行為、時間などとの関係説批判
  - 1185-1188(1184-1187)5c ウッディヨータカラ説批判
  - 1189-1202(1188-1201) 5c ウッディヨータカラ説批判
  - 1203(1202)5 反論
  - 1203-7(1202-1206)反論
  - 1208-9(1207-8)5 c ウッディヨータカラ説による論難
  - 1210-12(1209-11)5 結論

## 1.2 総説部分[1]

言葉（語）は実在に根拠を持つと主張する肯定語義論者と、それとは対照的な仏教側のアポーハ論者の争点が掲げられる。肯定語義論者が列挙する「棒を持つ者」等の項目は、ヴァイシーエーシカの句義論ともとれるが、語の適用根拠としての側面についても言及される（本稿 3 章 3.1 参照）。一方で、仏教側はダルマキールティからの影響と考えられる判断(adhyavasāya)の文脈を活用し反論を行う。（本稿 2 章参照）この肯定語義論者の主張に答えるシャーントラクシタの TS.k.869 では語や観念の根拠を意識内の種子であるとし、同偈に関する TSP の中でカマラシーラは対論者の論証式の不備を指摘する。さらに続く TSP. ad TS.k.870 では末尾第 2 偈が引用される。（本稿 4 章 4.1 参照）。

## 1.3 語の表示対象に関する 5 つの説とその批判[2]

この部分では語に関する 5 つの説が否定される。TS871 偈では、独自相、種（普遍）、種との結合関係、種の基体、知識の形象はそれぞれ語の対象として真実ではない<sup>8</sup>、と述べられている。また、カマラシーラも、これらの 5 つはすべて言葉の対象としては誤ったものであり、分別であるとする<sup>9</sup>。これらの問題の中では、独自相（個物）説について最も多く説かれている。シャーントラクシタは、様々な角度から独自相が言葉の意味であるという

<sup>7</sup> テキストではヴァイシーエーシカ説による論難とする。

<sup>8</sup> TS[276]

yataḥ svalakṣaṇam jātis tadyogo jātimāms tathā /  
buddhākāro na śabdārthe ghaḍāmañcati tattvataḥ //871//

GOS では ghaḍāmañcati となっているが BBS により訂正した。

<sup>9</sup> TSP[276]

説の誤りを指摘する。例えば独自相が刹那滅であるという立場から、「共約の際に存在した独自相は次に言語習慣を用いる時には存在しないから言葉によって表現されない<sup>10</sup>」とする。これはダルマキールティの影響である。また次のようにも述べる。「様々な個物は場所、時間、行為、能力、顕現等の区別から相互に等しい者ではない<sup>11</sup>」。「牛」などの個々のものは、場所等の違いによって互いに形態を排除し、それを共有することはない。1つの（個別な形態）について協約がなされた場合、人は（他の様々な）形態とともに言語習慣を用いることはないのである<sup>12</sup>。

ディグナーガは「直接知覚されるのは個別相であり、それは言葉で表すことができない」とした<sup>13</sup>。ここでシャーンタラクシタやカマラシーラはダルマキールティだけでなくディグナーガの説も常に前提としている。ディグナーガは語が種を表すとする説も否定する。sat という言葉の表すものが sattā という種であるならば、saddravya, san guṇaḥ, sat karma などの文章における二語間の同格関係が成り立たないことになる。なぜならば、この場合の sad の表す種 sattā は dravya や guṇa, karma に対して上位概念となり、同一の基体を表示することができないからである<sup>14</sup>。（種と個物の）結合関係・種の基体に関してもディグナーガが批判を行っている<sup>15</sup>。このように ŚAP では、語に関する 5 つの批判のうち 4 つまでがディグナーガの批判した言語説と一致するのである。さらにディグナーガが個物に対して語の表示対象でないとする理由が「無限であるから」としたわけであるが、ここではダルマキールティの刹那滅の視点が理由として活用されていることが分かる。つまりシャーンタラクシタとカマラシーラは、ディグナーガとダルマキールティを折衷する試みをしているのである。

#### 1.4 Vākyapadīya から引用される 7 つの説[3]

TS887 以下では、バルトリハリ (Bhartṛhari, AD450-510) の VP II に引用されている言葉の意味の中から 7 つの説<sup>16</sup>が引用され批判されている。またこれらの説に対するカマラシーラの説は、VP に関する注釈類では説明されていない点についての言及もあり、その重要性が指摘されている<sup>17</sup>。

<sup>10</sup> TSP[277,k872]

<sup>11</sup> TSP[277,k873]

独自相が空間的・時間的・形態的に個別のものであるということは Mokṣākaragupta の Tarkabhāṣā における概念論に関する議論の中にもみられる。[梶山 1979 : 474.520]などを参照。原文では次のようになっている。Tarka:[25-26]

svalakṣaṇam ity asādhāraṇam vastusvarūpaṁ deśakālākāranīyatam / etenaitaduktam bhavati  
ghaṭādirūdakādyāharaṇasamartho deśakālālārnīyataḥ puraḥ prakāśamāno'nīyatvādy anekadharmāntarodāsinah  
pravṛttiviśayasajātīyavyāvṛttāḥ svalakṣaṇam ity arthah /

Tarka[87]

svalakṣaṇa deśakālākāranīyatatvenāpy atrānugamābhāvāt /

<sup>12</sup> TSP[277]

sāvalepādayo hi vyaktibhedā deśādibhedena parasparato `tyantavyāvṛttam ūrttayo naite praspanam anvāviśanti /  
tatraikatra kṛtasamayasya puṁso'nyair vyavahāro na syāt /

<sup>13</sup> 服部[1974:124]

<sup>14</sup> 服部[1974:127]

<sup>15</sup> 服部[1974:128 Pramānasamuccaya vv 11d]

<sup>16</sup> VP あるいは TS に引用されているこれらの諸説については Mookerjee [1935:110-114] に指摘されており、astiartha 説や、知識の形象説、直観(pratibhā)説などと仏教の立場の違いが述べられている。また服部[1993]には VP の 13 説のうちから引用された 7 説に関して、TS.TSP の相当部分の和訳及び研究を行っている。本章における要約にあたってはこれらの研究を参照した。

<sup>17</sup>服部[1993:336] ではペンニャラージャ(10C 以降)の註釈の不十分な点をカマラシーラの注によって補える例が示されている。また PVII に関する tikā は古い写本では Helārāja となっていることを指摘する



- (1) 「[何らかの] 存在がある」(asty arthaḥ) ということがすべての語の指示内容 (pratyāyya) の特質。(k887)
- (2) 選択(vikalpa)・集積(samuccaya)を離れた総体(samudāya)が語の表示対象。(k888)
- (3) 非真実の結合関係(samsarga)が語の表示対象。(k888)
- (4) 「真でない添性(upādhi)」をもった真実そのものが言葉の意味対象。(k889)
- (5) (abhijalpa) の状態になった語そのものが語の意味。(k889)
- (6) 外界の实在としてとらえられた形象が語の対象。(k891)
- (7) 語は反復修習(abhyāsa)によって直感(pratibhā)の原因となる。(k892)

(1) ここでは、[何らかの] 存在があるというのが言葉の意味であるとされ、それは「牛」などというような実際に感官で捉えられるようなものも、「新得力」「神格」「天界」などと同じであると述べられる。つまり対象として感官で確認できるものもそうでないものも[何らかの] 存在があるということに関しては、共通であると述べられているのである<sup>18</sup>。

(2) 総体(samudāya)が言葉の意味対象であると説く論者の見解は、次のようになっている。ブラーフマナ等という言葉によって苦行(tapas)・生まれ(jāti)・学識(śruta)等の総体が選択・集積を離れて言い表される。例えば、「森」という言葉によってダヴァ樹(dhava)等〔が言い表される場合ように〕<sup>19</sup>。またここでは「森」・「ブラーフマナ」という言葉を例にとりて選択(A)集積(B)による説をそれぞれ否定している。

「森」<sup>20</sup>

(A) ダヴァ樹か、またはカディラ樹か、またはパラシヤ樹というように選択によるという説— (誤)

(B) ダヴァ樹とカディラ樹とパラシヤ樹というように集積による観念— (誤)

「ブラーフマナ」<sup>21</sup>

(A) 苦行か、生まれか、あるいは学識か〔という選択による観念〕— (誤)

---

A.Aklujkar の説についても述べている。服部前掲[373]

<sup>18</sup> astyartha に関して Mookerjee・服部両氏とも「何らかのものがある」というように訳している。例えば、「牛」といった場合、その「牛」という言葉に対応する何かがあるようである。[Mookerjee : 110, 服部前掲:368] またここであげられている「新得力」「神格」「天界」は直接的に認識不可能なもの典型として様々な学派において認められていたが、ウッディヨータカラやクマーリラは、これらが直接的、あるいは具体的に認識可能であると主張していたことが指摘されている。赤松[1991] また NS 1 章の言葉の定義においてみられる *dr̥ṣṭa.adr̥ṣṭa* という二つの観点が赤松師によって指摘されているが、TS(P)においても「牛」などのように直接的に認識可能であるものと、「新得力」などにより直接的に認識可能なものという観点からみられることは興味深い。

<sup>19</sup> TSP[284]

brāhmaṇādiśabdais tapejātiśurutādi samudāyo vinā vikalpasamuccayābhyām abhidhīyata yathā vanādiśabdair dhavādaya ...

<sup>20</sup> TSP[284]

(A) dhavo vā khadiro vā palaśo veti na vikalpena pratītir bhavati....

(B) nāpi dhavaś ca khadhiraś ca palaśaś ceti samuccayena....

<sup>21</sup> cf.TSP[284]

(A) (B) tathā brahmana iti ukte tapo vā jātir vā śrutim vā tapas ca jātiś ca śrutamveti, na pratibhavati

注 14 と 15 の(A), (B)はそれぞれ次のような式として表せる。

(A)  $p \vee q \vee r \dots \equiv M$

(B)  $p \cdot q \cdot r \dots \equiv M$

また(A)を強選言的に表せば  $(p \vee q \vee r \dots) \cdot \sim(p \cdot q \cdot r \dots)$  となる。

(B) 苦行と生まれと学識〔という集積による観念〕－ (誤)

そして次に、選択と集積の定義が述べられる。

(選択) 多数の中から特定の一つの個別的集合要素を確定すること。

(集積) 一つの所に同時に結びついている、一定した複数の個別的な固有の形態を確定すること。

これらに対して、k888 前半にみられる或る者の主張する総体は、別の結合要素から区別された苦行などのようなものが、全体的に集められ、それが理解されることである。

(4) 「真実のもの」 satya は TSP によると普遍と考えられる<sup>22</sup>。カマラシーラは真ではない添性 (upādhi) を腕輪や指輪といったようなものに例え、特殊 (viśeṣa) であるとする。また「真実のもの」 (satya) を個々の〔特殊に〕随伴する金などに例え、それを普遍であるとする。そしてそのような性質をもつものが、「真でない添性をもった真実のもの」であると述べている<sup>23</sup>。

(5) abhijalpa については TS890 でも説明されており、VP127-130 などに述べられている。

(6) この説はアポーハ論者の説とも類似しており、どこに違いがあるのかということが問題となる。これについてカマラシーラは、(6)の論者は外界の实在に対して間違いなく対象を持ち、実体等の上に投影された知識の形象を言葉の意味対象とするのであり、「対象を持たないのにもかかわらず、差別のあるものを無差別であると判断する (見なす) ことによって働くから誤りである」とする仏教側の見解とは異なる。

(7) 全ての言葉は反復学習 (abhiāsa) を通じて直観の原因となる。そしてその例として幼児や動物に対象を理解させるような場合を挙げる。例えば象などの場合、対象を理解させるには鉤<sup>24</sup>でたたいて命令する。それが直観の原因となるのである。

## 1.5 Vivakṣā 説 [4]

VP に引用された諸説に対する批判とその総括の後に、Vivakṣā<sup>25</sup>説が取り上げられる。こ

<sup>22</sup> この satya が普遍(jāti)であり、VP.II.127abにおける「非実なるものを添性とするもの」であることについては畝部[1999 : 13]参照。

<sup>23</sup> TSP[k.899]

tatra śabdārthatvenāsatyā upādhyayo viśeṣā valayāṅguliyakādayo yasya saty asya saty asya sarvabhedānuṣāyinaḥ suvarṇādessāmānyātmanaḥ tat saty amasatyopādhi /

<sup>24</sup> aṅkuṣa-Monier では a hook especially an elephant driver's hook となっている。

<sup>25</sup> vivakṣā はバルトリハリなども使用している。VP. [I.13] に対する註釈の中では「<意味>の<発動の本質>は話者の意図であるとする。その話者の意図は (それに) 適用する言葉を根拠とするのであり、話者は表示する対象が話者の意図に近接した場合、それに適合する言葉を用いる。赤松[1998 : 47] 参照。

またナーガルジュナの VV において、どのような svabhāva もその原因、補助因、原因と補助因をあわせた全体、それらとは別のものとして存在しないとする中観者に対する实在論者の反論が見られる。实在論者はナーガルジュナの言葉を逆手にとって「すべてのものは空である」というその言葉も「空」であるとし、そのような言葉によって本質を否定することはできないとする。そのなかで实在論者の述べる言葉の補助因として喉や舌など人が言葉を話すのに必要な様々な部分が挙げられるのであるがそれらの中で「話

ここで対論者は、「言葉が対象として表そうと意図したものが推理されるのであり、推理したことを話そうとする以外に言葉の意味は認められない」とする<sup>26</sup>。これに対してシャーントラクシタは偈をもって答えている。

先に述べた理論によって話者の意図が、言葉による認識を起こす〔べき〕ものであるという説も排斥される。話者の意図あるいは言葉は言葉の〔意味対象〕に含まれない<sup>27</sup>。

カマラシーラは、「話者の意図」が言葉の意味対象として真実のものであるとする対論者の論には根拠がないとする。なぜならばそれは、独自相などの言葉の意味対象（の範囲）には含まれないからである。また仮に「話者の意図」ということが言葉に表されたとしても、その言葉は外界のどのような言葉にも適用されないのである<sup>28</sup>。しかし立場としてはアポーハ論とかなり近いものであるとも言える説である。

## 1.6 Apoha 説に対する批判とその排斥 [5]

以下の部分においてはバーマハ、クマーリラ、ウッディヨータカラなどによるアポーハ論に関する批判とそれに対する反論が述べられている。910.911 偈においてはアポーハ説に対して様々な対論者からの批判が述べられる。対論者は、「あなた方〔仏教徒・アポーハ論者〕はなぜ他の排除をなす語(anyāpohakṛc-chabda)を生じさせるというのか<sup>29</sup>」とディグナーガの PS.5 の文言（副論該当ヶ所参照）を意識した問いを發する。これに対してシャーントラクシタは「〔語にもとづく知識の〕顕現があるときただ否定のみでないことが理解される。むしろ逆に、「牛」「ガヴァヤ」「象」「木」などのような場合、言葉による認識は肯定的な形をとる<sup>30</sup>」とする。一見するとこれは非仏教の見解のようにみえるが、映像が顕現する場合は肯定的な性質の判断が働くのである。ここでは総説部分と同じく、avasāya(TS), adhyavasaya (TSP)という判断の働きが仏教側・アポーハ論者側によって活用されている。この働きがあることによって間接的にはあるが事物と結びつくのである。従って、この avasāya(TS), adhyavasaya の語を含む言表が重要であると同時に、冒頭でヴァイシェーシカ的な句義を語の原因としていた肯定語義論者と、この 910,911 偈以降の対論者（バーマハ、クマーリラ、ウッディヨータカラ）に対するシャーントラクシタ、カマラシーラの対応が同じであることが分かる。以上のことから総説部分の肯定語義論者は、ヴァイシェーシカに限定されるものではなく、むしろクマーリラを中心とした者達を意識していると考えられるのである。

以下に様々な対論者からの批判が述べられる。

---

者の意図」がみられる。

<sup>26</sup> TSP[289]

anye tvāhuḥ arthāvivakṣāṃ śabdo'numāpayatīti / yathoktam anumānaṃ vivakṣāyāḥ śabdādanyanna vidyata iti / atrāha etenaivetyādi

<sup>27</sup> TS[289,k907]

<sup>28</sup> TSP[289]

<sup>29</sup> 本稿(資料 2.2.2A)参照。

<sup>30</sup> TS[290]

na nv anyāpohakṛcchbdo yuṣmābhiḥ kathamucyate /  
niṣedhamātraṃ naiveha pratibhāse'vagamyate //910//  
kimtu gaugavaya hasti vṛkṣaścetyādiśabdataḥ /  
vidhirūpāvasāyena matiḥ śabdi pravarttate //911//

### 1.6.1 バーマハ説とその批判[5A]

バーマハ (Bhāmaha AD580-640)<sup>31</sup>は、修辞学の立場からアポーハ論を否定する。彼は *kāvyalaṃkāra* 6.16-19 において仏教のアポーハ説を批判する。シャーンタラクシタ、カマラシーラは TS においてこれに反論するのである。バーマハは、「もし『牛』という言葉が他の排除を対象とするのであれば、その牛という対象に関して『牛』という言葉から理解が生じないことになる」と述べる。一方シャーンタラクシタ、カマラシーラは、「他者の排除は言葉から理解されるのではなく暗示より (sāmarthyāt) 間接的に理解される」とする。またバーマハは「牛が非牛の否定を表すとすると『牛』という言葉聞いた後に『非牛』を理解することになってしまう」として、それが直接もたらされるものとなるという点から批判し、「言葉は肯定・否定両方の認識をもたらすが、一つの言葉が肯定・否定の両方を同時に表すことはない」とも述べる。これらに対してシャーンタラクシタ・カマラシーラは、「『牛』という言葉が〔非牛を〕直接に否定すると述べたのではない」とし、「太ったデーバダッタは昼に食事をしない」という例をあげて、その場合に言葉の意味表示機能としては肯定と否定の両面があることを主張する<sup>32</sup>。

### 1.6.2 クマーリラ説とその批判[5B]

TS16 章の論において最も多くの部分を占めている対論者は、クマーリラである。915-1002 までの偈においてクマーリラの ŚV から多くの詩句が引用され、それに対する反論が 1022 偈以下で行われている。太田[1973]は、「アポーハは外界対象の非存在を表す」「アポーハは相互依存の誤謬に陥る」といったクマーリラの説とそれに対する仏教側の反論を内容ごとに分類し、その対応関係を示している<sup>33</sup>。これらの対応関係の内、最後の部分については検討されていないので、本節ではこの部分の対応関係や内容を中心として述べたい。まず、偈文番号によってその論議の対応関係を示し、現段階で可能な範囲で、その要約についても述べたい。なお ( ) 内は偈の偈文番号を表す<sup>34</sup>。

<sup>31</sup> [TS Foreword Lvii]

<sup>32</sup> 以上のことは [太田 1973] [小林 1965] などを参照して要約した。

<sup>33</sup> TS(P)においてはクマーリラの以下のような批判に答える [太田 1973] 参照。

〈1〉アポーハは(「個物」でも「普遍」でもなく)外界対象の非存在を表す。

〈2〉言葉の表示対象が知識であってそれは肯定的な実在的普遍である。

〈3〉「他の排除(アポーハ)」の欠陥(すべてが同義語となる。)

〈4〉アポーハは推理、直観によって確認されない。

〈5〉アポーハは相互依存の誤謬に陥る。

〈6〉師ディグナーガ説との矛盾。

〈7〉「普遍」の実在性の証明。

〈8〉アポーハにおける所詮(あるいは能詮との関係)は不成立。

〈9〉アポーハにおける同格関係などの不成立。

〈10〉この部分の要約については本章(1)～(13)を参照、またクマーリラのアポーハ批判とそれに対するシャーンタラクシタの間の論議に関する偈文の対応については本章の対応表1を参照。

<sup>34</sup> ŚV の TS への引用については [服部 1973 : 30] の参照。ただし本節では GOS のテキストを用いているので、服部氏の数字とは異なる。また TS 内におけるクマーリラ説引用部分とその対応については [Jha1937] 参照これは GOS に基づいているのでそのまま用いた。

## 対応表 1

- (1)973(135)－1122-1144
- (2)974(139)－1146.47
- (3)975(140)－1148.49
- (4)976(141)－1150.52
- (5)977ab(142ab)－1153
- (6)977cd(142cd)－1154-1158
- (7)978ab(143ab)－1159
- (8)978cd(143cd)－1160-1162
- (9)979ab(144ab)-116-1165
- (10)979cd(144cd)－1166-1178
- (11)980(145ab)－1179~80
- (12)980cd-981ab(145cd-146ab)－1181-1183
- (13)981(146cd)－1184

(1)「アポーハには性・数との結びつきがない」とするクマーリラの批判に対して「性・数との関係は、個物においては存在せず、そのような関係は人間の意図に基づく<sup>35</sup>」とする。(1122 偈)。以下 1133 偈まで性の問題がとりあげられる。また 1134 偈以下では「数」との関係が論じられる。ここでは ŚV の *vanavāda*91,92 など引用されている<sup>36</sup>。

(2)動詞の場合は、名詞の場合のように否定対象がないとする批判に対して、「一つの動詞 (*pacati*) が話された時、それは他の動作(食べるなど)をしていないことが理解される、このようにすべての意図されたものは、相互否定によって必ず排除される」として反論する。

(3)「動詞について二重の否定がなされた場合、それは単なる否定の否定にすぎず、結局は肯定になる」という批判に対して反論する。

(4)クマーリラは、[現在形の言葉による]完成されるべきものという観念や過去[や未来]などといったことは[非存在]であり、[いずれの時点においても成立している]アポーハにおいては原因のないものとなると述べる。これに対して *Apoha* は特徴のないものであり、いったいどのような達成されるべきものがあるかを問い、例えば、「空中の華」には達成されるべきものはないが、「事物として理解される限りでは特徴をもって現れる」という対論者の主張に対して、「何がそうであるのか」と問い、それに対して「実在と同じ性質を持つと推定される」という主張を予想している。

(5)教令などに関しても[排除される対象は非存在であるから他の排除]では説明がつかないとするクマーリラに対して、それは含意によって実行されるのであって単語によって直接的にはないとする。

(6)否定辞が否定辞と結びつけられた場合、どのようなアポーハがあるのかという問に対して、「四つの否定されるもの」という概念を導入し、その四番目の否定が用いられた場合、表示されるのはその排除であるとする。

否定されたものが他の否定されたものと結びつく場合、ちょうど四つの否定されるもの

---

<sup>35</sup> TS [45]

*liṅgasamkhyādiyogas tu vyaktinām api nāstyayam /  
icchār citasanketanimitto nahi vāstavah /*

<sup>36</sup> *Jha* は 92-94 とするが、ŚV のテキストによると引用されているのは 91.92 になる。

が理解されるように、アポーハと同類のものと言えるであろう。否定されたものが他の否定されたものと結合した場合、肯定が理解される。第三の否定されたものはその（第二の否定による）肯定の否定を表す。そしてそれを否定するには第四の否定が用いられる。もしそれが語られるべきものであるならば表示されるのは他の排除である。

そして 1157-1158 偈では「彼は料理しないのではない」等のような文を例にとってこの「四つの否定されるもの」の概念に説明を加える<sup>37</sup>

(7) クマーリラは *ca* [不変化辞] などが否定辞と結合しないため [それ以外のものを] 排除しないとす。それに対しシャーントラクシタは、*ca* [不変化辞] が意味するのは「接続」であり、「選択」などといった形においてはそれ（接続）による排除が成り立つ」と述べられる。

(8) 「文の意味において他の排除を説明することができない」とする批判に対して、「他の排除」は文の意味においても理解されるとするシャーントラクシタは、文の意味は単語の意味と異ならないとする。そして更に例をあげて「<チャイトラが牛を引いてくる。>という文の場合、含意によって理解されるのは他の動作者、他の対象などの排除である」とする。

(9) 「[他の排除の否定を意味する] *ananyāpoha* という言葉の場合には表示されるものはない」という批判に対しては、先に述べた普通の排斥などをあげ、「他の排除の否定は肯定ではない」(TS.k.1163) とし、いつそれが理解されるのか (TSPadTS.k1163) という点について「言葉によって生じる肯定的な概念は言葉による排除という否定の後にのみおこる」(TS.k.1164) そして「このような言葉 (*ananyāpoha*) は [どのような事物とも] 一致しない。[何故かというと言言葉によって表示されるどのような事物とも] 関係がないから」(TS.k.1165) とする。

(10) 「シャーントラクシタは *prameya* や *jñeya* という言葉の場合どうして排除されるべきものがないのか」と反論し、「智者は言葉が無意味に用いるのではない」と述べる。語は智者によって、ある者がある事物に関して持っている誤った考えや疑いを取り除くという目的で用いられるのであり、その様な人に用いられるとき、また疑いと迷乱からはなれた知識を起すときのみ語は有用とするのである。

(11) あらかじめ排除の対象を想定するよりも、実在のみが想定されることの妥当性が主張されるが、これに対しては、「全ての場合に他からの排除があるから」として、その立場

---

<sup>37</sup> 「彼女は料理しないのではない (*nāsau na pacati*)」という場合、「彼女は料理する」ということが理解される。もし第三の否定が加えられれば彼女は、「何もしていない」あるいは「彼女は料理以外の何かをしている」の両方が理解される。そして四番目の否定が加えられるとこの最後（第三の否定とは異なり、「彼女は料理する」ということである。そのためここで「他の排除」というのは肯定の文と類似したものである。//1157.1158//

TS [345]

*nāsau na pacatīty ukte gamyate pacatīti hi /  
audāsīny ādi yogaś ca ṛṭṭiyena hi gamyate //  
tuṛye tu tadvivikto 'sau pacatīty avisiyate /  
tanātra vidhivākyena samam anyanivartanam //*

の誤りを指摘している。

(12) 知識の形象を否定するクマーリラに対してシャーンタラクシタは、その知識の形象がなければ自己認識ができない(TS.k1181)とし、その知識の理解のためには何らかの制限が必要であるとする(TS.k.1182)。そして「映像」や「出現」等の知識の形象に関する異名を列挙する。カマラシーラは拠り所なく、把握できない形を付託増益する知識は牛飼いに至るまで明らかであるという表現を用いて説明する。

(13) シャーンタラクシタは、‘evam’などの言葉によっても排除の対象は説明がつかないという見解に対して、‘na-evam’は明らかに別のあり方を持った排除対象であるとする。カマラシーラも「‘evam’と‘na-evam’は別のあり方で付託増益(āropita)されたものである」と注釈している。なお、カマラシーラは、ここまでクマーリラに対する反論を行った師が次にウッディヨータカラ批判に移ると述べている<sup>38</sup>。

### 1.6.3 ウッディヨータカラ説とその批判[5C]

TS16 章で最も多くの部分を占めるクマーリラ説に混じって、ウッディヨータカラ説も見られる。ここでは、「すべて (sarva) という言葉の場合<他の排除>にいったい何が想定されるのか」という批判が述べられる。そして、「もし1などが sarva でないとするならば、表示対象自身のものになってしまう。」とし、「それは部分としては排除されるが全体としては〔排除されない〕」とする。また「<牛>という言葉の表示対象は<非牛の否定>は肯定であるのか否定であるのか」というような問を發している。このような「すべて (sarva) という言葉の場合にアポーハがあるのか」という問をはじめとするウッディヨータカラの批判に対して、1188 以下において反論が行われる。対応は次のようになる。

#### 対応表 2

983 — 1188

986—1189

997 — 1195~1199

ただウッディヨータカラへの反論がなされた後、1200 偈では再びクマーリラに対する批判が行われる。これは(TS.k.1001=śv163)に関してである。これは、‘単一性’等の普遍の性質をめぐる議論であるが、シャーンタラクシタは仔細な議論というよりは感情面をより多く表明していると思われる。

「単一性・常住性」といった〔普遍の特徴は〕分別構想したものであり、真実ではない。あなた方の御高説は物笑いの種となるであろう//1200//

TSP では、師ディグナーガに対する対論者の無理解を指摘し揶揄する。さらに続く 1201 偈では TS.k.1002=śv164 に対する反論を行う。

<sup>38</sup> TSP[360:5]evam kumārilenoktaṃ dūṣaṇaṃ prativihitaṃ idānīm udyotakaroktaṃ pratividhīyate /

## 1.7.小結

以上のように、TS16章の全体像についてみてきた。まずはじめにシノプシスを提示したが、そのうち[1]～[4]とした部分に見られた対論者は総説部分の肯定語義論者のヴァィシェーシカの句義の要素(適用根拠論としても解釈可能)や、あるいは『ニヤーヤストラ』からの引用、ディグナーガの批判した5つの言語説、バルトリハリに引用される言語説など<sup>39</sup>、時代として比較的古い論議<sup>40</sup>であるといえる。そして古いと同時に、語の表示対象論を始めるにあたり、基礎的な議論であるともいえる。

[5]とした部分に見られるのはクマーリラをはじめ、ウッディヨータカラ、バーマハ等であり、[1]～[4]の議論に比べると後代の対論者であると言える。そして同時、にクマーリラのように多くの偈文が引用され、さらにシャーンタラクシタによって批判されるというようにその各論も多岐にわたっている。従って、シャーンタラクシタ、カマラシーラがアポーハ論擁護のための具体的な対論者として重視していたのは彼らであり、そのことから冒頭総説部分[1]の肯定語義論者もクマーリラ等を中心とした対論者を想定していたのではないかと予測できる。

一方で、[2]とした部分は、語の表示対象に関する5つの説が主題となるが、これらは最後の‘知識の形象説’を除いて、ほぼディグナーガの議論である。しかしながら、TS, TSPではそのディグナーガの枠組みにそった議論の中においても、例えばの独自相説批判などではダルマキールティの刹那滅論や実在の確定要件(本稿2章)の要素を取り入れて、ディグナーガとダルマキールティの折衷を計っていた。また一方では、[1]総説部分の対論者の前主張に対する反論として聖典が引用され活用されている。即ちダルマキールティのみならず、様々な文脈が使い分けられているということが、全体像として俯瞰できるであろう。

---

<sup>39</sup> ヴァィヴァーシカ説も見られる。

<sup>40</sup> シャーンタラクシタやカマラシーラが批判しているのはバルトリハリの説ではなく彼が引用している言語説である。従ってこれらの説がバルトリハリ以前のものであることが分かる。[TSForeword:Ixxxii]では、16章冒頭で様々な限定要因をめぐって仏教と対論した次の対論者として Goutama を想定している。このようなことから16章前半部分の論議は古いものであると考えられる。



## 2章 ŚAP におけるシャーンタラクシタ・カマラシーラのアポーハ論活用

### 2.1. ŚAP における ダルマキールティの影響

#### 2.1.1 問題点

TS<sup>41</sup>の ŚAP 冒頭 867,868 偈には、实在論的立場の対論者の前主張偈があり、これに関するカマラシーラの TSP では肯定語義論者(vidhiśabdārthavādin)と呼ばれる者の主張が見られる。対論者は、「棒を持つ者 (daṇḍin)」などをはじめとする様々な要素をあげて、語や概念が实在に根拠を持つとするのである<sup>42</sup>。一方、TSP,867,868 ではこのような対論者と対極的なアポーハ論者 (apohavādin) の見解が見られる。

(資料 2.1.1A ) TSP[274,22-25]

apohavādināṃ tu na paramārthataḥ śabdānāṃ kiṃcid vācyaṃ vastusvarūpam asti / sarva eva hi <sup>35</sup>śabdaḥ pratyayo<sup>43</sup> bhrānto (1)bhinnesv arthesv abhedākārādhyavasāyena pravrtteḥ (2) yatra tu pārampariyena vastupratibandhah tatrārthāvisamvādo<sup>44</sup> bhrāntatve'pīti

一方アポーハ論者の真実の立場からすると、語には表現されうる实在の本性などというものは全く存在しない。すべての語にもとづく知識は迷乱である。(1) それぞれ個別の対象に対して無区別な形象を判断(adhyavasāya)することによって〔語が〕働くから。(2) ただし間接的に個々の实在と結びつきがある場合、対象と適合性がある(欺かない)というだけである〔実はその知識は〕迷乱であるが。

ではこのアポーハ論者とは具体的に誰のことであろうか。この点について筆者は、藤井[2000]においてダルマキールティの PV.1 とその自注(PVSV)、あるいは PV.3 等の用例と比較し、このアポーハ論者の見解としてあげられているものがダルマキールティの影響を受けたものであると述べた。その際に注目したのが(資料 2.1.1A ) 下線 (1) の部分、判断 (adhyavasāya) を含む文言である。本節では、この文言を中心として、それがどのような意味を持ち、どのような背景に基づいているのかということに関して、アポーハ論者の問題も関連させて考察する。

上記に示したように、アポーハ論者は分別知の働きとして adhyavasāya という言葉を用い

<sup>41</sup> TS,TSP の偈文番号は GOS 本に基づく。

<sup>42</sup> 井原照蓮[1951]参照。

<sup>43</sup> (G)śabdapratyayo , avayavārtha の例を重視するならば(G)本の方可能性も捨てきれないが ŚAP 内の傾向を考え(B)の方を採用した。通常ならば śabdapratyaya であろう。

<sup>44</sup> (G) arthāsamvādo,don la mi slu ba

る。それは、「知覚判断」[思いなす]などと訳され<sup>45</sup>ダルマキールティの場合、常に錯誤したものであるとされる。本稿では「判断」と訳しておいた。さて、ダルマキールティは『知識論決着(Pramāṇaviniścaya)』第2章(推理章,PVin 2)においてもこの迷乱知の働きと実在との間接的な関係について述べている。即ち、PVin 2 の第1偈後半では以下のように述べられている。

(資料 2.1.1.B) PVin2[24-25]

atasmimṣ tadgraho bhrāntir api sambandhataḥ pramā //1//

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

(1) 本来その様でないものをそれであるとする(非AであるものをAであるとする)からそれは迷乱知であるのだが、(2) [実在と間接的に] 結びつきがあるから正しい認識手段である。//1//

(資料 2.1.1C) PVin 2[24-25]

svapratibhāse 'narthe 'rthādhyavasayena pravartanād 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 /

[知識に現れた] 自らの映像について本来対象でないにもかかわらず、対象であるとして作用するから迷乱知ではあるのだが、対象と [間接的に] 結びつくことによって、それ(対象)を逸脱することがないために有効な認識手段である。

PVin の散文部分をみると偈文の迷乱知が TSP とおなじく判断によるものであることが分かる。TSP (資料 A 1) の下線 (1) その様でないものをそれであると判断すること(非AをAであると判断すること)と、下線 (2) 対象との間接的な結びつき、という要素があるのはこの PVin でも共通している。PVin.2 の場合、「非AであるものをAであると判断する<sup>46</sup>」という関係が成り立つ場合であろう(atasmimṣ - tadgraho, 'narthe -'rthādhyavasayena)となっているからである。一方、上記(資料 2A)における TSP の文脈では、内容としては(X')として問題がないように見られる {個別な対象(非A)に対して無区別な形象(A)を与える} が、bhinna と abheda の対応から完全であるとは言い難い。

ただし、PVin 2 の場合 (1) (2) の要素は迷乱知(bhrānti)について述べられているが、TSP の場合は (1) (2) の要素によって記述される迷乱知が「語にもとづく知」と関連づけられていることが分かる。(sarva eva hi śabdaḥ pratyayo bhrānto)

次にダルマキールティの自注 PVSV の用例を見てみよう。

<sup>45</sup> 福田洋一[1999]参照。

<sup>46</sup> 桂紹隆[1989]によるとインド認識論における誤謬知の一般的な定義は「非AをAと判断する知(atasmimṣ tad iti jñānam)」であるとされる。

(資料 2.1.D) PVSV[48:28-49:3]

avastugrāhī ca vyāvṛttivādinām śabdaḥ<sup>47</sup> pratyayaḥ / sa vibhramavaśād akārake 'pi  
kāraśādhyaśāyī pravartayati<sup>48</sup> / vastusaṃvādas tu vastūtpattyā tatpratibandhe sati  
bhavati /anyathā naivāsti<sup>49</sup>/

そしてアポーハ論者達にとって、語にもとづく知識は実在でないものを認識対象とするものである。それ（語にもとづく知識）は、[人の] 誤謬によって、作用をなさないものであるにもかかわらず、作用をなすものであると判断してはたらく。しかし実在から[知識の] 発生することにより、それ（実在）と結びつきのある場合、実在との斉合性がある。さもなければ[実在と知識の結びつきは] ない。

ここでのアポーハ論者はダルマキールティによって vyāvṛttivādin と呼ばれている。ダルマキールティは、他のヶ所においても「言語活動を行う者達は[本来そうでないにもかかわらず] そうである（外界性・同一性）と判断して[言語活動を] 生起させる」としていた。

この（資料 2D）であげた PVSV の場合、判断するのは「迷乱知」の方ではなく、「語にもとづく知識」であるから、より TSP の用例（資料 2A）に近いケースであるといえるであろう。

その様でないにもかかわらず、それ(非 A と A)の内容は PVin 2.の場合、(非 A) anartha-(A) artha であったが（資料 4）の PVSV の場合は、(非 A) akāra-(A)kāra であり、ダルマキールティの場合においても一定しているわけではない。

(資料 2.1.1D) (PV3 の例)

仏教の認識論において正しい認識手段は直接知覚と推理のみである。しかし、PV,3 に見られるように、この仏教側の立場に対して反論者は「顕色の無常性」のように自相プラス共相の場合もあるとしてその説を論難する<sup>50</sup>。

(資料 2.1E) 戸崎[1979]参照<sup>51</sup>

<sup>47</sup> PVT(K)では śabdapratyayaḥ, sgra'i shes pa.

<sup>48</sup> PVT(K), om.

<sup>49</sup> PVT(K). vastusaṃvādo tatpratibandhe sati syāt, vastūtpattyā'nyathā naiva/

<sup>50</sup> 戸崎宏正[1979]参照。テキストについても同書を参照した。

<sup>51</sup> yo hi bhāvo yathābhūtas sa tādr̥glingacetasaḥ /  
hetus tajjā tathābhūte tasmād vastuni līṅgidhīḥ //81//  
līṅgalīṅgidhiyor evaṃ pāraṃparyeṇa vastuni /  
pratibandhāt tadābhāśāśūnyayor apy avañcanam //82//  
tadrūpādhyavasāyāc ca tayos tadrūpaśūnyayoḥ /  
tadrūpāvañcakatve 'pi kṛtā bhrāntivyavasthitiḥ //83//

実にその存在〈a〉が特定の状態〈b〉としてある場合、その存在〈a〉はそのような〔特定の状態〈b〉に対応する〕証相〈b'〉の知の〔間接的な〕原因である。したがって、それ〈b'〉の知から生じる証相保持者〈a'〉の知は実在がそのような特定の状態としてある場合にある。//PV.3.k.81//

このように、証相〈b'〉と証相保持者〈a'〉の二つの知には間接的に実在〈a〉との結びつきがあるからそれ〈a〉の顕現は〔証相〈b'〉と証相保持者〈a'〉の二つの知〕にはないけれども〈a〉に対して斉合性がある(欺かない)。//PV.3.k.82//  
そして、それら二つ(証相〈b'〉の知と証相保持者〈a'〉の知)はその相が無いにもかかわらず、その相があると判断するからその相は〔実在に〕対して欺かないけれども誤謬であると確定される。//PV.3.k.83//

ここで、火〈a〉と煙〈b〉を例としてあげるならば、その煙そのもの〈b〉を既念知レヴェルにおいて煙一般〈b'〉であると構想し、そこから火一般〈a'〉が推理されるのであるが、その場合、火〈a〉は煙一般〈b'〉と火一般〈a'〉の知に対して間接的な原因となっているのである<sup>52</sup>。82 偈ではこのような場合、知識は実在について欺かないとしているので、TSPの(2)の観点に一致する。また83偈は、「相がないのにも関わらず、あるとする(非AをAとする)から誤謬である」とすることから(1)の観点とも一致している。

以上のようにTSPについて考察するにあたり、ダルマキールティの記述を参照した。その結果、TSPにおいてアポーハ論者の見解部分に見られた(1)誤った判断 *adhyavasāya* の働き、(2)実在と間接的に結びついている場合、知識は対象について斉合性がある(欺かない)、という二つの観点の共判関係がTSP,PVin2,PVSV,PV3等いづれも確認できた。PV3では具体的な例をともなって判断の働きの一端を見ることができた。次にŚAPにおける判断に関する用例の中心を移して考察するが、その際重要となるのは(1)の要素である。

## 2.2 ŚAPにおける *adhyavasāya*,*avasāya* 等の用例

### 2.2.1 ŚAPにおける *adhyavasāya*,*avasāya* の用例

では次に、ダルマキールティに見られた *adhyavasāya* がŚAPにおいていかに用いられているか見てみよう。

(資料 2.2.1.A) TS(G)[290:24-27](B)[358:3-4,359:1-2]

*nanv anyāpohakṛcchabdo yuṣmābhiḥ katham ucyate /*

*niṣedhamātram naivehapratibhāse'vagamyate //910<sup>53</sup>//*

(*kiṃ tu*) *gaur gavaya hasti (vṛkṣaś cetyādi śabdataḥ)/(B:kin tu)(B:vṛkṣa ityādi śabdataḥ)*

*vidhirūpāvasāyena matiḥ śabdī pravarttate//911//*

<sup>52</sup> 戸崎前掲書 p.154 参照。梵文も同書を参照。

<sup>53</sup> 偈文番号は(G)にもとづく。

[対論者の反論] あなた方はなぜ他の排除をなす語を主張するのか。[答論] [語にもとづく知識の] 顕現があるとき、否定のみでないことが理解される。むしろ逆に「牛」「ガウァヤ」「象」「木」等の語から、語にもとづく知識は肯定的な性質の判断によっておこる。

(資料 2.2.1B) TSP[291:1-6]

anyāpohakṛc chabda ity atreti śabdo'dhyāhāryaḥ / anyāpohakṛcchabda ity evaṃ  
kathaṃ abhidhīyata ity arthaḥ / kasmān nābhidheyam ity āha niṣedhamātram ity ādi /  
niṣedhamātram eva kilānyāpoho'bhipretaḥ na ceḥa śābde pratibhāse niṣedhamātram  
gamyate kiṃ tarhi vasturūpādhyavasāyenaiva śābdī dhīḥ pravarttamānā samālakṣyate / na  
ca śābde jñāne yo na pratyavabhāsate sa śābdārtho yukto'tiprasaṅgāt/

「他の排除をなす語」という所に *iti* という語が補われる。このように「他の排除をなす語」というのはいかにして表示されるのかという意味である。表示されない理由を述べたのが「排除のみ」という部分である。「他の排除」という部分は‘否定のみ’であると伝えられた解釈であり、まさに語〔にもとづく知識〕の顕現においては‘排除のみ’が理解されるのではない。その場合、なぜ実在としてのあり方を判断することによってのみ語にもとづく知が起こるとされるのかと言うならば、もし語にもとづく知識がないならば、顕現している語の表示対象と結びつかないという誤りがあるからである。

これはクマーリラやバーマハといった ŚAP における対論者達の各論が始まる前の導入的な部分であり、非仏教徒の立場からアポーハ説は排除のみであることを批判されたのに対してシャーントラクシタ、カマラシーラはむしろ肯定的な側面を主張するという内容である。はじめに述べた śābdārthaparīkṣā の冒頭部分および PVIN, PV にみられた迷乱知についての記述と共通するものがみられる。「非 A を A であると判断する」という文言のうち「A であると判断する」という部分が残され (=非 A をの部分省略され)、さらに迷乱知に相当する部分が「語にもとづく知」にされるという傾向がある、また偈文の中で *avasāya*, であったものが註釈 TSP のなかでは *adhyavasāya* となっていることにも注目しておく必要がある。

このように 910-11 偈以降、クマーリラ、ウッディヨータカラ、バーマハといった対論者達からの批判が提示された後、シャーントラクシタは排除 (アポーハを) (1) 相対否定と (2) 純粹否定の二種に分類し、さらに相対否定を (1-1) 知識を性質とするものと (1-2) 対象を性質とするものとに細分する。

(資料 2.2.1C) TS.k.1004<sup>54</sup>

(1-1) 知識を性質とするもの

(1) 相対否定 (paryudāsa<sup>55</sup>) (1-2) 対象を性質とするもの

(2) 純粹否定 (niṣedha<sup>56</sup>)

これらの分類のうち (1-1) 知識を性質とするものについてカマラシーラは次のように述べている

(資料 2.2.1D) TSP[317:1-2]

tatra buddhyātmā buddhipratibhāso 'rtheṣv anugataikarūpatvenādhyavasitāḥ

これらのうち「知識を性質とするもの」とは (非 A) 様々な対象であるにもかかわらず、(A) 混入した 1 つのあり方として判断された知識の顕現である。

カマラシーラは相対否定として分けられた排除 (アポーハ) がさらに細分された知識を、性質とするもの (1-1) について、今回見てきた判断によってもたらされる「迷乱知」、もしくは「語にもとづく知」に関する文言を用いて説明している。「様々な対象」が (非 A) にあたり、混入した一つのあり方が (A) にあたる。このように非 A を A であると判断されたことによって得られたのが、ここでは知識の顕現ということになっている。このようなことから、以下のようにまとめることができる。

その様でないものをそれである (非 A を A である) と判断して迷乱知・語にもとづく知が働く。

という記述、もしくは破線部分を省略して、

それであると (A である) と判断して語にもとづく知が働く。

という形式で ŚAP において重要な役割をもって活用されていることが分かる。

<sup>54</sup> tathā hi dvividho 'pohaḥ paryudāsanīśedhataḥ /  
dvividhaḥ paryudāso 'pi buddhyātmārthātmabhēdataḥ//1004//

<sup>55</sup> ma yin dgag

<sup>56</sup> med pa

## 2.2.2. ŚAP における adhyavasāya と avasāya の用例

さて岡田[2005]は、ŚAP における adhyavasāya と並んで avasāya に注目し、その両者の違いについて注目している。その際に avasāya を大きく2つに分け、(①②) まず①語にもとづく avasāya が映像まででとまる場合を設定する。その例のひとつとしてあげられるのが、TS.K.1098 偈（岡田氏は BBS なので K.1097 と表記しているものに相当する）である。

（資料 2.2.E） TS[339:23-24]

nilotpalādi śabdebhya eka evāvasīyate/  
anīlānutpalādibhyo vyāvṛttaṃ pratibimbakam//1098//

「青い蓮華」等の諸々の語から1つの〔対象〕が断定される、〔それは〕非青・非蓮華等から排除された映像である//1098//

ここで岡田[2005] avasīyate の働きについて述べているのだが、この働きの時点では映像はあらわれていないことが前提とされているのである。一方で、この偈に対する註釈を見ると「青い蓮華」という語を成立させる根拠として adhyavasāya も使用されている。従って、adhyavasāya と avasāya の違いを明確にするのは難しいのではないかと思われる。

さらに岡田[2005]は avasāya の第二の働き②の例として TS.k.1022(BBS.k.1021)をあげる。これは映像と外界対象の間にその働きがある場合とされている。

（資料 2.2.F） TS[321:21-22]

tādṛśaḥ pratibhāsaś ca sāmānyam gotvam iṣyate/  
sarvatra sābaleyādau samānatvāvasāyataḥ//1022//

そのようなものとして〔外界のあり方として映し出された〕普遍としての牛性が顕現し、シャーバレーヤ等のようにすべての場合に同等性が断定される。//1022//

この問題に入る前にまずクマーリラにおける avasāya の用例を見ておく。ŚAP において avasāya を用いるのはシャーンタラクシタ、カマラシーラのみではないからである。それが以下のような文言である。

（資料 2.2.2.C） TS[294:4-5]

vasturūpā ca sā buddhiḥ śabdārtheṣūpajāyate/

teṣu<sup>57</sup> vastv eva kalpyeta vācyam buddhy anapohakam//922//((ŚV39)

その〔外界によりどころのない馬等の〕知識は実在のあり方として、諸々の語の

---

<sup>57</sup> (B)tena.

表示対象に対して生じる。従って、それ以外の知識を排除しない〔知識を性質とする〕実在こそが語の表示対象として想定されるべきである//922//(*ŚV.Apoha.k.39*)

(資料 2.2.2.D) TSP[294:6-8]

vasturūpeti vidhirūpāvasāyinī / sā buddhir iti/ anāmbanā 'śvādibuddhiḥ / śabdārtheṣv  
iti/aśvādiṣv adhyavasiteṣu / vastv eveti / aśvādipiṇḍādhyavasāyibuddhyātmakam/---

「実在のあり方」とは、肯定的なあり方を断定することである。「その知識」とはよりどころのない「馬」等の知識のことで、「諸々の語の表示対象において」というのは「馬」等として判断されたものにおいてということ。「実在こそが」というのは馬等の個体を、判断する知識の性質ということ。---

この資料はクマーリラが普遍を前提とし、外界対象のない場合における知識の形象も普遍であると考え、アポーハは無益であると述べる文脈 (*ŚV.K.38*) である。

まずTSPではvasturūpaが肯定的なあり方を断定,avasāyin,することであると説明されている。また偈文で「語の対象 śabdārtha」となっているものは註釈においては、「馬」等として判断されたものとなっている。ただしこれはカマラシーラの*ŚV*に対する注であるからすぐには評価は下せない。pārthasārathimiśra と jayamiśra はこの部分について、avassāya,adhyavasāya を用いた説明をしていないのである。

さらにこの偈文に対する TSP では注意すべき点がある。

(資料 2.2.2 f) TSP[294,11-12]

yady api buddhir buddhyantarād vyavacchinnā tathāpi sa na  
buddhyantaravyavacchedāvasayinī jāyate / kiṃ tarhi aśvādiṣv artheṣu  
vidhirūpāvasāyinī----

(a)もしある知識が他の知識から区別されている場合、その〔知識は〕他の知識と区別されて断定を起こすのではない。(b)そうではなく馬等の対象に対して肯定的なあり方として断定するのである。----

まず下線 (a) の部分、これはクマーリラが否定しているアポーハ論の視点であるからディグナーガの見解である。(b)がクマーリラの側の主張である。この両者、すなわちディグナーガとクマーリラは普遍についても認識過程もそれぞれ見解がことなるので論争しているはずである。にもかかわらず avasāya は、「区別して断定をおこす vyavacchedāvasāyin」と「肯定的なあり方として<sup>58</sup>断定する vidhirūpāvasāyin」というよう中立的に用いられている。これは *ŚAP* において avasāya が固定した意味で用いられないことをしめす典型的な例であろう。



最後にもう一例 *avasāya* について見ておく。

(資料 2.2.2F) TSP[327:24-25]  
dhavādīśabdasya tu khadirādivyāvṛtṭiḥ katipayapādapāvasāyivikalpotpādakatvād viśeṣo  
vācya ucyate<sup>59</sup>/1045/

「ダヴァ」という語も「カディラ」等を除去することによって少数の木を断定する分別知を生じさせるもの（映像）があるから特殊が表示対象であると言われるだけである。

これは仏教側の反論部分の TSP である。TS.k.925=ŚV.k.42 でクマーリラによって、「アポーハの原理にもとづくならばすべての語が同義語となってしまう」と批判されたことに関する多背景があり<sup>60</sup>、そこで対論者から、「たとえ [すべての語が] 同義語とならないとしても普遍・特殊の原理なしにそれらを表示することができるのか」という問いがなされる<sup>61</sup>。この資料の前の一文でカマラシーラは、「ダヴァ、カディラ、パラージャ等の木という語の場合、すべての木でないものを除外することによってこそ映像が生じる」としている。この場合、カマラシーラ（シャーンタラクシタ）にとっては他学派の主張する普遍の原理を用いなくても、その役目は映像がはたすのである。さらに、その木という例でいうところの下位の分類、即ちダヴァ・カディラ・パラージャの場合にはクマーリラ側にしてみれば、特殊の原理も必要となってくる、例にあげた資料は、その特殊の問題についてカマラシーラが答える部分であるが、これもさきにカマラシーラが述べた映像によって説明がつくのであり、従って仏教側にとっては普遍・特殊の原理は必要ないわけである。そして、ここで下位のものどうしの差異をつけるのに必要な分別知の生起にかかわるのが *avasāya* なのである。そう考える場合、*avasāya* は映像にかかわらざるをえないであろう。

### 2.2.3 小結

以上のことをまとめると次の通りである。

1 -a ŚAP 冒頭のアポーハ論者の見解は、ダルマキールティの著作中における様々な箇所に見られる迷乱知、もしくは語にもとづく知に関する文言と共通していた。それは (1) 本来その様でないにもかかわらず、それであると判断する（場合によっては非 A を A）であると判断するという働きを示す部分と、(2) 実在との結びつきがある場合に斉合性

<sup>59</sup> da ba la sogs ba'i sgra ni seng ldeng la sogs pa zhing gi ldog pa cung zad cig zhen pa'i nam par rtog pa skyed pa'i phyir khyad par brjod byar brjod do//

<sup>60</sup> k.1003 以降。

<sup>61</sup> TSP.ad TS.k.1043,1044 に後続する部分。

があるという要素から成っていた。

1-b このうち ŚAP で実際に活用され、重要となってくるのは（1）の部分、「その様でないにもかかわらずそれである（非 A を A である）と判断する働き」を示す部分であり、さらに ŚAP では、「その様ではない（非 A）」の部分がよく省略され、判断するのは「語にもとづく知」であるという特徴をもっていた。即ち、「そうであると（A）であると判断して語にもとづく知がはたらく」

2 またカマラシーラはアポーハの相対否定・純粹否定の分類において、知識を性質とする相対否定の説明において（1）の要素についての文言を用いていた。

3-a *avasāya*, と *adhyavasāya* の語形の差異は認識あるいは語知における働きの違いに反映していないと考えられる。なぜならば *avasāya* はシャーンタラクシタ、カマラシーラに限らず対論者であるクマーリラ側にも用いられており、さらに、ディグナーガやバルトリハリに帰せざるをえない部分もある。従って時代・人物・状況（文脈）によって同じ語であってもそれぞれの場合の意味を確定していかなければならない。

3-b 資料 2.2.A, や 2.2.B, あるいは資料 2.2.E 等からもわかるように、*adhyavasāya* となるべき部分であっても偈文の制約等で *avasāya* とならざるをえない場合がある。

3-c 資料 1 4 でみたように、*avasāya*, も *adhyavasāya* と同じく映像に関わっている。

このようなことから、*avasāya*, と *adhyavasāya* という語形の違いが、認識過程の違いや、語知の働きの違いを表しているということは一概にはいえない。しかしながら、今回筆者が述べた「非と判断して迷乱知、もしくは語にもとづく知識が働く」というこの文言と比較することによって個々の事例を検討するならば、ŚAP における *adhyavasāya*, *avasāya* の理解はより容易なものとなると言える。いずれにしても (*avasāya*, *adhyavasāya*) の違いは、誰がどの時代にどのような文脈で述べているのかを個々の例に応じて判定してゆかなければならない。

## 2.3. adhyavasāya と samāropa

### 2.3.1 はじめに

ある事物についてある主張をする場合、またはその主張を言葉で表現したものを「判断」(judgement)と呼ぶのである。例えば、ある人が「私は太郎です」あるいは、「これは牛ではありません」などのように言う場合の主張がそうである。

インドにおいては古くからこのような論理的な用語に対応するものとして *adhyavasāya*, *vikalpa*, *niśaya* などが存在していた<sup>62</sup>。まず中観派の祖とみなされるナーガルジュナの著 *MMK* では次のように述べられている。

解脱は業と煩惱の消滅に [ある]。業と煩惱は分別(*vikalpa*)から [生じる] のであり、それら(分別)は多様に展開された議論(*prapañca*)から [生じる]。その多様に展開された議論は、空性において滅せられる<sup>63</sup>。 [18:5]

ここでは、本来不可分である世界を人間が言葉や概念の世界に持ち込むことにより分別が生じるのだということが意図されている。「それはこれである」といった場合、すでに言葉や知識の世界における文節化が始まっているのである<sup>64</sup>。そのようなことから、ここに見られる *vikalpa* の持っている意味は *Urteil* などとも共通なもので或ことが分かる。

本稿では、先に挙げた「判断」に相当すると考えられている語のうち、*adhyavasāya* に注目し仏教の認識論にいうてどのように論じられていたのかという点について、考察を行いたい。それと同時に本稿では仏教の認識論が発展する以前、初期の唯識文献に見られる (*samāropa*)についても関連させて、*adhyavasāya* とも対比しつつ考察する。

<sup>62</sup> 中村[2000 : 15] 参照。

この部分の註において、*adhyavasāya*, *vikalpa*, *niśaya* について解説がなされているので以下にまとめてみる。

**adhyavasāya** (1)確認すること (2)統覚作用

**vikalpa** (1)異なっていること (2)或る種の… (3) *vikalpa* [-sama] [他の属性を] 想定すること (4)構想的総合判断、概念による判断、概念作用、構想的(総合的)思惟  
*vikalpa-pratyaya* 判断(構想)による認識  
*vikalpana* 構想的思惟  
*vikaipana-vijñāna* 区別的思考による認識作用

**niśaya** (1)必然的關係 (2)判断作用

<sup>63</sup> *MMK*[520]

*karmakleśaksāyān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ /  
te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate //*

<sup>64</sup> 梶山[1992 : 92]

### 2.3.2 認識における adhyavasāya

仏教認識論における adhyavasāya について考察する場合、その中心はやはりダルマキールティもしくは彼以降の論師達であり、内容的には知覚論、推理論、アポーハ論、後代の有相唯識説との関係など多岐にわたる<sup>65</sup>。この語は確かにダルマキールティの認識論において重要な位置を占める。認識に基づいた人間の行動という点までも考慮に入れた彼の認識論においては、この「判断」が正しい認識手段である直接知覚よりも重要な働きをするのである<sup>66</sup>。

また、この語には訳語の問題もある。adhyavasāya はこれまで「決知」「間接的決定」「判断」などと訳されていることから分かるように決定作用という観点から考察されてきた。しかし一方では、より日常的な観点から「思いなす」「思い込む」と訳される場合もある<sup>67</sup>。これらの点についても検討が必要であるが、本稿では「判断」と訳しておく。

Stcherbatsky は早くからインドにおける「判断」の問題について考察していた。彼の著書 Stcherbatsky [1930:223-226]では、インド思想におけるこの問題の認識論における位置や役割について考察するとともに、その歴史的展開についても述べている。そしてその兆候をサーンクヤの体系や『チャラカサンヒター』の中にみている<sup>68</sup>。仏教との関係としては、小乗仏教の場合をあげ、純粹意識(pure sensation)を(おそらく五蘊の構成要素としての)識(vijñāna)に、判断を想(samjñā)にそれぞれ対比させている。これは、初期仏教における五蘊の中の精神的構成要素の部分に着目したものであるといえる。また時代が下がり、様々な学派が興隆する中での実在論者達(ニヤーヤ、ヴァイシェーシカ、ミーマンサーなど)がこの「判断」についてどのように考えたのかと言う点にも言及している。このような実在論的な立場においては知覚と「判断」は分類されないのである。例えば、ヴァイシェーシカ学派の直接知覚は、仏教徒のディグナーガの見解「分別を離れたもの」などとは異なり、普遍のような(ある意味では分別をもった)知も含むのである<sup>69</sup>。そして同書は、中観や唯識といった大乘の学派についても触れ、さらにディグナーガ・ダルマキールティと時代を下げて言及してゆく。

ここで、ダルマキールティにおいて著しく発展した「判断」としての adhyavasāya が、彼の認識論における認識のプロセスにおいて、どのように展開されているかということについてこれまでの研究<sup>70</sup>を参照しつつ確認しておきたい。

<sup>65</sup> 北原[1996]参照。

<sup>66</sup> 桂[1989 : 542] 参照。

<sup>67</sup> 福田[1999 : 934-935] またここでは adhyavasāya を分別知の働きの一部として、限定した意味で用いている。中村[2000 : 14] においてもそのような伝統が存在することが指摘されている。

<sup>68</sup> Stcherbatsky[1930:223] 参照。

<sup>69</sup> 村上[1997 : 154] 参照

<sup>70</sup> 沖[1990 : 140] 参照。同論文では直観知→再認識・同一性の判断→(意欲)→行動→損得の過程を『ニヤーヤビンドゥティーカー』の例をあげて示している。また桂[1989 : 547] では『ヘートゥビンドゥ』の用例に基づいて直接知覚→知覚判断→断定→活動というプロセスをあげている。

- (1)まず、外界の实在を直接知覚する。
- (2)实在を直接知覚することによって、埋め込まれた潜在意識が覚醒し概念知が顕れる。
- (2') (2)の場合の認識対象は一般相であるが概念知に顕れた形象を外界の实在と同一視する。
- (3)その同一視に従って人は外界の対象に向かって行動(対象を獲得する・言語活動など)を起こす。

ここでは(2)(2')が「判断」の働きを示している。(2)は想起(smṛti)や再認(pratyabhijñā)といった知識が現れる段階<sup>71</sup>であるとされ、(2')は概念を外界の实在であると断定を行う段階となる。(3)はダルマキールティの特徴の一つであるといえる。例えば、PVSV[42]において彼は「分別知において本来そのようなあり方としてはないはずの対象が、外界にあるかのように、同一であるかのように顕れ、人はそれによって判断して言語活動を起こす」と述べている。

### 2.3.3.samāropa について

これまでに「判断」に関する様々な問題点について触れてきたが、ダルマキールティ以前にこの「判断」の基盤となるようなものはなかったのであろうか。ここでは後代には adhyavasāya と関連づけて述べられる samāropa に注目する。

周知のごとく「増益」とも訳される samāropa は唯識の思想と深く関わっている。この学派の初期の論書であり、無著(Asaṅga, A.D.395-470)の作とされる『撰大乘論 *Mahāyāna-saṃgraha* (MS)』は大乘の立場から初期仏教やアビダルマの教理思想なども含めて概観されている。また MS においては、アーラヤ識や三性説・六波羅蜜などをはじめとして様々な主題が立てられる。そしてその中、三性説に関する文脈において次のような十種類の散乱した分別があげられる箇所がある。ここではそれらの項目を漢訳であげておく。

- (1)無相散動 (2)有相散動 (3)増益散動 (4)損減散動 (5)一性散動
- (6)異性散動 (7)自性散動 (8)差別散動 (9)如名取義散動 (10)如義取名散動<sup>72</sup>

これらの事項は直前にあげられた十種の分別(大正[31:139c-140a]参照)の内、最後の散動分別(rnam par gyeng ba'i rnam par rtog pa)にあたる部分、つまり菩薩にとっての障害となる分別をさらに分類したものである。その十種に分けられた散動の内、まず(1)の無相散

<sup>71</sup> 沖[1990: 140] 参照。同書では(2)と(2')を一応区別するが、基本的には同内容であるとする。

<sup>72</sup> 大正[31:141a]

動<sup>73</sup>と(2)有相散動<sup>74</sup>とは、無と有という一種の極端説として対をなしている。そしてそれに続いて増益散動(sgro 'dogs pa'i rnam par gyeng ba)と損減散動(skur pa 'debs ba'i rnam par gyeng ba) が(1)と(2)を前提としつつこれも対となって述べられている。ではこの増益(samāropa)と損減(apavāda)のそれぞれの分別に対してどのような態度をとり、それはどのような構造を持っているのであろうか。その点について MS におけるこれら十種散動の対治に関する記述に注目する。

(I) [無であるものを有であると] 増益する分別を対治する為に「菩薩の名を見ることはなく、般若波羅蜜多を見ることもなく、修行がなされたと見ることもなく、また色を見ず、受と想と行とを見ない。なぜならばそのような名は自性として空であるからである」云々と説かれた<sup>75</sup>。

(II) [有であるものを無であると] 損減する分別を対治する為に空性として[有であって無] ではないと述べられた<sup>76</sup>。

このような増益と損減については早い時期から論じられており、『瑜伽師地論』の『菩薩地』「真実義品」には仮設された言葉の自性についての实在観を否定する増益の対治と、一方で、その言葉の根拠であるものを全く否定するのではないとする損減の対治が見られる<sup>77</sup>。このような『瑜伽師地論』に見られた増益に関する対治の特質として、言葉の自性についての实在観を否定するという点は、この MS の場合でも同様である。MS において菩薩や般若波羅蜜多などを見るのが否定されるのは、一見奇異なように思えるが、それはそのような仮設された名称(言葉)は自性としては空であるという意味においてなのである。

ここでは MS における増益と損減の対治の部分を(I)と(II)に分け、若干異なった視点から考察を行いたい。先にも述べたように、(I)では無であるものを有であるとする増益散動として菩薩や般若波羅蜜多などを見るのが否定される。ここで有を非 A・無を A とおくと(I)は「非 A を A と増益する分別」ということになり、その対治としては「そのような A を見ることが否定する」という構造になっている。そしてその A の要素として A<sup>1</sup> (菩薩の名を

<sup>73</sup> dngos po med pa'i mtshan ma'i rnam par gyeng ba

<sup>74</sup> dngos po'i mtshan ma'i rnam par gyeng ba

<sup>75</sup> MS[81]

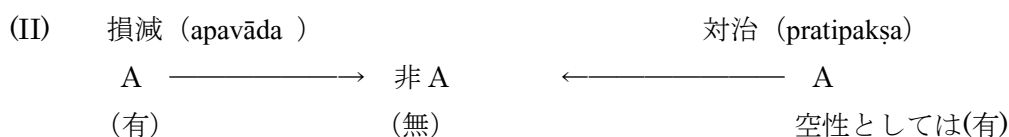
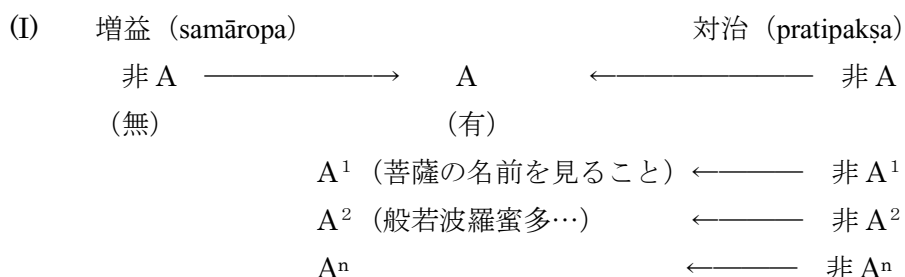
sgro 'pa'i rnam par rtog pa'i gnyen po'i don du bka' stsal pa // "byang chub sems dpa'i ming yang dag par rjes su mi mthong / shes rab kyi pha rol tu phyin pa yang dag par rjes su mi mthong spyod ces bar yang dag par rjes su mi mthong / gzugs yang dag par rjes su mi mthong / tshor ba dang 'du shes dang 'du byed dang rnam par shes pa'i bar du yang dag par rjes su mi mthong ngo // de ci'i phyir zhe na / 'di ltar ming ni ngo bo nyid kyis stong ngo"//zhes bya la sogs pa'o//

<sup>76</sup> MS[81]

skur pa 'debs pa'i rnam par rtog pa'i gnyen po'i don du bka' stal pa / "stong pa nyid kyid ni ma yin no"zhes bya ba'o//

<sup>77</sup> 竹村[1995 : 54]参照。またここでは仮設の拠り所を全く無いと損減しない点を一切法空の思想と異なる善趣空へのつながりとして指摘している。

見ること)、 $A^2$  (般若波羅蜜多を見ること)、 $A^n$  (修行云々・色・受・想・行・識などを見ること) がそれぞれ否定される。一方(II)は(I)と比べてその項目が入れ替わっており、対治についても逆の操作を行っていることが分かる。ここで、これらをまとめると次のようになる。



以上のことから、MS 十種の誤った分別のうち増益散動と損減散動は、先に述べられた有と無を前提として成り立ち、それらの対治に関する記述から『瑜伽師地論』とも共通の問題を含むことが分かった。そしてこのような増益や損減、およびその対治についてまとめの中で上記のように(I)A→A←非 A、(II)A→非 A←A という三つの項目が設定できた。そして注目すべき点は、これら各段階 (矢印部分) はそれぞれ他者の排除之機能を含み、結果として「牛は非牛の否定である」というような、後代における佛教の言語論・概念論としてよく知られるアポーハ論とよく似た形をとっているということである。しかし、アポーハ論との関係の有無はここでは検討しない。

### 2.3.4 ダルマキールティにおける adhyavasāya と pratibandha

ダルマキールティの用いる「判断」 adhyavasāya が彼の認識論の一連の過程において、どのように位置づけられているか、という点についてはこれまでの研究を参照しつつ述べた。そしてそれは知に顕れた対象があたかも外界のものであるかのように、同一であるかのように判断するという働きを持つのであり<sup>78</sup>、本質的には錯誤したものである。その働きは「そのようなでないものをそうであると判断する」「非 A を A であると判断する」などと表現することもできるが、[桂 1989] などに指摘される (atasmimś tad iti jñānam) というインドの認識論における一般的な誤謬知の定義とも重なってくる。しかし、ダルマキールティの著作においては、このような判断の働きがあっても知識の対象と結びついている

<sup>78</sup> PVSV[42]

(vastupratibandha) 場合には、実在との斉合性 (vastu samvāda) がある {あるいは矛盾しない (avisamvāda) (avñcana) }としてその文脈が変わるのである。このような (A)「誤った判断の働き」と (B)「実在との結びつきがある場合の斉合性」という二つの事項は彼の著作のいたる所に見られ、この点に関しては多くの研究者が述べている<sup>79</sup>。また本稿で主題とするシャーンタラクシタ TS に対するカマラシーラの註釈 TSP には、アポーハ論者 (apohavādin) の見解としてこれら二つの事項の共判性が見られる (本稿 2 章)。このようなことから、TPS に見られるアポーハ論者の見解にはダルマキールティの見解が反映していると考えられる<sup>80</sup>。

ではこのような二つの事項の共判性は何を意味するのであろうか。PV,I.80,81 偈では次のように述べられている。

そしてそれ〔言語活動〕は〔本来個別な独自相である〕言葉の対象にある相互排除に基づいている。そのため〔言語活動〕は他者の排除を対象とする。実在と結びつきがある場合、〔言語活動〕は実在獲得の根拠となる。先に述べた推理〔知〕がそうであるように、それ以外(実在との結びつきがない場合)は同じ迷乱であっても〔実在獲得の根拠はない〕灯火の輝きを宝石と誤る場合のように<sup>81</sup>。

ダルマキールティは、ここで時間的にも空間的にも特殊な個物のあり方について述べ、アポーハ論を主張しつつ、推理知の例を出して〔間接的に〕実在と結びつきがある場合、その有効性を認めている。また 81 偈では灯火の例をあげ同じ誤謬知であっても、実在との結びつきの有無によって区別している。このようなことから、先に述べた二つの事項の共判性に関しても判断の働き自体は存在するが、「実在との結びつき」の有無を基準として推理知とそれ以外の誤謬知を峻別するという意図があったのではないかと考える。

### 2.3.5 後代の adhyavasāya と samāropa

以上のように、samāropa と adhyavasāya について述べてきたがこの両者が同義であるとされる場合がある。最後にこの問題について若干述べたい。ダルマキールティは、『プラマナーヴィニシュチャヤ』の svārthānumāna 章第四偈において推理知は、「対象でない自己の顕

<sup>79</sup> 例えば太田[1985 : 177]では概念知の二つの特徴としてまとめている。

<sup>80</sup> この問題に関しては拙稿藤井[2000]において述べた。

<sup>81</sup> PV[44]

sa ca sarvaḥ padārthanām anyonyābhāva sanśrayah /  
tenānyāpohaviṣayo vastulābhasya cā śrayah //80//  
yatrāsti vastusambandhi yathoktānumitau yathā /  
nānyatra bhrānti sāmye'pi dīpatejo manau yathā //81//



現を対象であると判断する (rang gi snang ba don med pa la don du mngon par zhen)<sup>82</sup>」と述べる。この部分に関してダルモッタは、*adhyavasāya* を *samāropa* と解している<sup>83</sup>。

カマラシーラの TSP においてもこれと関連した問題が見られる。TS16 章の冒頭には次のような一文がある、

構想された形象を有する言葉と知識の対象であるものは、〔空であると先に述べたことを〕支持するために導入をもうけて述べる<sup>84</sup>。

括弧内は TS2 偈に基づいて補った。つまり ŚAP の冒頭の挿入句は、TS2 偈の cd 句の一部に相当するわけである。TS2 偈のこの部分に関する註釈では、*āropitākāra* 云々という部分を「様々な限定要因がなければ言葉と知識は作用しない」<sup>85</sup>とする対論者に対する反論として位置づけている。そして同じく TSP では「構想された(*āropita*)とは外界の存在であるとして増益(*adhiāropa*)された形象・すなわち自性(*svabhāva*)であり、言葉と知識の対象がある場合に、言葉と知識の対象に関して<構想された形象>というのである」<sup>86</sup>とする。また同じく TSP では、「言葉の対象 (意味) は(A)増益された (*samāropa*) 形象である」とし、一方では「(B) 間接的に実在と結びつきがある (*vastupratibandha*) から全く根拠のないものではない」とする TSP [12]。この一文の意味するところは非常に重要である。先にダルマキールティの PV, Pvin などにみられる(A)*adhyavasāya* と(B)*vastupratibandha* という異なった文脈の共判性について言及したが、この TSP の場合もほぼ同じ文脈のはずである。しかしカマラシーラは *adhyavasāya* の代わりに *samāropita* の語を用いているのである。

また ŚAP においてもこの増益と損減の問題は見ることができる。

排除の対象を想定するよりも実在を想定したほうが勝れている。知識の形象は否定されるから、内部の対象が表示されるのではなく、//TS.980// (= ŚV145<sup>87</sup>) また排除の対象でもない。従ってそれらにおいて排除は成立しない。‘このように *evam*’ 等の語についても排除の対象は確定されない//TS.981// (= ŚV146<sup>88</sup>)

<sup>82</sup> Pvin[D.167b7].

<sup>83</sup> この点については北原[1996]に述べられている。『ニヤーヤビンドゥティーカー』には推理について「自らの顕現を〔外界の〕対象でないにもかかわらず、対象である (非 A を A) であると判断して働くから、対象でない〔一般相〕をとらえる」と述べ、さらにそれを増益された (構想された) 対象 (*āropito'rtho*) としている。[沖 1991 : 147] およびその註 (21) 参照。

<sup>84</sup> TS[274]

*āropitākāraśabdapratyayogocaratvasamarthanārthaṃ prastāvamāracayannāha*

<sup>85</sup> TSP,adTS2[11] 参照。

<sup>86</sup> TSP,adTS2[11]

*āropito bāhyatvenādhyāropita ākāraḥ svabhāvo yasya śabdapratyayayor gocarasya sa tathoktaḥ āropitārah.*

<sup>87</sup> *apohyakalpanāyāś(-yām) ca varam vastv eva kalpitam  
jñānakāraṇīśedhāc ca nāntarārthābhidheyatā*

<sup>88</sup> *na cāpy apohyatā tasmān nāpohas teṣu sidhyati*

この文言は TS に引用されたクマーリラによるものである。従って仏教側のアポーハ論を批判する内容となっている。服部[1975:38]が解説するように唯識学派は形象をもった知識を真とする、逆にクマーリラは知識は本来無形象で、それは外界のものが知識に写し出すものであると考えていた。そのようなクマーリラにしてみれば、仏教側は本来外界にあるはずのものを否定し、本来、非存在であるアポーハ〔これはクマーリラの理解ではあるが〕をあるとする奇異な考え方に思えたであろう。カマラシーラはクマーリラの偈文を次のように解説するのである。

TSP[312:27-313:2]

もしすべての認識対象より排除された認識対象というものを想定するのであれば、その場合、実在そのものを肯定的なあり方として、語の対象として想定するほうが勝れているであろう。それは一般的に確定されているのである。このように見られないものを想定するのではなく、また、見られるものを否定するのでもない<sup>89</sup> という意味であるから、まさに〔仏教説より〕「勝れている」と〔クマーリラは〕述べているのである<sup>90</sup>。

このカマラシーラの TSP では、「見られないものを想定 (adr̥ṣṭāropa)」するのでもなく、「見られるものを損壊する (dr̥ṣṭārthāpalāpa)」するのでもないという文言があるが、これはまさに唯識学派の増益と損減の構造である。しかしここで、その論法を用いて仏教側を批判しているのはむしろクマーリラである。もちろんこれは排除 (アポーハ) を見られないものであると捉えることが前提ではあるが、クマーリラは、本来仏教側における唯識の増益と損減の方法論に相当するものを用いてディグナーガを批判しているのである。シャーンタラクシタ、カマラシーラにとってはこれに答える必要があったのであろう、これに反論する一連の部分があるが、上記のクマーリラの偈文 (ŚV146) の evaṃ の視点によるアポーハ論批判に対して TS.k.1184 で反論する。その TSP においてカマラシーラは、evaṃ に加えて na evaṃ の例も取り出し、これらが別のありかたで付託増益されたものであると反論しているのである。

---

evaṃ ityādiśabdānāṃ na cāpohyaṃ nirūpyate

<sup>89</sup> TSP[313:1-2]evaṃ hy adṛṣṭāropo dr̥ṣṭārthāpalāpās

<sup>90</sup> TSP[312:27-313:2]

yadī jñeyam api sarvaṃ jñeyatvenāpohyam asya kalpyate tadā varam vastv eva vidhirūpam eva śabdārthatvena vikalpitam bhaved yad adhyavasīyate lokena / evaṃ hy adṛtāropo dr̥ṣṭārthāpāpālāpās ca na kṛtah syād iti bhāvah/ata eva varam ity uktam/

### 2.3.6 小結

以上のように増益(samāropa)と「判断」(adhyavasāya)の対比をさせつつ考察したが、MSにおいては誤った十種の分別としての samāropa は apavāda とともに有と無の極端説を前提としていた。この有と無といった概念を用いて対論者を論破していたのは、ナーガルジュナであった。彼は後代の理論であるアポーハ論についても、その否定機能に注目する場合には考慮にいれなければならない人物であるが MS においては、有と無の理論がより複雑な形となって現れている。また samāropa と apavāda には、それぞれ対治が配させており、その無を有(あるいは有を無)とする段階に加えてその対治という段階があり、それぞれの段階に否定の機能が含まれていた。そして、このような構造は誤った分別としての samāropa や apavāda と adhyavasāya, そして samāropa などについての対治 (pratipkṣa) と後代のアポーハ論という対応関係を思わせる。しかし、MS の samāropa と apavāda は理論的につきつめれば同内容となり、(非 A を A) という一つの形に集約してしまうが、その点は、adhyavasāya とは異なり論理一辺倒では解決できない側面を持った言葉であると言える。ところがこの samāropa と apavāda の構造が ŚAP のクマーリラからの批判の中 TSP, ad TS. 980,981=(ŚV145,146)にみられ、それに再反論するシャーンタラクシタの偈文を解説する TSP の中で、カマラシーラは付託増益の誤りであるとして反論していたわけである。このようなことから ŚAP ではダルマキールティの adhyavasāya みならず、文脈によっては唯識の教義をも考慮しつつアポーハ論擁護を行っている可能性がある。このことは、ŚAP 冒頭の āropita を用いた文言からも裏付けられる。いずれにしても adhyavasāya が後代の注釈者によって samāropa と関係づけられ、シャーンタラクシタやカマラシーラなどの論師達も ŚAP 論において āropita 等の語を用いていることは重要な意味を持つと思われる。

## 2.4 ŚAP における‘語にもとづく知’

### 2.4.1 問題の所在

TS,ŚAP (16章)の867-8偈の対論者は、「様々な限定要因が存在しないならば、‘杖を持つ者’などの知識と語(dhīdhvani)が存在しないことになる」として仏教徒を批判する。彼らにとっては、語や知が根拠のないものとは考えられないのである。ここで対論者が用いる知・語を並列複合語として理解することは、sktの数(両数)からも問題ないと思われる<sup>91</sup>。対論者はさらにTSPにおいて実在そのものは、真理として「語と知」によって把握さ

<sup>91</sup> daṇḍī śuklāś calaty asti gaur ihetyādīdhīdhvani //867//

れるものであるとし、そのことから様々な語によって直接的な肯定と否定により、実在の本質が言い表されるから、肯定こそが語の対象であるとする。

(資料 2.4.1.A)

vastv eva paramārthataḥ śabdapratyayagrāhyam, ataḥ śabdaiḥ sākṣād vidhiniṣedhābhyāṃ vastusvabhāvapratipādanād vidhir eva śabdārtha iti--TSP(G)[274:21-22] ,

TSP<B>[388:8-9]

実在そのものは真実として語と知識によって把握される。したがって様々な語により、直接的な肯定と否定により実在の本質が表示されるから、肯定こそが語の意味である。

Ganganatha Jha による当該箇所<sup>92</sup>の英訳では、この場合の śabda と pratyaya の要素を (What is apprehended by Word and Cognition is a Real Entity--) というように並列的に読んでいる。しかし、チベット訳 (デルゲ D・北京 P) は、これを sgra'i gzung bar bya ba ste とするのである。さて、この場合も偈文と同じく語・知の要素を「語と知」としてよいのであろうか。一方この TSP 対論者による見解部分の直後にアポーハ論者 (仏教徒) が用いる śabda と pratyaya (資料 2.4.B 参照) がみられるが、それをこの対論者の用いる例 (資料 A) と対比した場合に、ひとつの問題点がうかびあがってくる。

(資料 2.4.1.B) TSP(G)[274:23-24]TSP<B>[338:10-11]

sarva eva hi śabdaḥ pratyayo (G:śabdapratyayo) bhrāntaḥ bhinneṣv artheṣv abhedākārādhyavasāyena pravṛtteḥ /

「すべての語にもとづく知は誤謬である。それぞれ個別の対象に対して無区別なあり方を判断することによって作用するから」

これは先述の対論者 (肯定語義論者 Vidhiśabdārthavādin) に対する仏教側 (Apoḥavādin) による反論の言であるが、この場合仏教側の用いる śabdaḥ pratyaya<sup>93</sup> という語・知の組み合わせが見られる。チベット訳 (sgra las byung ba'i she pa) も Jha 訳 (verbal cognition.)<sup>94</sup> も格限定的に「語にもとづく知」と読んでいる。これらのことから、TSP16 章冒頭において対論者の śabda と pratyaya が「語と知」・仏教側の śabda と pratyaya が「語にもとづく知」と読める可能性がでてくる。では対論者と仏教側との間における語・知に関するこのような表現の違いを読みとることは妥当であるのか。またそうであるならば、なぜそのような表現の違いが生じるのであろうか。以下にそのような問題について考察したい。

<sup>92</sup> *The Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita. 1937, Baroda [1986]

<sup>93</sup> 藤井[2003]では複合語としていたが訂正する。

<sup>94</sup> D: sgra las byung ba'i she pa. Jha [1937 : 466] verbal cognition.

## 2.4.2 仏教側における「語にもとづく知」

まず、仏教側の śabda と pratyaya を「語にもとづく知」と理解することは妥当であろうか。(資料 2.4.1.B) の文章においては、adhyavasāya という語が用いられている。つまり本稿 2 章において考察したシャーントラクシタ、カマラシーラが対論者に対してダルマキールティを活用していると指摘した文言である。「語にもとづく知」は、本来的にそうでないものを判断 (adhyavasāya) することによって働くという定型句の部分を作しているのである。

(資料 2.4.2.A) TS(G)[318:19-20] TS<B>[392:3-4]

tatrāyaṃ pratamaḥ śabdair apohaḥ pratypādyate /

bāhyārthādhyavasāyinyā buddheḥ śabdāt samudbhavāt //1011//

このうち第一の排除が様々な語によって表示される。なぜならば、外界対象を判断するものである語にもとづく知が生じるから。

シャーントラクシタの偈文においても adhyavasāyinyā が活用されている。この偈文の場合、本来その様でない(非 A)にもかかわらずそれ(A)であるとする。という要素の「それ(A)」に相当するのが「外界対象(bāhyārtha)」であることが分かる。誤った内容である「それ(A)」を判断 (adhyavasāya) することにより「語にもとづく知が」生起するという句である。これは冒頭のアポーハ論者の句と同じ構造であると言える。語・知の用語としては śabda と buddhi が用いられている。このようにダルマキールティの誤謬知、もしくは語知に関する文言の影響下においては、シャーントラクシタ、カマラシーラの語・知という要素は基本的に「語にもとづく知」と読むことが妥当であると言える。もちろん文脈によっては語・知を「語にもとづく知」としない場合もあるが、その問題は 4 章において論じる。論証式の中における「語にもとづく知」を見ておこう。

(資料 2.4.2.B) TSP(G)[276:3-4] ,TSP<B>[340:6-8]

yo'tasmiṃs tad iti pratyayaḥ sa bhrāntaḥ yathā marīcikāyāṃ jalapratyayaḥ  
/tathā cāyam bhinneṣv artheṣv abhedādhyavasāyī śabdapratyaya iti  
svabhāvahetuḥ<sup>95</sup>/

[遍充関係] おおよそ、それでないにもかかわらずそれであるとする知が迷乱知である<sup>96</sup>。例えば蜃気楼における水の概念のように。

<sup>95</sup> 'di ltar gang zhig yin de yin ba la de'o snyam du shes ba de ni la khrul ba yin te smig rgyu la chur shes pa lta ba la don tha dad pa dog la tha mi dad par zhen pa'i sgra las byung ba'i shes di yang de bzhin no zhes bya ba ni rang bzhin gyi gtan thigs so/

<sup>96</sup> yo'tasmiṃs tad iti pratyayaḥ sa bhrānto ---.

[主題所属性] 語にもとづく知は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]

この論証式は、対論者の前主張に対する反論 869 偈の注釈中に見られる。主題所属性の部分では「語にもとづく知」(śabdapratyaya) が、「本来その様でないものをそれであると判断するもの(bhinneṣv artheṣv abhedādhyavasāyī)であるとされ。さらにその主題所属性における判断の文言が遍充関係における主辞(yo'tasmimś tad iti pratyayaḥ)であることが分かる。このようにダルマキールティの文言の影響下においては、「語にもとづく知」が妥当であることが分かる。語・知の用語は śabda と pratyaya である。チベット訳も(sgra las byung ba'i shes ) となっている。

### 2.4.3.対論者における「語と知」

対論者(肯定語義論者)は 867-8 偈において、語・知の要素を「知と語」というように並列的に表現をしていたが、前節では仏教側の「語にもとづく知」の妥当性を見た。次に再び対論者の場合に注目する。前節では最後に仏教側の論証式を参照したので、対照的な対論者側の論証式を取り上げる。

(資料 2.4.3.A ) TSP(G)[275:12-13],TSP<B>[339:10-11]

parasparam asaṅkīrṇapravṛttayas te sanimittāḥ yathā śrotrādipratyayaḥ  
asaṅkīrṇapravṛttayaś ca daṅḍītyādīśabdapratyayā iti svabhāvahetuḥ<sup>97</sup> /

[遍充関係] 相互に混同せずにおこるものは実在に根拠を持つものである。

例えば聴覚器官などによる知識のように。

[主題所属性] 「棒をもつもの」などの語と観念は相互に混同せずにおこる。

[省略された結論] [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にもとづく推論である。

ここでは śabdapratyaya は主題所属性の dharmim として用いられている。TS867-8 偈における対論者の主張からしてもこれは「語と知」(語や知)と読むべきであろう。論証式の中で複数形で用いられていることもそれを裏付けている。チベット訳・Jha 訳共に並列的に読んでいる<sup>98</sup>。先に示した仏教側の論証式の主題所属性の「語にもとづく知」と対比した場合、対照的であることが分かる。

(資料 2.4.3.B ) TS[274 : 17-26]

<sup>97</sup> D[312a3-4]

sbyor ba gang dang gang phan tsun ma 'chol bar 'jug ba de dag ni rgyu mtshan dang bas ba yin te / rna ba la sogs ba'i shes ba bzhin no / de byig ba can la sogs ba'i sgra dang shes pa dag kyon 'chol ba med par 'jug pa yin no zhas bya ba ni rang bzhin gyi gtan tshigs so//

<sup>98</sup> D[312a4] sgra dang shes pa dag. [Jha1937] — expression and notion —

yadi nopādhayaḥ kecid vidyante paramārthataḥ /  
daṇḍī śuklaś calaty asti gaur ihetyādihīdhvani //867//

〔試訳〕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、「棒を持つもの」「白い」「動く」「ある」「牛」「この〔糸に布がある〕」というような観念や語はどのようにして存在し得ようか---。

(資料 2.4.3.B)は、対論者の前主張偈の部分である。対論者が挙げる「棒を持つもの」「白い」「動く」---等がそれぞれ実体・属性・運動等にあたるが、対論者はこれらの根拠があることによって語と知が意味を持つと考えている。この場合は何よりも dhīdhvani と両数であるから、「語と知」と読める。チベット訳は blos sgra である。Jha は such cognitions and verbal expressions---.としているので、「語と知」でとっていることがわかる。以上のようなことから、複雑な状況を除いては、基本的に資料 A と資料 B にみられるように、対論者側「語と知」仏教側「語にもとづく知」という表現の違いをみることは妥当であると言える。

#### 2.4.4

ではなぜこのような違いが生じるのであろうか。この点について 16 章における対論者クマーリラの偈<sup>99</sup>を例にとって考察したい。

(資料 2.4.4A)

na cānvayavinirmuktā pravṛttir liṅgaśabdayoḥ<sup>100</sup>//

tābhyāṃ ca na vināpoho na cāsādhāraṇe 'nvayaḥ// ŚV Apoha. [k.73]

apohaś cāpy anīṣpannaḥ sāhacaryaṃ kva dṛśyatām/

tasminn adṛśyamāne ca na tayoh syāt pramānatā// [k.74] 服部 [1975 : 11-12]

随伴をはなれては語と証因の働きはない。そしてそれら二つ（語と証因によること）なしに排除〔の理解〕はない。非共通なものに随伴はないのである。//934// (ŚV73) 〔本性のない〕排除は成立しない。〔語と証因との〕随伴がどうしても見られるだろうか。そこにおいて（随伴において）見られなければ、その二つ（語と証因）は正しい認識手段とはなり得ないであろう//935// (ŚV74)

クマーリラはアポーハ章 73 偈において語と証因が随伴関係なしに機能しないことを主張し、次の偈においてはアポーハが、普遍のような実在でないことを理由に語と証因が機能する前には成立しないとす。そしてそのことから、語・証因との相判関係もなくなることを指摘する。彼によると相判関係がなければ、語と証因は正しい認識手段ではないのである。ここでもう一度 ŚAP 冒頭の対論者による言及部分（資料A）に戻ってみたい。対論者は様々な語により、直接的な肯定と否定によって実在の本質が表示されることを理由に肯定が語の対象であることを述べていた。そしてその際、実在は「語と知によって把握される」と読むことが妥当であることを本稿で検討したわけである。この冒頭の対論者（肯定語義論者）も特定の対象と語・知の間における随伴と排除の関係を前提とし、語も〔推

<sup>99</sup> この部分のテキスト及び訳については服部正明 [1975] 参照。

<sup>100</sup> TS.śabdalingayoh

理] 知も正しい認識手段であるという意識があったと思われる。即ち、これは対論者のプラマーナ観をもあらわすものである。一方仏教徒にとってはこのようなプラマーナ観は受け入れられないはずである。ディグナーガは、『集量論』5章1偈において語にもとづく知と推理が別のプラマーナではないことを明確にしているのである<sup>101</sup>。TSP 冒頭部分にみられる対論者の「語と知」アポーハ論者の「語にもとづく知」をそれぞれ並列的・格限定的に読む必然性はプラマーナの点からみてあると言える。

## 小結

このようにシャーンタラクシタ・カマラシーラは ŚAP において基本的に Śabda-pratyaya のような語・知識の組み合わせを「語にもとづく知」という意味で用いる。これは同じ Śabda-pratyaya (語・知) [場合によって dhī-dhvani 知・語] を用いても、それを「語と知」と解釈できる対論者とは対照的であり、そこにはディグナーガ以来の認識論の背景も見られた。また「語にもとづく知」は本稿 2.1-2.3 でみたようなダルマキールティの誤謬知・語知に関する定義的な文章、「そうである (A) と判断して語にもとづく知がはたらく」の一部としてその文言を形成していた。

## 2.5. ŚAP における実在と認識の確定条件

### 2.5.1 はじめに

インドの認識論や論理的な文脈における仏教徒の立場は、基本的に他学派が主張する普遍などが存在するとは認めず、むしろそれを批判するものである。では仏教徒にとっての実在とはいかなるものであり、多くの対論者の主張する普遍をどのように批判し、説明したのであるだろうか。そして、それはチベット仏教の場合と比較した場合どうであろうか。チベットの有名な論師サキヤ・パンディタ (Sa skya paṇḍita 1182-1251) はその著『リクテル』の中で実在と同じ意味を持つ語を列挙し、それらの性質について述べるとともに、普遍をはじめとする実在にあらざるものについてもまとめている<sup>102</sup>。さて、チベットに渡ったシャ

<sup>101</sup> この問題については、秋本勝 1978 「Śabdapramāṇa をめぐる問題」『印仏』(26-2) を参照されたい。

<sup>102</sup> (A) 『リクテル』福田[1991,12.12-16]:rang gi mtshan nyid dang / gsal ba dang / dngos po dang / rdzas dang / logs pa dang / don dam pa zhes bya ba la sogs pa ni don byed nus pa rdzas phan tshun ma 'dres pa rgyu dang 'bras bur grub pa / skeyes bu thams cad kyi blang dor bya ba'i jug ldog gi 'jugyul yin pas dngis po'i don du don gcig pa yin te / 独自相・個物・実在・実体・〔他から〕異なったもの・勝義などと言われるものは効果的作用を生ずる能力を持ち、相互に入り混じることのない実体であり、原因・結果として成立するものであり、全ての人にとっての取得・放棄という行為の活動と非活動の活動対象であることにより、実在という意味に関して同義である。

(B) 『リクテル』福田[1991,13.4-10]:spyi dang gzhan sel dang / ldog pa dang / rnam gcod dang / 'dres pa dang / 'brel pa dang / kun rdzob ces bya ba la sogs pa ni / don la mi gnas pa / dngos por ma grub pa / dbang po'i yul ma yin pa / blos sgro btags pa / btags pa'i chos dngos pa la don byed mi nus pa / gzhan sel gyis 'brel pa dang / 'brel med dang / dgag pa dang sgrub pa la sogs pa'i sgo nas 'jug gi don byed mi nus



一ンタラクシタには当時までに出揃っていた他学派や仏教の諸哲学を網羅的に扱った TS 873 偈は次のようになっている。

(資料 2.5.1A)TS.[277.15-16], D.no.4266(33a3)

vyaktyātmano 'nuyanty etet na paraspararūpatah<sup>103</sup>/  
deśakālakriyāśaktipratibhāsādibhedatah//873//  
yul dus bya ba nus pa dang // snang ba la sogs dbye ba las //gcig la gcig dngos de rnams  
kyi // gsal ba'i bdag nyid rjes 'jug min //  
それらの様々な個物の本性は相互の形態として、場所・時間・作用・能力・顕現などの区別という点で入り混じらない。

この偈は、TS の ŚAP に属し、TS 871 偈において批判された 5 つの語の対象説のうちの独自相 (svalakṣaṇa) 説批判の文脈にみられるものである。この部分では、独自相とは何であるのかということが述べられている。本稿ではこの 873 偈の論述により、実在と知識に関する仏教徒の見解、あるいは対論者との間にかわされた普遍に関する論議の展開をみてゆきたい。その場合注目するのが、この偈における「場所 (deśa) などの区別」と「入り混じらない」という実在についての確定要件である。同時に、ここではディグナーガの認識論・論理学を引き継ぎ展開させたダルマキールティの影響が考えられるが、ダルマキールティの直系ではないシャーンタラクシタとカマラシーラがどのようにそれを活用したのかという点についてもチベットの論理学の場合を参照しつつ考察する。

## 2.5.2 873 偈の位置

まず、TS873 偈の位置について簡単にみておきたい<sup>104</sup>。ここでは、TS とともにカマラシーラの TSP も含めて述べる。TS 16 章の冒頭 2 偈における対論者の前主張に対して、総括的に反論をおこなった後、シャーンタラクシタは 871 偈において、〈独自相〉(svalakṣaṇa, rang gi mtshan nyid)・〈種〉(jāti, rigs)・〈関係〉(tadyoga, de 'brel)・〈種の基体〉(jātimat, rigs dang ldan pa)・〈知の形象〉(buddhyākāra, blo'i rnam pa) といった語の対象としての選択肢を批判する。以下にこれまでの先行研究を参照しつつ、TS871-885 偈の部分がいかに関係が深く関わっているかを確認する。

*Pramāṇasamuccaya* 5 章 (PS.5) において「語に基づく知は比量と異ならない」とし、アポーハ論を説いたディグナーガは、以下に語の対象の選択肢として〈個物〉・〈種〉・

〈〔個物と種との〕関係〉・〈種の基体〉をあげ、それらの難点を指摘してゆく<sup>105</sup>。ディグナーガは、まず〈個物〉説を批判するにあたって、「無限である (ānantya) から」という理由をたてる。個物は無数であるから一つである語と結びつくことはない。また「逸脱

---

par don mtshungs pa yin te /

普遍・他者の排除・差異・否定・入り混じり・関係・世俗などと言われるものは〔それぞれの〕対象に定まらないこと、実在として成立しないこと、感官の対象でないこと、知によって増益されたものであること、増益されただけのもので実在について効果的作用を生じる能力がないこと、他からの排除により、関係・無関係・否定・肯定などの方法で知に働くが、効果的作用がないことに関して共通する。

<sup>2</sup> Cf. PVSV[86.11] na ca te viśeṣās tenātmanā parasparam anuyanti / ダルマキールティがこの句を述べるのは、諸々の個物の差異が結果を生起させるものであることを説く PV1.k.170c 句についてである。ここでは TS のように「場所などの区別」という句は伴っていない。なお上記の PVSV の箇所については、佛敎大学森山清徹教授にご指摘をいただいた。

<sup>104</sup> 偈文番号は GOS に従う。16 章の場合 GOS の偈文番号より-1 したものが BBS の偈文番号となる。

<sup>105</sup> この部分の研究や翻訳としては井原[1953]、服部[1973 ; 1975]、Katsura[1979]、Hayes[1988]、

(vyabhicāra) 故に」という理由もあがる。「存在 (sat)」という語は実体にも属性にも用いられるから「存在」という語を聞いてもその対象が実体であるのか属性であるのか確定しないからである<sup>106</sup>。〈種〉については、もし「存在」が普遍である *sattā* を表すのであれば、実体 (*dravya*) などのような個物を表す語との同一基体性がなくなってしまう。したがって「実体が存在する」、「属性が存在する」という言明も無くなってしまうのである。〈関係〉が語の対象である場合、どのような語もそれ自身のかたちを顕すことができないとする。〈種の基体〉に関して、語は普遍によって限定された特殊を表示するものでもない点が指摘される。「独立していないから」という理由である。例えば、一つの角砂糖について「白い」という語が適用されると、それは白いという属性に限定されたものとして理解され、甘さや四角いという形などは表示されない。「存在」も同様に、存在性のみを表示してそれ以外に限定されたものを表示しないのである<sup>107</sup>。これらの諸説を批判した後にディグナーガは、「それ故語は他の排除をなす (*de na sgra ni gzhan sel yin*<sup>108</sup>)」として簡潔な偈を挿入し、同一基体性の論議に入ってゆく<sup>109</sup>。TS872偈では871偈における選択肢のうち、言語協約 (*saṅketa, brda*) し、言語活動 (*vyavahāra, tha snyad*) に至った時に遍充することがないから、独自相は表示できないとする<sup>110</sup>。この偈により、TS, TSP871-885偈の部分がディグナーガのみならず、次節で検討するように、ダルマキールティとも深く関わっていることが分かる。それらに続く二つの偈 [873-874] のうち前者が本稿において問題となるものである。

シャーンタラクシタは「様々な個物が、場所・時間などの様々な区別<sup>111</sup>から入り混じらない」(873偈)。「従って言語協約の際にみられた対象は言語活動の際にはみられない」(874偈)とする。ディグナーガがおこなった個物批判の理由、「種の語は様々な個物を表すものでない (*na jātiśabdo bhedānām vācaka*)」に対する、ウッディヨータカラの批判とそれに対する反論もこの部分にみられる。ここでもディグナーガ・ダルマキールティの重層的影響が確認できる。以下において独自相批判が続くわけであるが、独自相以下の四つの選択肢のものについてはTSの偈も少なくカマラシーラもあまり多く註釈をしていない<sup>112</sup>。

106 服部[1973,33]

107 以上種から種の基体説批判については服部[1975,24]以下において順次解説されている。また Hattori[1996]もあわせて参照した。

108 *tenānyāpohakṛc chrutiḥ*, PSV.k.11d. Kanakavarman 訳, Hattori[1982,115]と注(17)の文献 PV3.[*Nyāyavārtika*]などを参照。Vasudharakṣita 訳は *des na sgra la'ang gzhan sel byas* とする。ちなみに TS[290.24], TSP[291.1]などでは。対論者との討論において *anyāpohakṛc chabda...* という形でみられる。TS, TSP のチベット訳は基本的に *sgras gzhan sel byed pa...*

109 Katsura[1979]参照。PSVの全体像がまとめられている。この論文ではディグナーガが語の機能について普遍的なヒエラルキーを前提としていたことを考察する。

110 TS, TSP のこの部分についてはアポーハ論の歴史的な三段階を設定した Mookerjee[1935,109]が早くから注目していた。

111 Hayes[1988,256]では PSV.k.2 の解説にあたって BBS の k.871-k.873 が引かれる。「場所などの項目は *time, place, activity, potentiality, appearance and so forth* と訳されている。

112 ただしニヤーヤの言語説については若干まとまった記述がある。880偈では能遍の非認識による論証式が示され、その部分(880偈に対する TSP)に続いて『ニヤーヤストラ』が引用され批判される。また、TS883偈に対する TSP では普遍が語の対象であるとする、個物が語の対象であるとする Vyāḍi、両方であるとする Pāṇini などの説も成り立たないとする。ちなみに GOS 版からは Kātyāyana の部分が Vajapyāyana であった可能性もあるが、BBS は前者をとっている。チベット訳も Kātyāyana を支持している。D.no.4267(317a7) *tsam pa'i ni rigs sgra'i don yin no zhes zhing / bya chen gyi bu'i rdzas yin no zhes zer la / drang sgrong pa (P.ni) ni gnyi ga'o // zhes zer ba de yang 'di nyid kyi bsal ba yin no // ...*

また、TS885偈では知の形象批判が行われる。「言語協約と言語活動を満たすことがないから独自相の場合と同じように協約が不可能である」というように 872偈と同じ論法によって論破する。

### 2.5.3 TS,TSP の確定要件とダルマキールティ

#### (1) TSP873 偈

さて、TS873 偈では様々な本質を持った個物が相互に「入り混じらない」のはそれぞれの個別によるものだとされていたが、その場合の視点として場所・時間などの項目があげられていた。その部分についてカマラシーラは以下のように述べる。

(資料 2.5.3A) [試訳] TSP ad TS873

シャーバレーヤなど、異なった個物で、場所などの区別により、相互に排除し合うそれぞれの形態を持つものは相互に入り混じらない。人がある場合に協約したもの(個物・独自相)は、言語活動の際には存在しないであろう。「顕現(pratibhāsa)など」の「など」という語により、色・形・特殊な形<sup>113</sup>などが言われている<sup>114</sup>。

TSPでは、冒頭のTS873 偈における場所から顕現まで様々な項目の後につけられた「など」(ādi)によって、色や形・特殊な形状も含まれていることが示されている。カマラシーラは、独自相の個別であることを非常に多くの項目で表現できると述べて873を補っている<sup>115</sup>。

#### (2) TS,TSP 873 偈とダルマキールティ

さきにも述べたように、TS及びTSPにおけるこれらの表現について考察する場合、TS,TSPにも多くの影響を与えているダルマキールティを参照しておかなければならない。まず、*Pramāṇavārttika*,推理章(PV.1)とその自注(PVSV)についてみる。

(資料 2.5.3.B)

sarve bhāvaḥ svabhāvena svasvabhāvavyavasthiteḥ /  
svabhāvaparabhābhyāṃ yasmād vyāvṛttibhāgiṇaḥ // PV.1,k.40//

すべての存在するものは、本来的に自らの本性(svabhāva)として確定しているが故に、同類のものからも異類のものからも異なっているということを述べるこの句が、普遍批判につながるという点については、これまでの先学の研究から明らかになっている<sup>116</sup>。

ダルマキールティは、因果関係の証因と同様に、同一性の証因にも不可離の関係がある

<sup>113</sup> 仏教の学派ごとの観点からすると、有部が顕色・形色ともに認めるが、経量部は形色を認めない。なお avasthāviśeṣa についてチベット訳はこれを kad cig ma と訳す。

<sup>114</sup> TSP[277.19-21], D.no.4267(313b3-4)

śabaleyādayo hi vyaktibhedā deśādibhedena parasparato 'tyantavyāvṛttamūrttayo naite parasparam anvāviśanti /  
tatraikatra kṛtasamayasya pumso'nyair vyavahāro na syāt / pratibhāsādityādi śabdena varṇasamsthānavasthāviśeṣādi  
parigrahaḥ /

yul la sogs pa tha dad pas khra bo la sogs pa'i gsal ba tha dad pa phan tshun shin tu ldogs pa'i lus  
can 'di dag ni phan tshun rjes su 'jug pa ma yin te / de la gcig la brda byas pa'i skyes bus gzhan la tha  
snyad du byed par mi 'hyur ro // snang ba la sogs pa zhes bya ba la sogs pa'i sgras kha dog dbyibs dang  
skad cig ma nyid la sogs pa gzung ngo //

<sup>115</sup> なお、873 偈で引用した TS の anuyanti は TSP では anvāviśeṣanti と表現されている。

<sup>116</sup> 赤松[1980]参照。また船山[1989:6]はこの PV1.k.40 を訳出するとともに、これが語や概念認識が関係する以前の存在についてのべたものであり、他学派の主張する sāmanya 批判の前提ともなっているとし、その用例をあげる(船山前掲論文の註 17 参照)。そして、そのことから PVI.k.40 が存在レベルの議論であると指摘する。

ことを証明しなければならなかった。対論者はこの証因に対して主張命題の一部となってしまうと批判していたのである。PVSV では、PVI40 偈に基づいて、すべての存在がそれ自身の本質において確定しており、それら独自の存在は他者とは入り混じらないとする<sup>117</sup>。その理由は、それが他者でなくなってしまうというものである。ダルマキールティは PVSV において存在が他者と混じりあわないことを繰り返し述べている<sup>118</sup>。ここでは、TS や TSP のように「場所などの区別」を用いて、その独自性を示してはいない。しかしここで述べられている入り混じらないという個物の特徴は、用語の違いこそあれ TS、TSP の表現と類比されるべきものであり、このことは後にみる TS、TSP1 章の記述からも裏付けられる。一方ダルマキールティは独自相と言葉のかかわりについても述べている。

(資料 2.5.3.C)

諸々の語は協約されたものを伝える。言語活動のためにそれ（協約）が想起されたその〔言語活動の〕際、協約された独自相はそこには存在しない。したがって、それ（独自相）に対する協約はない<sup>119</sup>。

この偈に関する PVSV の言及には、「場所・時間の顕現の区別（場所・時間・顕現の区別 *deśakālavayaktibheda*）」という句がみられる。先に、ある場所・時間などで独自相に対して結びついた語との関係は、後に結びつくことはないのである。その理由が、「場所などの区別」なのである。本稿の 2 節においても触れたが、TS873 偈の直前 872 偈では言語協約及び言語活動の場合という点から言語説としての独自相批判を行っている。これは、直後の 874 偈でも説かれていることである。そして PV.1 の理解に不可欠な PVSV のなかに「場所などの区別」と TS の「入り混じらない」にあたる *miśrayanti* という句が確認出来るのである。

また、同時に PV、知覚章 (PV.3) の記述も見ておく。ディグナーガが述べたように、知覚 (*pratyakṣa*) は分別知を除いたものである。しかし、これとは別の立場もあり得るわけである。PV3 では、知覚と分別知の峻別を否定する対論者が想定されている<sup>120</sup>。このような背景を前提として説かれるのが、「ある〔場所など〕でみられた個物が他〔の場所など〕ではみられない。〔したがって言語協約は不可能である。〕 (*ekatra dr̥ṣṭo bhedo hi kvacin nānytra dr̥ṣyate*)」とする 126 偈である。また、PV 以外の著作でもこの点は述べられる。ダルマキールティによると「語に基づく分別知 (*sgra las byung ba'i rnam par rtog pa*) は、実在を対象とするものではない。PVin では PVSV と同様に語と対象を結びつけるのは後に、語によって対象を知らせるためであるとする。語と対象の関係が知られるのならば言語活動の際に知られるが、感覚知は入り混じることがないのである<sup>121</sup>。

117 PVSV (24.24-25) : *sarva eva hi bhāvāḥ svarūpasthitayaḥ / te nātmānaṃ pareṇa miśrayanti /*

118 「入り混じらない」は PVSV の他の箇所にも見られる。船山[1989:8]参照。PVI.k.109 に対する註においては様々な個物が混入しないのに対して、複合的な一つの形を持つ錯誤知が述べられている。

119 *śabdāḥ saṃketitaṃ prāhur vyavahārāya sa smṛtaḥ / tadā svalakṣaṇaṃ nāsti saṃketas tena tatra na //PVI.k92 //*

120 戸崎[1979:205]は *Prajñākara* 注や *Ravigupta* 注を参照している。同ページの注 10 においては知覚と分別知が別でないことを主張する対論者の見解を引いている。その中 *Ravigupta* 注では *'on te rtag tu rtog yod pa'i ohyir sngon pa'i shes gtod par byed 'di ni gcig pa nyid do des na mngon sum dang rtog pa ci yis tha dad ce na 'dir smras pa* として対論者の反論が引かれる。対論者は常に分別知があるから「青である」と決定するだけであり、分別知とは別に無分別な知覚があることを認めない。なお、(戸崎 1979:205-208) の注 10、15、17 などでは文法家やバルトリハリに関する資料を参照し、対論者として想定されうることを示す。

121 *Pvin* (56.8-13): *de'i phyir sgra las byung ba'i rnam par rtog pa ni dngos po'i yul can ma yin no // sgra sbyar ba yang don rtogs par bya ba'i phyir yin no // gang las sgra dang 'brel par mthong ba tha snyad kyi tshe rtogs par 'gyur ba dbang po'i don ni rjes su 'gro ba dang ldan pa yang ma yin te / 'di ltar ...*

(資料 2.5.3.D)

ある〔場所など〕にみられた個物は他〔場所など〕には決してみられない。実に、諸々の個物の本性は相互に入り混じらない。なぜならば、能力、顕現などが異なるから<sup>122</sup>。

先程の PVSV の中では別の場所で説かれていた「場所などの区別」にあたるものと「入り混じらない」は近接してみられる。ここでは区別の項目として能力 (nus pa) や顕現 (snang ba) がみられる。個物が相互に入り混じらないのは、能力や顕現が異なるからなのである。なお、それらの支分の後には TSP と同じく「など」(la sogs pa) が確認できる。

(3) Prakṛtiparīkṣā (1 章)における確定要件

これまで述べたように、TS873 偈の理解についてはダルマキールティの言及を念頭におく必要があるが、ダルマキールティの表現と比較した場合、873 偈の「場所」以下の項目が非常に多いことに気付く。このように、実在に関する限定の項目を増広させるシャーンタラクシタ・カマラシーラの傾向は TS, TSP の他の箇所にもみられる。それはサーンキャ批判の章として知られる Prakṛtiparīkṣā (1 章)42 偈とその注釈である。それぞれの該当箇所をみてみよう。

(資料 2.5.3.E) TS.k.42

実に一切の個物は鉄製の小棒のように、順序と結びついた形態をもつのであり、〔対論者が個物が「存在する」などの一つの本質や、「それはこれである」ということがどうして決定されるのかと言うなら〕それは分別の入り混じった本性を持つものであると知られる<sup>123</sup>。

TSP.ad.TS.k.42

あたかも鉄製の小棒が相互に入りこまないように、そのように音声<sup>124</sup>などのような様々な個物は自らの本性として確定していることにより、場所・時間・能力・顕現などの区別について相互に入り混じらない。これによって〔個物〕が多様であることが述べられた。無常であることを述べたのが生起させるものである「順序」と「結合した」(「順序」によって「包摂された」) 形態を持つものという合成語である。〔反論〕ではなぜ「存在する」などの一つのありかたによって、「それはこれである」というような確定的な本性の随行した決定があるのか。〔答論〕「分別

<sup>122</sup> Pvin (56.14-18):

gcig tu mthong ba'i khyad par ni //  
gzhan 'ga' zhid tu ma mthong phyir //

gang gi phyir gsal ba'i bdag nid rnams ni phan tshun rjes su 'gro ba ma yin te nus pa dang snang ba la sogs pa tha dad pa'i phyir ro // Vetter のテキストは注において偈の部分が PVIII.126ab であることを指摘している。また戸崎[1989:10]参照。

<sup>123</sup> TS[38.7-8], D.no4266(3a7-3b1):

atah śalākākalpā hi kramasaṅgatamūrtayah /  
dṛśyante vyaktayah sarvāḥ kalpanāmi'sritAtmikāḥ //42//  
gsal ba thams ca lcags kyi ni // thur ma dang Vdra rim pa dang //  
'brel pa'i lus can dag tu snang // rtog dang 'dres pa'i bdag nyid can //

<sup>124</sup> TS,TSP においては śabda と dhvani はそれ程区別されていないように思われる。特に 16 章冒頭ではシャーンタラクシタ・カマラシーラともに両者をほぼ同じ意味で用いている。

の入り混じった本性を持つものである」と<sup>125</sup>...

すべての個物が差異を持つものであることは、鉄の棒が互いに他をよせつけないことに例えられている。TSPにおいてカマラシーラは、音声などの様々な個物が「自らの本性として確定する」(破線部分)と述べるがこれはPV.1の40偈を想起させる。40偈ではすべての存在が自己の本性において確定しているから同類及び異類からの排除を保持しているとし、PVSVによると独自の存在が混じらないとされていたからである。このTSの用例においても区別の項目は多く、それらはŚAPのものとはほぼ一致する。またTS, TSP 873偈と同様にここでも「場所などの区別」と「入り混じらない」は相伴って用いられている。そしてŚAPの該当箇所は独自相について説明していたわけであるから、これは同種の表現と考えられる。その場合この記述が16章や先程のPVIやPVSVなどと、いかに関連しているのかが問題となる。

既に指摘されたように、ダルマキールティはPV.1においてサーンキヤ的な普遍を批判している可能性がある<sup>126</sup>。また、TS 1章においてはダルマキールティの論法を用いたサーンキヤ批判が見られる<sup>127</sup>。そのようなことからTS, TSPにおいてサーンキヤの原質を批判する際に、ダルマキールティの普遍批判における論法を用いていると考えられるのである。ちなみにこれは、この問題との直接の関連を述べるものではないが、一つの資料として興味深いのが冒頭にも触れたサキヤ・パンディタの言明である。彼はその著において、ヴァイシェーシカやあるチベット人達と並んでサーンキヤ (grangs can) を普遍論者として名指しで批判しているのである<sup>128</sup>。

<sup>125</sup> TSP[38.9-14], D.no.4267(164a3-5)

yathā hi ayomayaḥ śalākāḥ parasparam asaṅgatās tadvad imāḥ śabdādīvyaktayaḥ śyaṣvabhāvavyavasthitatayā deśaakālaśaktipratibhāsādibhedān na parasparam anvāśanti / etanānekatvaṃ pratipāditam / anityatvapatipādanāyāha kramasaṅgatamūrttaya iti / utpādakrameṇa saṅgatā samālingitā mūrttir yāsām iti vighrahaḥ / katham tarhi sat sadyādinaikena rūpeṇa tathā 'sa evāyam' iti ca sthireṇa svabhāvenānugatā vyavasiyante bhāvāḥ ityāha kalpanāmiśrātmikā iti...

ji ltar lcags kyi rang bzhin gyi thur ma phan tshun ma 'byar ba de bzhin du sgra la sogs pa'i gsal ba 'di dag rang rang gi ngo bo la gnas pa nyid kyi yul dang dus dang nus pa dang snang ba la sogs pa tha dad pas phan tshun du ma 'dres pa yin no / 'dis ni du ma nyid du bstan to // mi rtag pa nyid du bstan pa'i phyir rim pa dang 'brel pa'i lus zhes bya ba smos te / skye ba'i rim pa dang 'brel pa ste / yang dag par sbrel ba'i lus gang la yod pa zhes tshig rnam par sbyar ro // 'o na ci ltar yod pa zhes bya ba la sogs pa gcig gi ngo bo dang / de bzhin du de nyid 'di yin no zhes dngos po rnam bstan pa'i rang bzhin dang ldan par nges pa yin zhe na / rtog dang 'bres pa'i bdag nyid can //

<sup>126</sup> 太田[1981]参照。なお同論文の注(1)ではKarnakagominもManorathanandinも共に163偈以下サーンキヤ説及びその批判であるとのべているが、ジャイナやヴェーダーンタにも同じ考えがあることを留意点としてあげる。

<sup>127</sup> 森山[1997]はTS, TSPのサーンキヤ批判に際して、シャーントラクシタとカマラシーラがダルマキールティの論法を活用している点をMadhyamakālokaやSDNSSと比較しつつ考察している。

<sup>128</sup> 『リクテル』の普遍と特殊の章では、普遍と特殊が同一実体であると説く主張の一つとしてサーンキヤをあげる。そこではサーンキヤが「サットバ・ラジャス・タマスの三つの構成要素からなる根本原質たる普遍と壺などの個物とは一体となって存在しているから普遍と特殊が同一実体である」と述べる。福田(1991,18)参照。また普遍と特殊の章最終部分においても、サーンキヤが普遍論者であるという記述が見られる。そこではヴァイシェーシカが別体である普遍、サーンキヤが単一な実体としての普遍を説き、それに従うチベット人がいるというものである。福田[1991,27]tha dad spyi 'ug phrug pa rdzas gcig rang can pa .... なお、ケートゥブジェも『七部莊嚴』において「ダルマキールティ師がサーンキヤの普遍論を批判している」という記述をしてる福田[2000,31]。

#### (4) カマラシーラにおけるその他の例

しかし TSP を著したカマラシーラの他の著述においては、この場所・時間などに限定された実在の確定要件は異なった扱いを受けている。以下にその点について、若干補足的に述べる。カマラシーラは *Sarvadharmāṅsvabhāvasiddhi* (SDNSS) の序論において、「勝義として、自・他・自他の二・無因から生じることを離れているものは自性をもたないものである」とする『中論』1章の偈を論証式に取り入れ、TSP や *Madhyamakāloka* においてもしばしばみられる能遍の非認識による推論式を提示する。そしてまず主張命題が直接知覚と対立しないことを証明してゆくのであるが、その際に経量部による批判がみられる。経量部はすべての事物が無自性であると仮定した場合、それらが場所や時間などに限定されて青や楽などの自性をもつものとして顕現することとの矛盾を指摘する<sup>129</sup>。これに対してカマラシーラは、「迷乱知に顕現したかたちのように虚妄なものも顕現する云々」として反論する (SDNSS.D274a-4 以下)。ŚAP においてはディグナーガに対する他学派の批判に関して、ダルマキールティの論理を活用したと考えられるカマラシーラであるが、ここでは逆に「場所などの区別」という確定要件を用いてカマラシーラを批判しているのは経量部である。また *yul dang dus la sogs pa* となっていることから、経量部とカマラシーラの間で論議の前提となっている限定の項目は場所・時間だけに限られていないと言える。

#### 2.5.4 チベットにおける実在と認識の確定要件

これまで TS, TSP とダルマキールティとの関わりを中心としてみてきたが、これらの確定要件は後代におけるインドの論書にもみられる。例えば、シャーンタラクシタやカマラシーラ以後のモークシャーカラグプタ (*Mokṣākaragupta* 11-12 世紀頃<sup>130</sup>) は、ダルマキールティの認識論や論理学を *Tarkabhāṣā* (TBh) において解説するが、その中の独自相に関する文脈において、「場所などの区別」を用いている<sup>131</sup>。このようにインド仏教における認識論・論理学の最後期とも言える TBh においても、それはみられるのであるが、チベット論理学や認識論においては、「場所などの区別」や「入り混じらない」といった確定要件はどのように受容されたのであろうか。

チベットにおいてダルマキールティの論理学が本格的に受容されたのは 11 世紀後半、サンプ・ネウトク (*gSang phu ne'u thog*) の僧院<sup>132</sup>においてである。この寺院においてゴク・ロデンシェーラプ (*rNgog Blo Ldan shes rab* 1059-1109) はダルマキールティの著作やその注釈書などをはじめ多くの文献を訳した。また、そこで独自の論理学を創設したのがチャパ・チューキセンゲ (*Phywa pa chos kyi seng ge* 1109-1169) である。しかしながらその著作は、完全な形では残らず断片によってその部分が知られるのみであり、その断片が得られるのが『リクテル』などの注釈である<sup>133</sup>。サキヤ・パンディタは『リクテル』の「普遍と特殊」を考察する章においてまず実在について検討する。「独自相については、無分別知、普遍については分別知が、それぞれ把握するのであり、個別(独自)相は実在であり、

<sup>129</sup> SDNSS[274a4]: gal te dngos po thams cad rang bzhin med pa nyid yin na / 'o na ni de'i tshe de dag yul dang dus la sogs pa'i ngo bor snang ba ji ltar mi 'gal zhe na /

<sup>130</sup> 年代については Kajiyama[1966,6-11]参照。モークシャーカラグプタについては基本的にこの研究を参照した。

<sup>131</sup> Kajiyama[1966,56]モークシャーカラグプタは *deśakālākāranīyata* の点で差異をもつものが独自相であると説明する。

<sup>132</sup> Onoda[1992,13-14]サンプ寺の歴史がゲールク派の伝統との関連でまとめられている。それによると、チャパの死後サンプ寺は分離した。しかし、その後もチベット仏教に大きな影響を与え続けたようである。

<sup>133</sup> 福田[1989:6]以下ではチベット論理学の歴史がまとめられている。

普遍は実在しえない<sup>134</sup>」という言明に続いて独自相 (rang gi mtshan nyid ) を個物 (gsal ba) や実在 (dngos po) などと同列に並べて言及する部分がある。はじめに対比した実在に対する彼の言及のうち、実在の側についてもう一度みてみよう (注1 参照)。

独自相・個物・実在・実体〔他から〕異なったもの・勝義などと言われるものは効果的作用を生ずる能力を持ち、相互に入り混じることのない実体であり、原因・結果とし成立するものであり、全ての人にとっての取得・放棄という行為の活動と非活動の活動対象であることにより実在という意味に関して同義である<sup>135</sup>。

「相互に入り混じらない」という句は、独自相や個物・実在などに関する確定要件である。逆に「入り混じり」は、普遍や他者の排除・差異などととも列挙されている。(注1のB参照) 実在の側ではいかなる点で「入り混じらない」のかという項目、つまり「場所などの区別」とは共存せず、単独で用いられている。一方、『リクテル』では「場所などの区別」もみられる。

(資料 2.5.4.A)

部分的な類似性 ('dra) はすべてのものにある。全面的な類似性はいかなるものにもない。シンシャパーなどの部分的な類似性は、全てのものに存在するが、場所と時間と形態の区別があるのでどのようなものにも全面的な類似はない。よって遍充関係が成立する場合でも、山の煙と竈の煙の二つは類似することによって成立するのではなく、他の排除によって一つの普遍であると断定することによって成立する<sup>136</sup>。

ここでは類似性が批判されているが、その根拠となっているのが、「場所などの区別」である。山の煙と竈の煙はそれらに類似性があるから成立するのではなく、他者の排除によって一つの普遍があると思念することによって成立するものである。ダルマキールティは、PV3.においてディグナーガの自己認識を論証し、認識作用は類似性 (sārūpya) を原因とするのではないことを述べる (PV.3. 430 偈)<sup>137</sup>。また、PV.3. 434 偈では知識と対象が類似するならば、それは全体的か部分的かのどちらかであるとする。もし全面的に類似しているのであれば知識が対象と同じものとなるため知識ではないことになり、部分的に類似しているのであればすべての対象を認識することになる。この点については、今回注目した ŚAP では 878 偈が注目される。そこでは類似性 (sādrśya, 'dra) とは何かということが述べられているのである。TSP においては分別知によって増益された (vikalpabuddhisamāropa) のが類似性であるとされる<sup>138</sup>。サキヤ・パンディタのこの用例においては、「場所などの区

134 『リクテル』福田[1991:12.8-11]: rang mtshan 'dzin pa rtog med de // spyi 'dzin pa ni rtog pa yin // de la rang mtshan dngos po ste // spyi ni dngos por grub med //

135 本稿の注 (1) の (A) を参照。サキヤ・パンディタは (A) の部分の典拠として PV.k.171-k.172 を引用する。

136 『リクテル』福田[1991:3-10]

phyogs res 'dra kun la yod //  
tham cad 'dra ba gang na'ang med //  
shing sha pa la sogs pa dang phyogs res 'dra ba ni thams cad la yod la / yul dang dus dang rnam pa'i khyad par gyis thams cad du 'dra ba gang du'ang srid pa ma yin no // des na khyab pa sgrub pa'ang la'i du ba dang tshang mang gi du ba gnyis 'dra ba'i sgo nas mi 'grub kyi gzhan sel gyis spyi gcig tu zhen pas grub po //

137 戸崎[1985,112]参照。

138 森山[1987,31]も参照。カマラシーラは *Madhyamakāloka* においてこの問題を受けている。経量部の有形象知識論批判の文脈において、全体的は類似性・部分的な類似性がそれぞれ批判されているのである。カマラシーラは全体的な類似性について、知も無感覚 (jāda) なものになってしまうという難点をあげ、部



別」を用いてすべての面での類似を批判していることから全面的な類似性の批判については明確である。しかし部分的な類似についてはそうではない。

最後にゲールク派の場合をみておく。ケートアップジェ (mKhas grub dge legs dpal bzang po 1385-1438) は『七部莊嚴』において次のように述べている。

(資料 2.5.4.B)

さていま、自らの意図することを述べよう。

「場所・時間・本性が入り混じらない」という意味は何であるかというならば、「場所・時間・本性が入り混じる」と把握する知の固有の把握内用と逆であるというなら、「場所・時間・本性が入り混じる」と把握する分別の把握内用には次のようなものがある。朝に存在するなら、夕方に存在することにより遍充されるのと、黒斑牛であるなら白斑牛であることと、東において存在するなら西に存在することの否定について自らの経験によって成立する一つの独自相である<sup>139</sup>。

この用例の場合、これまでみてきた「場所などの区別」の項目と「入り混じらない」の表現が組み合わせられた形で用いられる。ツォンカパ (Tsong kha pa 1357-1419) の『量の大備忘録』でも、「場所などの区別」の項目と「入り混じらない」の表現が組み合わせられた形で用いられる。ツォンカパは独自相に関して「場所・時間・本性が入り混じらない」という性質の意味は、「東においてあるなら西に存在しない・・・」というように考えるべきではないとする<sup>140</sup>。ケートアップジェもやはり、朝にあるなら夕方にない・東にあるなら西にないというのと、黒斑牛があるなら白斑牛でないという見解は、「場所・時間・本性が入り混じらない」の意味ではないと述べているのである<sup>141</sup>。ケートアップジェはさらに「入り混じらない」の意味について、「時間が入り混じらない」、「場所が入り混じらない」、「自性が入り混じらない」としてそれぞれ説明してゆく。これらの否定のしかたは複雑であり、その意図を見失いかねないが、ようするに壺が独自相であっても全く一つのものではなく複数の個体として、昨日にも今日にも、西にも東にもありえることを述べているようである。

ケートアップジェはそれによって壺や事物などが、自らの個物に「随行する」ことそれ自身「場所・時間・自性として入り混じらない」こととのあいだには矛盾がないから、事物であるなら独自相であることによって遍充されるのだが、独自相であったとしてもそれ自身個物に随行する普遍であることと矛盾しない<sup>142</sup>とする。これまでのインド仏教の認識論の

---

分的は類似性については単一なものに部分があることになるという難点をあげる。

<sup>139</sup> 『七部莊嚴』(32b3-5) : da ni rang gi 'dod ba brjod bar bya ste / de yang yul dus rang bzhin ma 'dres ba zhes ba'i don ji ltar yin ce na / da ni yul dus rang bzhin 'dres par 'dzin pa'i blo'i 'dzin stangs kyi bzlog phyogs yin la / yul dus rang bzhin 'dres par 'dzin pa'i rto'g pa'i 'dzin stangs la yang / snga dro yod na phyi dro yod pas khyab pa dang / khra bo la yod na ser skya la yod pa dang / shar na yod na nub na yod bar 'dzin pa med par rang gi myong bas grub bas rang mtshan gcig nyid /

<sup>140</sup> 『量の大備忘録』(714.9-11) : di ltar yul dus rang bzhin ma 'dres pa'i don rang mtshan gcig shar na yod na nub na yod par 'gal ba dang / snga dro yod na phyo dro med pa dang / khra bo la yod na ser skya la med pa de yin na / 福田[2000,29]とその注 20 も参照。

<sup>141</sup> 『七部莊嚴』(32b3-5) : snga dro yod na phyi dro med pa dang / shar na yod na nub na med pa dang / khra bo la yod na ser skya la med pa lta bu yul dus rang bzhin ma 'dres pa'i don ma yin no // ただしケートアップジェは「場所・時間・本性が入り混じらずに存在すること」が個物の定義である点については否定する。(吉水 2000,17)。参考までにあげておくと、先程のモークシャーカラグプタも TBh において独自相の説明として「場所などの区別」を用いるが、それに定義しての位置を与えているのではない。

<sup>142</sup> 『七部莊嚴』(33a3-4) : des na bun pa dang dngos po sogs rang gi gsal ba la rjes 'gro byed pa dang / rang nyid yul dus rang bzhin ma 'dres pa yin pa la 'gal ba med pas / dngos po yin na rang mtshan yin pas khyab pa yin la / rang mtshan yin kyang rang gi gsal ba la rjes 'gro byed pa'i spyi yin par mi 'gal zhin なお、『七部莊嚴』および zhol 版や『量の大備忘録』のテキストについては大谷大学の福田洋一先生に参照させていただいた。感謝申し上げます。

用例からみると、「随行する」ということと「場所などの区別」が矛盾しないという言明はまず考えられない。普遍を批判するために個物が様々な点で異なることを説明する文脈だったのである。インドの場合と比較した場合、表現の上からは異なっていると言えるが、その意図についてはまた別の問題があると言える。

### 2.5.5 小結

以上、ディグナーガとの深い関わりをもつŚAPの文脈中に位置するTS873偈の表現を手掛かりとして、該当箇所にあたるTSPの内容を確認するとともに、同じ種類の表現がみられるTS,TSP42偈にも注目した。その結果、それらのTS,TSPの部分はいずれもダルマキールティの論法が活用されていることが理解できた。しかもそれはダルマキールティが独自相（実在・個物）について言及し、他学派の主張する普遍や様々な言語論を批判する部分と関わっていたのである。本稿では、その例としてPVやPVSV,Pvinなどを参照した。このように「場所などの区別」と「入り混じらない」という語句は実在を確定するため（あるいは前者とは反対の形で認識を確定するため）にインド仏教の認識論・論理学の文脈において重要なものであるが、同様のことはチベットの場合にも言えるのである。確かに表現上の変遷は見られるが、インドより波及した「場所などの区別」と「入り混じらない」という確定要件は普遍や語知の問題について考察する際に関わってくるからである。従ってこれらの確定要件はインド・チベットを通じて仏教徒が実在と認識の問題をいかに捉え、また他学派の見解をいかに批判していったのかという歴史の変遷をみていく上でも一つの基準となるものである。さらに、本節において歴史手にまた学派的に広い視点から見た結果、ŚAPにおけるシャーンタラクシタ、カマラシーラのアポーハ論の独自性については希薄である可能性が指摘できる。本章2.5.3(4)でSDNSSでは、実在の確定要件を用いて経量部がカマラシーラを批判していたことを見たが、このことはカマラシーラがŚAPにおいて確定要件を用いてアポーハ論を擁護したこととは対照的である。このように文献によってその学説に対する立場がことなるためにŚAPにおけるシャーンタラクシタ・カマラシーラのアポーハ論が両師弟の真の立場であるかどうかについては疑問が残る。

### 3 章 ŚAP における対論者の問題

#### 3.1. 総説部分における問題点

本稿 1.1 総説部部の概要で述べた TS および TSP の ŚAP) における対論者、肯定語義論者(Vidhiśabdārthavādin)は本稿 2 章でみたような仏教側のアポーハ論とは反対の立場に立ち、批判する側である。対論者は、直接的な肯定 (dhi) と否定 (niśedha) によって実在の本性が言い表されるために、肯定が語の意味であると主張するのである。

〈資料 3.1.A〉TSP[274:21-22]

vastu eva hi paramārthataḥ śabdapratyayaḡāhyam ataḥ śabdaiḥ sāḡśād vidhiniśedhābhyām vastusvābhāvavratipādanād vidhir eva śabdārtha iti vidhiśabdārthavādinām darśanam/  
真実としてとして実在そのものは語とそれによる知識として把握される。従って様々な語により、直接的な肯定と否定として、実在の本性が言い表されるから、肯定が語の表示対象である、というのが肯定語義論者(vidhiśabdārthavādin)の見解である。

しかしながら、この ŚAP 冒頭の肯定語義者が具体的に誰であるのかが判然としていない<sup>143</sup>。これまでの先行研究においても幾度か言及はなされている。Mookerjee は早くからこの問題について述べていた。彼の研究書の ŚAP に関する著述の導入として述べられているのは Nyāya-Vaiśeṣika, Mīmāṃsā といった実在論的な立場に立つ学派のことである<sup>144</sup>。井原 [1951 : 19]においてはこの対論者は、「肯定語義論者」と訳され、その背景となる具体的な人物としてプラシャスタパーダ(Praśastapāda)の名があげられる<sup>145</sup>。また太田[1973 : 273]では「冒頭に挙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する」との内容を述べている<sup>146</sup>。しかし、この対論者が即ヴァイシェーシカであるのか、何を主張しているのか、この呼称 (Vidhiśabdārthavādin) をどの様に理解すべきか、といった点にして検討すべき問題が多く残されていると考えられる。そこで本稿では、先行研究に依拠しつつ、プラシャスタパーダなどに見られるヴァイシェーシカ的な要素について検討を続けると同時に、16 章における vidhi という語についても同章の用例を参照することにより、この対論者の持つ様々な問題点について資するところがあるかどうかを検討したい。

<sup>143</sup> TS.(G)Forword,Lxxxii.

<sup>144</sup> Mookerjee[1955 : 107]

<sup>145</sup> 井原[1951 : 20]では次のように述べられている。「肯定語義論者とアポーハ論者との対立はヴァイシェーシカ派のプラシャスタパーダと陳那との間に、現量の定義に関して見られるのである」そしてさらに、PBh,PS からそれぞれ根拠となる部分を引用している。

<sup>146</sup> また太田[1973 : 274-5]においては<資料 1>で示した śabdaiḥ sāḡśād vidhiniśedhyām vastusvābhāvavratipādanād vidhir eva śabdārtha--- について、「言語による肯定判断も否定判断も直接実在そのものについて述べるので肯定判断のみが言語の本来の意味である」というように提示する。

### 3.1.1 ヴァイシェーシカの観点から

従来からこの部分の中心的な対論者として考察されてきたヴァイシェーシカの観点からも検討しなければならない。まず、問題の偈と注釈部分の試訳をおこなう。

<資料 3.1.1A> TS[274 : 17-26]

yadi nopādhayaḥ kecid vidyante paramārthataḥ /  
daṇḍī śuklāś calaty asti gaur ihetyādihīdhvanī //867//  
syātām kiṃ viṣayāv etau nānimittau ca tau matau /  
sarvasminn avibhāgena tayor vṛtter asambhavāt<sup>147</sup>//868//

[試訳] もし、勝義として様々な限定要因 (upādhi) が少しも存在しないならば、「棒を持つもの」「白い」「動く」「ある」「牛」「この〔糸に布がある〕」というような観念や言葉はどうして存在し得ようか、これら二つが根拠のないものとは考えられない、全てのものに差別がなくなるのでその二つが働くことがなくなるから。 //867・868//

<資料 3.1.1B> TS[275 : 4-11]

---tathā hi daṇḍī viśāṇītyādihīdhvanī loke dravyopādhikau prasiddhau śuklaḥ kṛṣṇa iti guṇopādhikau calati bhramtīti karmanimittau asti vidyate iti sattāpravṛttinimittakau, gaur aśvo hastīti sāmānyaviśeṣopādhī iha tantuṣu paṭa iti samavāyabalāt /tareaiśāṃ dravyādinām abhāve daṇḍīty ādihīdhvanī nirvṣayau syātām iti / ādigrahaṇām pratyekam abhisambadhyate / tena pratyekam chatrī viśāṇīty ādisamānājātyadhīdhvanīnām grahaṇām bhavati / viśeṣā yoginām eva grāhyā iti na teṣām ādisabdena praigrahaḥ /

[試訳] --- 即ち、「棒を持つ者」「角を持つ者 (viśāṇin)」という観念や言葉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 (śukla)」「黒い (kṛṣṇa)」という (観念や言葉) は、属性を限定要因とするものである。「動く (calati)」「さまよう (bhramati)」というのは運動を根拠とするものである。「有る」「存在する」(asti vidyate<sup>148</sup>) を適用根拠とするものである。「牛」「馬」「象」というのは、普遍かつ特殊の限定要因である。「この糸に布がある」というのが内属によるし〔限定要因である〕。実体などが存在しないならば、「棒を持つ人」などの観念や言葉は対象を持たないということになるであろう。ādi によってとりこま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 (chatrin)」「角を持つ者」といった同種の観念や言葉の理解が生じる。ただし、究極の特殊は修行者達だけに認識されるものであるから、それら (究極の特殊) は ādi という語によっては含意されない。---

プラシャスタパーダは PBh において上位 (para) と下位 (apara) 二種の普遍があることを主張する。彼によれば、そのうち上位のものは多数を対象とするものであり、随伴 (anuvṛtti) [知 (pratyaya)] のみの原因となるものであるために普遍だけであり、一方下位のものには実在性などのように、少数を対象とするために、普遍であると同時に特殊でもあることになる。さらにこれに続いて究極の特殊の問題が説かれる<sup>149</sup>。究極の特殊という問

<sup>147</sup> GOS vṛttir asambhavī を BBS により訂正。

<sup>148</sup> BBS により、vidyate と訂正。

<sup>149</sup> PBh[11]

sāmānyam dvi vidhaṃ paramaparaṃ cānuvṛtti pratyayakāraṇam / tatra paraṃ sattā mahābiṣayatvāt sā cānuvṛtter eva hetutvāt eva / dravyatvādy aparaṃ alpa viṣayatvāt / tac ca vyāvṛtter api hetutvāt sāmānyayam sadviśeṣākhyām api labhate //

なお [井原 1953 : 106-7] ではプラシャスタパーダにおける上位・下位の普遍や有性の問題をとりあげ、

題に関してのプラシャスタパーダの解説によると、それは、消滅や発生を離れた恒常な実態、つまり原子・虚空・時間・方角・我・意に関してそれぞれに存在していて究極的な差異の知がおきる原因であるとされる<sup>150</sup>。上記の TSP においてはこれらの上位の普遍としての有性 (sattā)・下位の普遍かつ特殊・究極の特殊といったものが語の根拠としてあげられる。そしてさらに我々(一般の人々)とは異なったヨーガ行者の認識についての言及が見られる。〈資料〉参照。ヨーガ行者の認識や究極の特殊について PBh は次のようにも述べる。

<資料 3.1.1C>PBh[321]

tathāsmadviśiṣṭānām yoginām nityeṣu tulyākṛtiḡuṇakriyeṣu paramāṇu ṣu muktāt mamanassu ca anyanimittāsambhavād vilakṣano'yaṃ iti pratyayavyāvarttiḡ deśakālaviprakarṣe ca paramāṇau sa evāyam iti pratibhijñānam ca bhavati te'ntyā viśeṣāḡ /  
 [試訳] 同様に、私達より優れたヨーガ行者の恒常で形相・属性・運動が等しい原子と解脱した我と意に関して、他の根拠に基づくことは不可能であり、それ自身の根拠により、それぞれの基体ごとに「これは〔他と〕異なる」「これは〔他と〕異なる」と観念の排除がなされる。そして空間と時間の距離が離れていても、原子に関して「これがそれである」という再認識を生じさせる。それらが究極の特殊である。

また、TS 〈資料 3.1.1.A〉における iha は、TSP 〈資料 3.1.1.B〉を参照することにより、VS にも見られ<sup>151</sup>、「この糸に布がある (iha tantuṣu paṭa)」というような例で示される内属<sup>152</sup>の問題であることが分かる。このように様々な句義や上位・下位の普遍、究極の特殊、ヨーガ行者の認識の問題など、PBh をはじめとするヴァイシェーシカ学派の文脈にたってみると、その内容がより明確になると言える。

ディグナーガとの違いを指摘する。

<sup>150</sup> PBh[ 321]

atha viśeṣa padārthanirūpaṇam anteṣu bhāva antyāḡ svāśrayaviśeṣakatvād viśeṣāḡ /  
 vināśārambharahiteṣu nityadravyeṣv ānuākāśakāladigātmamanassu pratidravyam chaikaśo  
 vartamanāḡ atyantavyāvṛttibuddhihetavaḡ / yathāsmadādinam gavādiṣv aśvādi tathas  
 tulyākṛtiḡuṇakriyāvayavasamyoganimittā pratyayavyāvṛttir dṛṣṭā gauḡ śuklaḡ śiḡhragatiḡ  
 pīnakakudamān mahāghaṇṭa iti /

次に特殊の句義を説明する。最終における究極的な存在は自らの依りどころの〔他からの〕異なりを示すものであるから特殊である。消滅や発生を離れた恒常な実体に関して、つまり、原子・虚空・時間・方角・我 (アートマン)・意に関して個々の実体ごとに、一つ一つ存在していて究極的な排除の知〔が起きる〕原因である。私達にとって、そのように牛等に関して馬等から、等しい形相・属性・運動・部分・結合という根拠があり、概念の排除が見られる。つまり、「牛」「白い」「速く行く」「隆肉を持つ」「大きい鈴をつけている」というものである。

<sup>151</sup> VS[61] iheti yataḡ kāryakāraṇāyoḡ sa samavāyaḡ //7.2.29//

チャンドラアーナンダ注では次のようになっている VS[61]

guṇādayaḡ samavāyino dravya / ataḡ samavāyaḡ kathayati iheti yataḡ kāryakāraṇāyoḡ pratyaya  
 utpadyate 'iha tantuṣuḡ paṭaḡ' iha ghaṭe rūpādayaḡ iha ghaṭe karma 'iti samavāyaḡ /  
 kāryakāraṇagrahaṇasyopalakṣaṇatvāt 'jātery vyaktau viśeṣānām ca nityadravyeṣu samavāyaḡ' ity  
 uktaḡmbhavati /

<sup>152</sup> PBh[ 324-325]

yateha kuṇḡe dadhīti pratyayaḡ sambandhe sati dṛṣṭas tattheha tantuṣu paṭaḡ iha viraṇa eṣu kaṭaḡ iha  
 dravye guṇakarmanī iha dravyaḡuṇakarmasu sattā iha dravye dravyatvam iha guṇe guṇatvam iha  
 karmanī karmatvam iha nityadravye 'ntyā viśeṣā iti pratyayadarśaṇād asty eṣāḡ sambandha iti  
 jāyate //

例えば「この壺に凝乳がある」という概念は〔両者の〕結びつきがあるとき見られる。そのように「この糸に布がある」「この草に筵がある」「この実体に属性性と行為性がある」「この実体・属性・行為に存在性がある」「この実体に実体性がある」「この属性に属性性がある」「この行為に行為性がある」「この恒常な実体の特殊がある」という観念が認められるから、ここに関係があると分かる、ということが知られる。

### 3.1.2 語の適用根拠の観点

このように確かに ŚAP 冒頭部分の対論者の主張する内容には、ヴァイシェーシカの要素が多くみられる。しかしこの総説部分はその他の要素もみられる。次に適用根拠の観点から総説部分を見てみたい。インドにおける語に対する考察の歴史は古くさかのぼることができる。Mahābhāṣya(MBh)の冒頭には「牛」という場合、何が語であるのかということめぐって次のような問答がみられる。

(資料 3.1.2.A) [MBh:1]<sup>153</sup>

喉の垂肉、尾、背中の隆起、ひずめ、角を有する対象が語であるのか。

そうではない、それは実体(dravya)というものだ。

では動作や身ぶり、瞬きが語であるのか。

そうではない、それは行為(kriyā)というものだ。

では白い、青い、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(guṇa)というものだ。

では、個々に異なったものに対して異なるもの、様々に区別されたものに対して区別されないもの、普遍になったものが語であるのか。

そうではない。それは形相(ākṛti)というものである。

一方で、パタンジャリは、MBh の他の個所において語の適用として種の語(jātiśabda)、性質の語(guṇaśabda)、行為の語(kriyāśabda)、任意の語(yadṛcchāśabda)という 4 種の語を挙げている<sup>154</sup>。ここでもう一度 ŚAP 冒頭の 867,868 偈に立ち戻ると、対論者は「棒を持つもの」「白い」「動く」「ある」「牛」「この〔糸に布がある〕」というような観念や語が働くためには様々な限定要因 (upādhi) が必要であるとしていた。そしてそれらは根拠のあるものだと主張する。さらに対論者は TSP において次のように述べる。

(資料 3.1.2.B) TSP[275]

yadi bhavatām dravyaguṇakarmasāmānyaviśeṣasamavāyalakṣaṇā upādhayo viśeṣāṇāni śabdapratyayaṃ prati nimittāni paramārthato na santi tatkatham loke daṇḍī abhidhānapratyayaḥ pravarttante dravyādy upādhinimittāḥ /

〔肯定語義論者の反論〕もしあなた方 (アポーハ論者) が実体・属性・行為・普遍・特殊・内属などを特徴とする限定要因 (upādhi) が〔語の意味の〕限定要素 (viśeṣaṇa) であり、〔それらが〕語による知識に対して根拠(nimitta)となるということが真実として言えないのならば、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が実体などの限定要因を根拠とすることができるであろうか。

ここでこれまでヴァイシェーシカの句義の問題と考えられる「棒を持つ者」、即ち実体等の各項目に関する別の一面がみえてくる。実体・属性等の各項目は限定要因 (upādhi) と呼ばれ、また限定要素(viśeṣāṇāni)とされ、さらに根拠(nimitta)されている。これは語の適用根拠としての一面をカマラシーラが注釈において示しているのである。カマラシーラは ŚAP

<sup>153</sup> atha gaur ity atra kaḥ śabdah / kiṃ yat tatsāsnālāṅgūlakakudakhyrviśāny artharūpaṃ sa śabdah/ nety āha/ dravyaṃ nāma tat// yat tarhi tadāṅgitaṃ ceṣṭitaṃ nimiṣitaṃ sa śabdah/ nety āha/ kriyā nāma sā // yat tarhi tac chukio nilah kṛṣṇaḥ kapilaḥ kapota ity ity sa śabdah / nety āha/ gṇo nāma saḥ //yat tarhi tadbhinneṣv abhinnaṃ chinneṣv acchinnaṃ sāmānyabhūtaṃ sa śabdah / nety āha / ākṛtir nāma sā //

<sup>154</sup> [MBh:19]catuṣṭayī śabdānāṃ pravṛtṭiḥ / jātiśabdā guṇaśabdā kriyāśabdā yadṛcchāśabdāś caturthāḥ

の様々な箇所においてこの問題に触れる。例えば TS.k.889 は、バルトリハリの偈文からの引用であるが (VP.2.127)、この注釈部分においてカマラシーラは śabdanibandhana を śabdapravṛttinimitta と注釈している<sup>155</sup>。また asti vidyate iti sattāpravṛttinimittakau--. といった用例もある。

また修辞学の立場からアポーハ論を批判しこの ŚAP においても引用・批判されるバーマハ(Bhāmaha)もこの適用根拠に相当する問題について述べている。バーマハは、KA において dravya, kriyā, jāti, guṇa の4種をあげている。また Dīṭha 等を表示する yadr̥cchāśabda を説く人々がいることについても言及する<sup>156</sup>。

このように適用根拠の問題は時代を経て語の種類の内容や項目など、若干かたちを変えながらも文法学、修辞学、仏教認識論・論理学等様々な立場において共通に知られていたことが分かる。そしてこの適用根拠がヴァイシェーシカの範疇論等の思想の基盤となっていたことが指摘されているのである<sup>157</sup>。従って、この問題はヴァイシェーシカの句義論にとどまらず、適用根拠論としても解釈できるわけである。同時に ŚAP 冒頭の偈文における対論者について考察する場合に、バーマハが適用根拠の問題を論じていることは重要である。

### 3.1.3 ŚAP における vidhi の観点

本章では、ヴァイシェーシカ学派の句義や語の適用根拠などの観点から 16 章冒頭の対論者の見解を見てきた。しかし、この冒頭部分に関しては、さらに別の方向からの考察が必要である。次に vidhi の問題に移りたい。TS・TSP では様々な文脈において vidhi が用いられている。ここでは、そのうち何例かを前後の文脈とともに試訳し、考察する。以下にその例を検討する。

#### TS(P) k.910,911 における vidhirūpa

(資料 3.1.3.A) TS[290:24-27]

nanv anyāpohakṛcchabdo yuṣmābhiḥ katham ucyate /  
niṣedhamātram naiveha pratibhāse'vagamyate //910//  
kim tu gaur gāvaya hasti vṛkṣaś cetyādi śabdataḥ /  
vidhirūpāvasāyena matih śabdī pravarttate //911//

[試訳] (反論) あなた方はどうして他の排除をなす語を主張するのか。(答論) [語による知識の] 顕現があるとき排除のみでないことが理解される。むしろ逆に「牛」「gāvaya」「象」「牛」などのような語から、語にもとづく知識は肯定的なあり方の判断によっておこる。

(資料 3.1.3.B) TSP[291:1-6]

anyāpohakṛc chabda / ity atreti śabdo'dhyāhāryah / anyāpohakṛc chabda ity evam katham  
abhidhiyata ity artaḥ<sup>158</sup> / kasmān nābhidheyam ity āha niṣedhamātram ity ādi /  
niṣedhamātram eva kilānyāpoho'bhipretaḥ na ceha śabde pratibhāse niṣedhamātram  
gamyate kim tarhi vasturūpādhyavasāyenaiva śabdī dhīh pravarttamānā samālaksyate / na  
ca śabde jñāne yo na pratyavabhāsate sa śabdārtho yukto'tiprasaṅgāt /

[試訳] 「他の排除をなす語」とここで、iti という語が補われる。このような「他

<sup>155</sup> 畝部[1999:12-13]参照。

<sup>156</sup> KA[6:21]dravyakriyājātiḥgūṇabhedāt te ca caturvidhaḥ/ yadr̥cchāśabdaḥ apy anyā dīṭhādīḥ pratijñānate//

<sup>157</sup> 村上[1997:26-27]

<sup>158</sup> BBS[1997: 251] ではここまでを 910 偈 (=BBS909 偈) の ab 句に対する注釈であるとする。

の排除をなす語」というのはいかにして〔対象が〕表示されるのかということである。なぜ表示されないかということを行ったのが「排除のみ」という部分である。「他の排除(anyāpoha)」とは「否定のみ」であると言われているのであり、実に語〔に基づく知識〕の顕現においては、「排除のみ」が理解されるのではない。その場合、なぜ実在するものとしてのあり方を判断することによってのみ、語（による）観念が起こるとされるのか、と言うならば、語による知識に顕現していないもの、それは語の表示対象として結びつかないという誤りがあるからである。

〈資料 3.1.3.A〉とその注釈〈資料 3.1.B〉は ŚAP において、一つの転換点を示す部分である。910 偈 a 句で対論者がとりあげる anyāpohakṛc-chabda はディグナーガの PS.5.k11d である。これらの偈文に続いてパーマハヤクマーリラ、あるいはウッディヨータカラなどの批判が引用され、それらの非判に対する仏教側の再批判が展開されるのである。シャーンタラクシタはアポーハについて「影像を本質としており、直観と呼ばれ、それは語から生じる<sup>159</sup>」とした。彼はまた「語の〔表示〕対象は顕現であると真理の思索家は述べる<sup>160</sup>」とも言っている。上記の資料においては言葉によってもたらされた顕現がある場合、必ずしも排除だけでないことが述べられているのである。ダルマキールティも概念知における顕現の問題について述べている。PV では普遍 (jāti) を批判するにあたり、それが自性として知に顕現するのは無始以来の迷乱である (PV3.K.29) とするのであるが、普遍とは自性をもった実在ではなく、実在する諸々の個物に依止して仮作された概念にすぎない<sup>161</sup>。そして語はその概念を対象とする<sup>162</sup>のである。

また〈資料 3.1.3.B〉では、kila-anyāpoha という一節が見られるが、この kila の語は仏教の論書の伝統においては重要な意味を持っていることが指摘されている<sup>163</sup>。かつて世親は ABhK において有部への批判の意味をこめてこの語を用いたのである。そのようなことから、ここではアポーハが排除のみでないことを説こうとする意図があると思われる。

これらの資料〈資料 3.1.3A,B〉における vidhirūpa の周辺をみると、TS (TSP) 16 章冒頭のアポーハ論者の見解部分〈資料 3.1.3A,B〉との共通点に気づく。ここで「非AをAと捉える知」としての判断 (adhyavasāya) が複合語の後分となっている点は〈資料 3.1.3A,B〉と同じである。そしてそのような肯定的性質を捉えることにより語 (śābdi) による知 (mati) が起こる (pra√vṛt) ののである。

〈資料 3.1.3.A〉の vidhirūpāvasāyena は〈資料 3.1.3.B〉では vasturūpādhyavasāyena となっている。

159 長崎[1984 : 350] とその注 18) 参照。

160 長崎[1984 : 351] とその注 20) 参照。TS, [G k1078-9] pratibhāsaś ca śabdārtha ity āhus tattvacintakāḥ / dṛśya kalpavibhāgajño loko bāhyaṃ tu mayate // tasyāto'sāyena vyaktinām eva rācyatā / tattvataś ca na śabdānām vācyam astīti sādhitam //

161 戸崎[1979 : 94] 参照。

162 戸崎[1979 : 94] 参照。

163 加藤[1989] は AbhK の偈文に見られる kila の語に注目し、スティラマティやヤショーミトラの註、あるいは『順正理論』などから偈文中の kila がすべて世親の有部に対する不信を表し、またそのほとんどが経量部の見解に基づいていることを指摘する。例えば次のようなことが指摘されている。I.3 偈 cd 句ではアビダルマは仏説であるという内容が示されるが、ここに、kila の語が加えられる。このことに関してヤショーミトラは kila の語は他者の見解を示すものであり、自らの立場である経量部の見解ではないと述べている。

kila śabdāḥ parabhīprāyaṃ dyotayati ābhidhāmikāṇāṃ etan mataṃ na tv asmākaṃ sautrāntikānām iti bhāvaḥ  
Yaśo[11] .



## TS(P)k966-k1095,1096 における vidhirūpa

TS16 章で最も多くの偈が引用され、さらに批判が加えられるのが ŚV においてディグナーガ以来のアポーハ論を批判するクマーリラである。彼の批判の中において vidhi はどのように用いられているのであろうか。以下においては、クマーリラのアポーハ論批判の中に見られる vidhi とその前後の文脈に注目したい。また同時にこのようなクマーリラの批判に対してシャーンタラクシタ・カマラシーラはどのように反論したのであろうか。対論者は「なぜ随伴が従属的で排除が優勢な語と証因が自らの対象を表示するのか<sup>164</sup>」という問いを発している。そしてそれに対してディグナーガの PS. k34 (下線部) が引用される。これについては服部[1975] の訳を用いる。

<資料 3.1.3.C> TSP[307:15-18]

“adrster anyāśabdārthe svārthasyāmśe’pi darśanāt śuruteh sambandhasaukaryam na cāsti vyabhicārite<sup>165</sup>” tyādi varṇitam, tadapohābhyupagame na yuktam ity etatpratipādayann āha vidhirūpaś cetyādi<sup>166</sup> /

〔服部 1975:12〕訳：〔ある語の機能は〕ただ他の語の表示対象においては見られないから、そして自らの表示対象〔であるアポーハに概括されるもの〕の一部においてみられることから、〔アポーハ論によれば〕語は〔表示対象と〕結合し易く、また〔他の語の表示対象への〕逸脱がない。と反論される。

「そのことはアポーハの承認に結びつかない。」として答論されたのが肯定的あり方 (vidhirūpa) 云々である。

<資料 3.1.3.D> TS[307 : 19-20]

vidhirūpaś ca śabdārtho yena nābhyupagamyate //

na bhaved vyatireko’pi tasya tatpūrvako hi asau //TS966=ŚV.Apoha.110//

〔試訳〕 肯定的性質が語の表示対象であると認めない人にとっては排除（否定的性質の語の対象）もまたないであろう。実にその人々にとってのそれ（排除）はそれ（肯定）を前提とするものである。 //966//

<資料 3.1.3.E> TSP[307 : 22-24]

tat pūrvaka iti / vidheḥ pūrvaka / vidher nivṛtti lakṣaṇatvād vyatirekasyeti bhāvaḥ kiṃ ca nilotpālādi śabdānām viśeṣaviśeṣyabhāvaḥ sāmānādhikaraṇyaṃ ca yad etal lokapratītaṃ tasyāpahnava’pohavāde prāpnoti /

〔試訳〕 それを前提とするものとは肯定を前提とするものである。排除は肯定の否定という特徴を持つことがあるからという意味である。そして、青いハスに関して限定一非限定関係そして、同一基体性であると、それら世間でよく知られているその批判がアポーハ章 (Aphavāda<sup>167</sup>) にある。

<sup>164</sup> TS307[15-18]

kiṃ ca yad etad bhavadbhir anvayopasarjanayor vyatirekapradhānayoḥ śabdakingayoḥ svaṣiṣayapratipādatvaṃ.

<sup>165</sup> Hattori [1982 : 135]

sgra gzhan don la ma mthong phyir / rang don cha shas la mthong phyir / sgra yi ’brel pa sla ba dang ’khrul pa nyid ni yod ma yin.

<sup>166</sup> vidhirūpaś cetyādi BBS [1997] には見られない。BBS [1968] には見られ、vidhirūpatva の読みがあることを示す。

<sup>167</sup> ディグナーガのアポーハ論に対し、クマーリラは ŚV,Apoha. k115 以下において、同一基体性、限定

まず、排除 (vyatireka) が優勢で随伴 (anvaya) が、従属的であるとするディグナーガを批判する対論者の見解と、当のディグナーガの PS5 章からの引用句が見られる。〈資料 3.1.3.C〉では所立 (sādhyā) がなければ証因 (linga) がないという正しい証相の第三条件が示される。そして次に証因があれば所立があるという第二条件が述べられる。そしてそれは証相と証相保持者の両者の間に不可離の関係があることを意味するのである。ディグナーガによると多くの属性すべてが証因によって認識されるのではなく、他の属性の排除によって随伴関係にある属性だけが否定的に知られるのである。例えば、火には炎や熱など多くの属性があるが、証因である煙はそれらを知らせない。ただその煙について随伴関係にある火のみが、他〔火以外〕の排除によって知られるのである<sup>168</sup>。

ここでの議論は随伴と排除についてである。クマーリラはしかしながら、ディグナーガに対する反論の偈〈資料 3.1.3.D〉においては肯定的性質 (vidhirūpa-) と排除 (vyatireka) の組み合わせを用いている。NR によるとこの場合の肯定的性質と排除の例としてそれぞれ「牛」と「非牛」という語があげられ、「牛」が「非牛」の前提となっているので、アポーハ論によると循環論に陥る<sup>169</sup>というよく知られている論法であることが分かる。

シャーンタラクシタの反論とカマラシーラの注釈は次のようになっている。

<資料 3.1.3F> TS[339 : 5-8]

vidhirūpaś ca śabdārtho yena nābhyupagamyate /  
tadābham jāyate ceta śabdād arthāvasāyi hi //1095//  
svārthābhīdhāne śabdānām arthād anya nivarṭtanam /  
tadyogo vyatireko'pi mama tatpūrvako hy asau //1096//

〔試訳〕 肯定的性質が語の表示対象である〔と認める〕我々には認められない〔と  
思われているが〕なぜなら、その顕れを持つ知が語から生じるから、それが対象  
を判断 (決定) するものである。語には自らの対象を表示する場合、意味の上から  
他者を排除がある。実はこの否定もまた、それ (肯定) を前提とするのが私にと  
って応理である。//1095・1096//<sup>170</sup>

<資料 3.13G> TSP[339 : 9-13]

na hy asmābhiḥ sarvathā vidhirūpaḥ śabdārtho nābhyupagamyate,  
yenaitadbhavat'niṣṭaprasaṅgāpādanam<sup>171</sup> kriyate yāvāt śabdād arthādhyavaśāinaś cetasaḥ  
samutpādāt samvṛto vidhirūpaśabdārtho'bhīṣyata eva / tattvatas tu na kiṃcid vācyam asti  
śabdānām iti vidhirūpas tātviko niṣṭhyate / tena samvṛtasya vidhirūpasya  
śabdārthasyeṣṭatvāt svārthābhīdhāne vidhirūpe saty anyavyatirekasya samarthayād  
adhigater vidhipūrvako vyatireko yujyate eva //1095,1096//

〔試訳〕 私達にとって常に肯定の性質が語の意味であると認められないのではな

詞・被限定詞の関係という点から論じる。apohamātravācya-tvam yadi vābhyupagamyate nilotpalādisabdeṣu  
śabalarthābhīdhāyīṣu // viśeṣaṇaviśeṣyatvasāmānadhikaraṇayayoḥ na siddhir ---

<sup>168</sup> 北川[1965 : 462]

thos don du ma gtan tshigs kyis rnam pa thams cad du rtogs min gang dang 'brel pa yongs bshes nas  
chos gzhan dang bral thob par byed //

またディグナーガは、人が蓮華の香りから、そこに蓮華があることを推理する場合、非実体などを排除して否定的なかたちで蓮華であると認識するという例もあげている。

yon tan dri dang dri bsung sogs (thogs) de yi bye brag gi rim pas rdzas mo'i la sogs rnam bcaḍ nas su  
utpa la sogs re re rtogs.

<sup>169</sup> NR[420]

vidhirūpagośabdasiddhau tadvyatireko 'gośabdasiddhiḥ tadabhāve tv agosabdāsiddhau tadapohātmakośabdasiddhiḥ  
tadsiddhau ca gośabdasiddhiḥ ititarerāś rayāḥ syāt /

<sup>170</sup> BBS[1968 : 416] BBS[1997 : 291] とともに -tadyuktau

<sup>171</sup> BBS[1997 : 291] のみ pādānam.

い。あなたがたが仏教の結論を望ましくないと陥らせるそのようなものはない。ただし、次のような限りで〔肯定が〕ある。語により対象を判断するものである観念が生じるから世俗的には肯定的なあり方が認められる。しかしながら、真実としては言葉には少しも表示対象はない。肯定的あり方は真実としては否定される。従って世俗としての肯定的性質は語の表示対象として認められるから、〔語〕自らの性質が自ら現れ。肯定的性質であるとき、結果として他の排除の理解があるから肯定 (vidhi) を前提とする否定が理にかなっている。

先に述べたように、肯定的なあり方が排除の前提となっているとするクマーリラに対する反論が行なわれている。TSP〈資料 3.1.3.G〉では世俗的には肯定的性質が語の意味であることを認め、真実としてはそれを認めない。この点はこれまでも指摘<sup>172</sup>されてきており、また ŚAP 冒頭の TSP にもそのような構造がみられる。

世俗的に肯定的なあり方を認めるという部分に関して先の〈資料 A・B〉と同じように判断 (adhyavasāya) の語が用いられている。〈資料 F〉の TS にみられる arthāvasāin は TSP 〈資料 G〉から arthādhyavasāin であると分かる。

そしてここでの複合語としての判断の語の前分は artha である。語による観念が起こる (samutpāda) という要素もこれまでの資料と類似する。

#### TS(P)k977-k1152 における vidhi

ここで、vidhirūpa 以外のかたちで 16 章に見られる用例にも目を向けてみる。クマーリラのアポーハ論批判の一環として次のような句がある。

<資料 3.1.3.H>

vidhyādav artharāśau ca nānyāpohanirūpaṇam<sup>173</sup> [ŚV. Apoha.k.977ab]  
儀軌などのあつまりが〔表示〕対象である場合、他の排除の理解はない。

注釈の関連すると思われる部分は以下のようにになっている。

<資料 3.1.3.I> TSP[311 : 25-27]

ādiśabdena nimantraṇāmantraṇādīnām grahaṇāmanyāpohasya-nyavyavacchedasya na nirūpaṇam upalambho'sti / “na paryudāsarūpaṇam hi niṣedhyam tatra vidyate<sup>174</sup>” ity etatpūrvoktam evātra kāraṇam iti bhāvah / ---  
ādi という語によって奉請や来請など<sup>175</sup>が理解される。他の排除 [=他からの区別] には〔排除の対象となる行為〕は認められない。「その性質が〔名詞の場合のような〕否定である否定対象はここでは存在しない」と、それが先に述べられたのこそ、ここでの理由であるという意味である。

<sup>172</sup> 長崎[1984 : 351] など参照。

<sup>173</sup> TS[311 : 19-20] .

<sup>174</sup> TS.[k974cd 句] .

<sup>175</sup> Jha1986[525] ではそれぞれ invitation, addressing と訳されている。

このクマーリラの批判に対して TS および TSP では次のように反論している。

<資料 3.1.3.J> TS[353 : 15-16]

vidhyādāv artharāśau ca nāstitādi niṣidhyate /  
sāmarthyān na tu śabdena yad eva na vivakṣitam //1153//

〔試訳〕儀軌などのあつまりが〔表示〕対象である場合、非存在は否定される。〔他の排除は〕語により〔理解され〕ない。話者の意図を〔理解するのでも〕ない。それは合意〔によって理解〕される。

<資料 3.13K> TSP[353 : 17-18]

vidhyāder arthasya niṣedhādivyāvṛttatay'vasthitatvāt tatpratipattau samarthyād  
avivakṣitam nāstitādi niṣidhyata ity asty evātrāpy anyāpohanirūpaṇam /

〔試訳〕儀軌（命令）などの〔表示〕対象には禁令などのそれ〔異なり〕から異なったものとして確定することがあるから。以下のことが理解される。話者の意図としてではなく。含意として理解される。非存在などは否定されたのであるから、ここでまた、存在は他の排除であるとの理解がある。

クマーリラは願望法のかたちで表される儀軌などの場合、他の排除は成立しないとする。彼は TS974 以降、名詞以外の品詞におけるアポーハ論の難点を列挙してゆく。クマーリラはここで名詞に付く否定辞（*pariyudāsa*）の場合と動詞に付く否定辞（*niṣeda*, *prasajyapratīśedha*）の場合の機能の違いを理由として批判を行う。例えば「牛」という名詞の否定の場合、「馬」・「象」などであることが理解される。しかし、動詞の場合、例えば「料理する」に否定辞が付くとただ料理することだけが否定されるのであり、他の動作が理解されるのではない<sup>176</sup>。クマーリラが行ったこのような動詞の場合におけるアポーハ論批判の論法は 977 偈にも用いられているのである。

また、この部分においてはミーマーンサーの祭祀的な要素やクマーリラの述べる「語と行為の関係」といった問題がその背後にあると考えねばならない。なおシャーンタラクシタとカマラシーラの反論であるが、儀軌などで表される対象が存在する場合、非存在は否定される。つまりその存在は他（非存在）の排除により成立するのであり、また直接的ではなく、あくまでも含意として表示するのである。TSP においては非存在は禁令として置き換えられている。したがって、その反論は儀軌と禁令の両者をアポーハ論の「牛」と「非牛」の関係とみなしたうえでの批判であるといえる。

## 5. TS(P)k.997 における vidhirūpa

最後に再び、論議の中心を vidhirūpa にもどして考察をおこないたい。

<資料 3.1.3.L> TS[315 : 24-25]

anyā pohaś ca kiṃ vācyah kiṃ vā'vācyo'yam iṣyate /  
vācyo'pi vidhirūpeṇa yadi vā'nyaniṣedhataḥ //997//

〔試訳〕「他の排除（*anyāpoha*）」は（A）表示対象であるのか、それとも（B）表示対象でないのか。表示対象である場合、（A-1）「肯定的なあり方（*vidhirūpa*）」として〔表示されるもの〕かそれとも（A-2）「他の排除」として〔表示されるもの〕か。

<sup>176</sup> 服部[1975 : 35-6]参照。

<資料 3.1.3M> TSP[316 : 5-9]

kiñcedaṃ tāvat praṣṭavyo bhavati bhavān kiṃ apoho vācyah athāvācyā iti / vācyatve vidhirūpeṇa vā vācyah syāt anyavyāvṛṭty vā tatra yadu vidhirūpeṇa tadā naikātikaḥ śabdārtha anyāpohaḥ śabdārtha iti athānyavyāvṛṭtyeti pakṣaḥ tasyāpy anyavyavacchedasyāpareṇānyavyavacchedarūpeṇābhidhānam tasyāpy apareṇety vyavasth syāt / athā vācyā tadā'nyāśabdārthapohaḥ śabdaḥ karotīti vyāhanyeta//

〔試訳〕まず、あなたは次のことを問う。「apoha は表示対象であるのか。表示対象でないのか。」表示対象である場合、肯定的性質であるのか。それとも表示対象は「他からの異なり」であるのか。(A-1') もし、肯定的性質としてならばその場合、語の意味〔対象〕が一貫したらのでなくなる。〔仏教徒にとっては〕「他の排除が語の意味」であるから。(A-2') 表示対象が「他からの異なり」という論議の場合。「他からの異なり」はまたそれ自身である「他からの異なり」という性質によって表示される。それもまた、それ自身〔である他からの異なりによって表示される。〕というように確定してしまうであろう。(B') また表示対象で無い場合、語は他の語の意味対象の排除をなす。という説と矛盾する。

まず、偈文中の試訳にも示したように対論者は「他の排除」に関して(A)表示対象である場合・(B)表示対象でない場合というように、大きく二つの選択枝を持ち出し、さらに前者を二つの場合に分ける。従って三つの選択枝があるわけであるが、TSPには「他の排除=他からの異なり」が語の意味対象であるならば、これら選択枝のいずれの場合においても、矛盾が生じてしまうという理由がそれぞれ(A-1') (A-2') (B')として示される。そしてここでは、二つに分けられた(A)の選択枝の一方として肯定的性質(vidhirūpa)が、そしてもう一方として他からの排除という性質(anyavyavacchedarūpa)があげられる。対論者は(A-1')および(B')の場合仏教徒のアポーハ論とその選択枝が矛盾することを指摘するのみで、その選択枝の難点を指摘するのは(A-2')の場合のみである。そしてその選択枝についての難点の指摘がそのままアポーハ論批判となっているのである。なおTSPからはこの問いがウツディョータカラにより発せられた<sup>177</sup>ものであることが分かる

### 3.1.4 小結

以上のようにŚAPにおけるvidhiの語について何例かを検討した。まず、ŚAP冒頭に見られる対論者の呼称としてこの語が用いられていた。そしてその対論者の論議はPBhなどをはじめとするヴァイシェーシカ学派の論議と深く関わっていた。

一方でクマーリラは排除が優位で随伴が従属的であるとするディグナーガの言語論に対して随伴にあたるものを肯定的なあり方(vidhirūpa)と言い換えて反論していた。そしてそのクマーリラに反論するシャーンタラクシタ、カマラシーラの文脈中、例えばTS, TSPk.1095にもこのvidhirūpaが用いられていたわけであるが、その用例について注目することにより、共通して見られる要素としての判断(adhyavasāya)が複合語の後分として用いられ、その前分を判断することにより、語による知識が起こる。という一貫した文言が確認できた。即ち2章で述べた判断を含む文言がvidhiと深く関わっているのである。言い換えるならば、「それである(Aである)と判断して語にもとづく知が起こる」と言う文言の「それである(Aである)」という部分に用いられていた。もちろん仏教側からすれば誤ったものである。

また肯定的なあり方を用いてアポーハ論批判を行うのはクマーリラだけに限らず、〈資料

<sup>177</sup> 服部[1975 : 5]

sarvatrabhedād ācraṣyānucchedāt kṛtsnārthaparīsamāpteṣ ca yathākramam jātidharmā ekatva [nityatva] pratyekaparīsamāptīlakṣaṇā apoha evāvatiṣṭhate---

3.1.3L)と関連して述べたように、ウッディヨータカラからも発せられるものであり、肯定的なあり方と対象的な他の排除という性質の語がみられ、それがアポーハ論批判となっていた。以上において vidhirūpa については何ヶ所かを試訳し、問題と思われる点を提起してみたが、根底には<資料 3.1.3K16> でみたような、願望法のかたちで表される儀軌などの場合、他の排除は成立しないと批判していたクマーリラの存在があると考えられるがその点は今後の課題としたい。ただ現段階ではシャーンタラクシタ、カマラシーラは、クマーリラや、ウッディヨータカラなどを、同じ価値観をもつ対論者としてこの ŚAP にまとめようとした可能性を指摘できる。その際に vidhi, vidhirūpa 等が重要な役割をはたしている。

## 3.2 ŚAP における非存在(abhāva) -クマーリラの abhāva を中心として-

### 3.2.1 インド諸学派における非存在

ŚAP.910,911 偈以降、仏教側の排除説に対する各学派からの批判の導入され、クマーリラの論難が開始された直後に持ち上がるのが非存在の問題である。カマラシーラは TSP において次の数偈文を引用する。

(資料 3.2.1A)TSP(G)[292:12-16 ],<B>[361:5-10]  
 kṣīre dadhyādi yan nāsti prāgabhāvaḥ sa kathyate //  
 nāstitā payaso dadhni pradhvaṃsābhāvalakṣaṇam/  
 gavi yo (hy) aśvādy abhāvaś ca so anyonyābhā(so‘sonyābhāva) ucyate //  
 siraso ‘vayavā nimnā vṛddhikāṭhinyavarjitāḥ//  
 śaśaśṛṅgādirūpeṇa so‘tyantābhāva ucyate//  
 na cāvastu na ete syur bhedās tenāsyā vastutā/

〔クマーリラによって〕次のように述べられる。「牛乳における酪等の非存在、それが(1)未生無と呼ばれる。酪における牛乳の非存在が(2)已滅無である。牛における馬等の非存在が(3)相互無であるとされ、頭部の堅くなっていない平らな部分は兎の角等のかたちとしては(4)畢竟無である。そして、非実在にはこのような区別はない。したがってそれ(非存在)は実在しているのである。(ŚV.Abhāva.2-4,8ab) 」

これは存在と異なる性質をもったものが非存在であると主張し、仏教徒が「牛」の語の対象であるとする馬等の否定という性質をもった存在(即ち排除説、アポーハ)とはいかなるものであるかを問いただすクマーリラの偈文(TS.k.916=ŚV.Apoha.k.2)に付されたものである。仏教徒以外のインド諸学派にとっても非存在(abhāva)は存在論上から、また認識論的にも重要なテーマであったと考えられる。非仏教系の諸学派の中で句義論を構築したヴァイ

シェーシカ学派は未生無 (prāgabhāva)、已滅無 (pradhvaṃsābhāva)、相互無 (anyonyābhāva)、畢竟 (atyantābhāva) というように非存在を分類<sup>178</sup>する。これは先述のクマーリラともほぼ共通するものである。一方ニヤーヤ学派もスートラの段階から非存在に関する議論があったことを記録している<sup>179</sup>。ニヤーヤには六種の直接知覚における関係があるが viśeṣaṇaviśeṣyabhāva があることにより瓶の非存在である場所が「瓶の非存在」として視覚によって知覚される。Taber[2001:72]はクマーリラが非存在について NS の注釈者ヴァーツヤナーヤナ(Vātsyāyana)の影響を受けていると推測する。

### 3.2.2 仏教認識論における非存在

仏教の認識論においては、クマーリラのように非存在を別の認識手段であるとは認めない。従って非存在も直接知覚と推理の中で論じられることになる。非存在は推理においては否定の問題となる。ダルマキールティの論証式においては3種の正しい証因がのうち2種が事物を成立させるものであり、残りの1つが否定に関する証因であるとする (下記 NB.19)。この否定に関わるのが非認識(anupalabhi)の証因である。これはある場所につぼがみられず、その場所だけが見られる場合である。さらにダルマキールティは 19 偈において「1つが否定に関する証因である」と述べたことについて、それが成立するのはただ非認識のみにもとづくとするのである (NB26)。そしてそのような非認識によって非存在が表示される理由を述べる (下記 NB.2.28)。

(資料 3.2.2A)

このうち2つは、事物を成立させるものであり、一つは否定の証因である //NB.2.19 //<sup>180</sup>

またそうでない場合、場所・時間・本性が極めて遠く、対象認識が不可能なものには自らの知覚が働かず、非存在の決定がない。// NB.2.28//<sup>181</sup>

この後、NB では 11 種の非認識等が示される。このようにして、「認識条件を備えているにもかかわらず認識されないものは非存在とされる。ウサギの角のように〜」とうよう

<sup>178</sup> ただし文献によって4種あるいは5種というように若干違いがみられる。[資料2] cf 『勝宗十句義論』大正[4:1264]無説句義云何謂五種無名説句義。何者成五。一未生無、二已滅無、三交互無、四不会無、五畢竟無、是謂五無。ヴァイシェーシカにおける非存在の記述としては VŚ. 9.1-10 も参照。なおここで分類された様々な無についての訳語もあげておく。

skt	Taber	Kellner
(1) prāgabhāva	prior non-being	das frühere Nichtvorhandensein
(2) pradhvaṃsābhāva	subsequent non-being	das spätere Nichtvorhandensein
(3) anyo'nyābhāva	mutual non-being	das wechselseitige Nichtvorhandensein
(4) atyantābhāva	complete or absolute non-being	das absolute Nichtvorhandensein

<sup>179</sup> NS.2.2.7-12

<sup>180</sup> atra dvau vastusādhanau ekaḥ pratiśedhahetu(NB.II.19)PVśV2.19,PViniī.10.13,Kellner[1997]も参照。NB(V)'di la gzhis ni dngos po sgrub pa'o // geig ni dghag pa'i gran tshigs so.

<sup>181</sup> tathā cānupalabdhilakṣaṇaprāpteṣu deśakālasvabhāvīprakṛteṣv ātmapratyakṣaṇivṛtter abhāvaniścayābhāt //NB.II.28//

論証式が示されるわけである。ŚAP においても論証式の形で能遍の非認識がみられる。

(資料 3.2.2.B) TSP.ad.TS.[k.870]

[否定的遍充関係]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質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による推論である。

### 3.2.3 クマーリラにおける非存在

ŚAP において最も多く偈文が引用され、ディグナーガを批判したクマーリラは非存在をどのように考えていたのであろうか。非存在章の梗概を試みる。

『シュローカヴァールッティカ』(Ślokavārttika) 非存在章の内容

(資料 3.2.3A)

- v1. 非存在が認識手段となる場合（他の5つが生じないとき）
- v2ab. 権証にもとづく事物と非存在の非混同性
- v2cd-4. 4種の非存在
- v5-7. 非存在が認識手段でない場合の不都合
  - V5.6. 実在の個々の区別という点から
  - V7. 原因と結果の関係という点から
  
- v8ab. 非存在が実在物である理由（様々な区別による）
- v9abc. 随伴と排除によって理解されるから実在である
- v9d. 認識対象であるから
- v10. 非存在は普遍と特殊を本質とするものである
- v11<sup>182</sup> 非存在の2種の選択肢
- v12. 感官知の領域に他の認識手段は不必要であるという見解への反論
- v16. 認識にとっての実在物の必要性
  - v16cd. 全ての認識は基体なしには存在しえない
- v17. 存在の部分
  - v19. 否定判断も基体にもとづく
- v21.-26. 非存在の部分
- v27-28 非存在は感官知によって認識されない
- v29. 非存在は推理によっても認識されない

<sup>182</sup> pratyakṣāder anutpattiḥ pramāṇābhāva īsyate /  
sā 'tmanopariṇāmo vā vijñānaṃ nānyavastuni //1648//



- v38. 仏教徒による反論
- v41. 非存在は非存在の証因とはならない（無限遡及）
- v56. ヴェーダにおける非存在<sup>183</sup>
- v57. 可能性、伝承等を独立の認識手段とする必要性がないこと

シノプシスからも分かるようにクマーリラは非存在を認識手段であるとみなし、それが  
ない場合の不都合などについても論じている。仏教と関連が深いのは 29 偈以降となる。仏  
教側としては非存在は知覚され、推理によってもたらされるがクマーリラの見解とは異な  
っている。

### 3.2.4 TS.TSP,および ŚAP における非存在の論議

本節の最初に掲げたようなクマーリラの 4 種の非存在は ŚAP 以外の個所においても見ら  
れる。シャーンタラクシタ、カマラシーラは TS.TSP の Abhāvavicāra(G)kk.1648-1691(B-1)に  
おいて先述の ŚV,Abhāva 章より引用を行い批判するわけである。（この点については主に  
Kellner [1997]を参照）。まず、TS.k.1648=ŚV.Abhāva.k.1 が引用される。直接知覚をはじめと  
する 6 つの認識手段が必要であるとされる。さらに TS.k.1649(-8)= ŚV.Abhāva.k.11 が引用さ  
れる。ここでは pramāṇābhāva,第 1 定義(ātmano'parināma),第 2 定義(vijñānam anyavastuni)が見  
られる。次に kk.1649 以下で prameyābhāva が主題となるのだが、本章の最初に掲げた 4 種  
の非存在はこの文脈の中で引用される(k.1651-53)。つまりシャーンタラクシタの  
TS.k.916=ŚV.Apoha.k.2 についてカマラシーラは TS.Abhāvavicāra の prameyābhāva の部分に引  
用された偈文をその説明に充てていることになる。

### 3.2.5 シャーンタラクシタ・カマラシーラの反論

Abhāvavicāra の後半部分では仏教側による反論が見られる。シャーンタラクシタは上記の  
prameyābhāva における非存在批判の一環として「有効な働きのあるものが存在と言  
われ、それ以外のものが非存在であると言われる。この両者は同一の基体に共存するこ  
とは不可能である。矛盾するから(k.1674)」と述べている。

ŚAP においても非存在は様々な箇所でも問題となる。その一部について服部[1975]を参考  
にして、クマーリラの見解を要約すると見と以下のようなになる。

(ŚV.Apoha.k81) においてクマーリラは仏教側に非牛という場合には、そこに馬も含まれる  
が、それをどう説明するのかと問う。これに対する仏教側の反論が予測されている。即ち  
「牛」という語と表示対象のあいだの結びつきを見る際に、そこに見られないことが非牛  
の表示対象であるというものである(k.81)。従ってそのような結びつきを見た際、結果的に  
その一頭以外の牛も非牛となってしまうのである。このようにして普遍が語の表示対象で  
はなくなってしまう(k.82)。

従って否定辞によって否定される存在としての牛の必要性を主張する(k.83)

非牛の否定を性質とする〔仏教側〕の排除論は相互依存の誤りに陥ってしまうことになる  
(k.84)。しかし、もし牛が確定されているならばそれは〔肯定的な語の表示対象が成立する  
ので〕排除論が無意味となってしまう。

この批判はクマーリラの普遍を中心とした存在論が背景となっている。クマーリラは確定された非牛が否定されなければならないとするが、おそらく実在のもとに存在と非存在があり、さらに様々な非存在を設定する立場から批判をしているのである。クマーリラにとってみれば、その存在論においては存在が確定しているので、同様に非存在も確定している必要があるのである。本節の初めにも見たように、未生無等の非存在の体系が示されていたのである。クマーリラは存在論の様々な問題から非存在というテーマ取り出して、排除論批判を行う。

(941=ŚV81) この批判に対してシャーンタラクシタは次のように答える。

(資料 3.2.5 A)

ある場所で非牛の表示対象として明瞭に理解されたものは、そのような再認識が起こった際の事物についてはない//1063//

先に言語協約した際・言語活動の際という2つの時点を用いて刹那滅の視点から協約の際の存在が言語活動の際にないという論法であった。ただその場合、刹那滅であるのは独自相であった。ここでは認識の内容の方に重点が置かれているので表現が変わっていると考えられる。

またシャーンタラクシタは次のようにも反論する(TS943,944=ŚV83,84)

(資料 3.2.5 B)

牛・非牛両者とも異なった再認識によって成立している。それは語のみでは成立せず、そのような話者の意図と結びつく。実に他のもの理解させる異なった事物の理解は期待されない。従って相互依存の誤りは我々にはない。//1064,1065//

(資料 3.2.5 C)

牛等の諸個物はそれ自身の差異によって異なった再認識を生じさせ、その異なりにより成立する。話者の恣意による語の使用は成り立たない。もしある異なった事物の本性を言表するために、また別の対象理解を期待するならば、その場合相互依存の誤りがあるだろう。しかしながら異なった事物はそれ以外からの異なりとして知られる。そこにおいて異なった形象の再認識という原因により差異が確立した場合「これは牛である」「牛でない<sup>184</sup>」という協約は話者の意図によってなされる。どうして相互依存があるだろうか。

カマラシーラは、存在の側の個々の差異が異なった再認識を生じさせる (.svataḥ eva hi gavādayo bhāvā bhinnapratyavamarśaṃ janayantao) とする。そしてこの異なりによって牛・非牛とも正しく成立するのである(vibhāgena samyag niścītāḥ)。とする。これはクマーリラによって「成立(siddha)している非牛が否定されるべきである」とされたことが意識されている。またカマラシーラは他から異なったものの把握によって異なった事物と認識され、さらにそこにおける異なった形象の再認識を原因として(tasmin bhinnākārapratyavamarśahetutā)差異が成立する。またその際の協約は話者の意図によってなされるともする。このようにして

<sup>184</sup> tib.ba lang ma yin pa--.

クマーリラによってなされた相互依存(itaretarāśrayatva)もないとするのである。(注)  
この非存在の部分においては再認識による差異の確立が反論に用いられているのが特徴であるといえる。

### 3.2.6 小結

このように普遍を中心とした存在論を持ち、その非存在についてもヴァイシェーシカと共通、あるいは影響関係のある4種を掲げるクマーリラの非存在の観点からのアポーハ論批判と、それに対する反論が ŚAP において見られた。カマラシーラは TS.k.916=ŚV.Apoha.k.2 に対して TS.Abhāvicāra の prameyābhāva の部分に引用された偈文をその説明に充てていた。ŚAP は周知のごとく語の表示対象が主題の章である。従って非存在に関しても Abhāvicāra のように組織的にまとまって批判することはなく各論部分でも、語の対象論を中心として論じるので非存在に関しては副次的な扱いにとどまることが多い。ではなぜ非存在の問題を ŚAP で論じたのであろうか。これはクマーリラの ŚV.k.36 等が参照されるべきである。そこでクマーリラは「非存在」という語によって表示されるのは空の別名にほかならない」とし、カマラシーラは、クマーリラが唯識章で仏教側からの批判を受けそれをアポーハ章で反論していると捉えているからである。このようにクマーリラからの批判に答える必要性があったと思われる。

そして同時に、クマーリラからの批判開始の直後にこの非存在の問題が取り上げられていることは注目すべきである。なぜならば冒頭の総説部分においてシャーンタラクシタとカマラシーラが対論者（肯定語義論者）の普遍をはじめとした存在論的背景を確認した方法と共通しているからである。シャーンタラクシタ、カマラシーラはアポーハ論批判の背景としてクマーリラが存在論、認識手段の違いをも視野に入れて考察すべきことを示している。そのように捉えるならば、冒頭の語義肯定論者がヴァイシェーシカ的な句義論を展開していたとしても、それをヴァイシェーシカのみに限定する必要はなく、そこにクマーリラ等が意識されていた可能性の高いことが、この非存在の論議を通じても分かるであろう。またクマーリラの非存在の観点からの批判に対する答論部分で牛・非牛ともに異なった再認識(pratyavamarśa)によって成立する。と述べられていることも興味深い。

## 4章 TSPにおける経証（聖典活用）と ŚAP

### 4.1. TSP における *Bhavasamkrāntisūtra* と ŚAP

シャーンタラクシタの TS 第 2 偈及び ŚAP 冒頭における対論者の前主張への反論 (TS870 偈) を注釈する TSP の中で、カマラシーラは *Bhavasamkrāntisūtra* (BhSS<sup>185</sup>) 末尾第 2 偈を引用する。

<資料 4.1.A> TSP [12:11-13] TSP [275:27-28]  
yena yena hi nāmnā vai yo yo dharmo 'bhilapyate /  
na sa<sup>186</sup> samvidyate tatra dharmāṇām sā hi dharmatā //<sup>187</sup>

それぞれの名称によってそれぞれの方が言語表現される。  
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。

BhSS 末尾第 2 偈は、『瑜伽師地論』(*Yogācārabhūmi*) 『菩薩地』(*Bodhisattvabhūmi*, BBh) の「真実義品」(Tattvārthapaṭalam)にはすでに三種の聖典中の一つとして引かれており<sup>188</sup>、ヴァスバンドゥ(Vasubandhu)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』(*Vyākhyāyukti*, VyY<sup>189</sup>)において、他の Bhss の偈とともに言及する。中観派のバーヴィヴェーカは『中観心頌』(MHK)や『般若灯論』(PP)において唯識批判を行い、BhSS 2 偈を引用

<sup>185</sup> 袴谷 [1977] BhSS について書誌学的解題や成立と系統、各論書や注釈書への引用(菩薩地に対する Sagaramegha 注、TJ, TSP など)について述べられている。また和訳及び *Pitaputrasamāgamasūtra* (チベット訳)との対照テキストも得られる。

<sup>186</sup> TSP[12:11-13] では nāsau

<sup>187</sup> 末尾第 2 偈のサンスクリットは BBh から得られる。MHK のサンスクリット MHK(S), Shriant S. Bahulkar [1994] *The Madgyamakahr̥dyakārikā of Bhāvaviveka* A photographic reproduction of Prof. V.V Gokhale's Copy. Samvāṣā, No. 15. は字句に若干異なりが見られる。この点については、池田 [1995(a):195] の注(3)を参照。TSP に見られる BhSS のチベット訳 2 箇所は以下の様になっている。

TSP.k2	TSP.chp16
ming ni gang dang dag gis /	ming ni gang dang gang gis ni /
chos ni gang dang gang brjod pa /	chos ni gang dang gang brjod pa /
<u>de ni chos rnams chos nyid do /</u>	de ni de na yo min te /
de ni de la yod ma yin /	<u>de ni de rnams chos nyid yin /</u>

些細な字句の異なりはいくつか見られるが特に顕著な違いは c 句と d 句の順番が入れ替わっていることであろう。他の論書に引用されるチベット訳(BBh, VyY, TJ, PP)の c 句 d 句と比べても分かるように、標準的なのは 16 章の方であるが、それも dharma にあたる chos が無い。一方、TSP2 偈の方は、chos を訳している。末尾第 2 偈の漢訳の問題については、袴谷 [1977] に考察されている。また江島 [1992: 91-92] 注(35)では c 句の sa を nāma できり、tatra を dharma で読んだものと、それらの解釈が明確でないものとで漢訳 BhSS の 2 偈の系統分けを行っている。

<sup>188</sup> BBh15 章 Tattvārthapaṭalam(真実義章)。この章については、相馬一意 [1986] がある。

<sup>189</sup> VyY については山口益 [1973]、松田和信 [1985] 参照。

する<sup>190</sup>。他方で、バーヴィヴェーカを批判したとされるダルマパーラは、別の立場から『大乘百論積論』においてこれを引用する<sup>191</sup>。BhSS 第 2 偈はこのように TS,TSP 以前から中観・唯識の論師達により、その立場に応じて引用されてきた。そして各論師や著作における BhSS 引用の問題については、これまでの先学による研究が蓄積されている。本章では、これらの点についての先行研究を参照しつつ、シャーンタラクシタ・カマラシーラが BhSS をどのような立場で引用しているのかという点について、TS,TSP 冒頭の聖典引用部分を中心に考察したい。

#### 4.1.1 「真実義品」四種の真実における認識手段と Avayavārtha

周知のように TS,TSP におけるディグナーガ、ダルマキールティの影響力は多大である。しかし、この聖典引用部分には、また異なった文脈を予想させる場合がある。それは、この 16 章に対応する TS,TSP 2 偈にも見られる。対論者は TSP 2 偈において、仏教徒が様々な限定要因を否定するのであれば、縁起もまた語と分別の対象とはなくなる点を指摘し、またどのようにして世尊が〔縁起を〕説いたのかという点を問いたす。TSP [11:25-27] その場合、対論者が用いるのは (śabdavikalpa) 「語と分別 (知)」という表現であり、これは第 16 章の対論者とも共通する。しかし TSP2 偈の場合、カマラシーラも対論者と同じく「語と分別 (知)」(Śabdapratyaya) と並列的に用いるのである。

<資料 4.1.1.A >

āpopitākāretyādi / āropito bāhyatvenādhyāropita ākāraḥ svabhāvo yasya śabdapratyayayor gocarasya sa tathoktaḥ āropitākāraḥ śabdapratyayayor gocarāḥ visayo yatra pratīyasamutpāde sa tathotaḥ<sup>192</sup>

〔仏教側の反論〕は「増益された形象云々」である。増益とは外界〔の対象〕として付託増益された本性をもつ形象であり、語と分別知の対象にとって〔増益された形象があるとき〕それがそのように述べられる。「増益された形象」は語と知の領域対象である。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ている。

本稿 2.4 で指摘したように、シャーンタラクシタ・カマラシーラは ŚAP において、基本的に Śabda-pratyaya のような語・知識の組み合わせを「語にもとづく知」という意味で用いる。これは同じ Śabda-pratyaya (語・知) [場合によって dhi-dhvani 知・語] を用いても、それを「語と知」と解釈できる対論者とは対照的であり、そこにはディグナーガ以来の認

<sup>190</sup> 江島 [1992] はバーヴィヴェーカの MHK 第 15 章、PP 第 25 章において行われた唯識批判が、ダルマパーラの『大乘広百論積論』第 8 章において反映され、さらにバーヴィヴェーカが『大乘掌珍論』において再批判した経緯と、その際の BhSS 末尾第 2 偈の重要性を述べ、MHK、PP、『大乘広百論積論』のそれぞれの関係について考察し、該当箇所を訳出を行っている。池田 [1995a] は MHK と TJ の立場的な違いがみられる部分に注目し、バーヴィヴェーカが BhSS を引くのはその矛盾を唯識側につきつけるためであるとする。

<sup>191</sup> 池田 [1995b] では、ダルマパーラがバーヴィヴェーカを批判し、BhSS について『菩薩地』とは異なった解釈をとっており、それは三性説の変化を表すという点を指摘している。

<sup>192</sup> [D 142b7] sgro btags pas rnam zhes bya ba la spgs pa smos te / sgro brtags pa ni phyi rol nyid du sgro btags pa'i rnam pa'i rang bzhin sgra dang shes pa'i spyod yul gang la yod pa de la de skad ces bya'o // rten cing 'brel par 'byung ba gang la sgro brtags pa'i rnam pa sgra dang shes pa'i spyod yul gyi yul yin pa de la de skad ces bya'o//

識論の背景<sup>193</sup>も見られたわけである。またその「語にもとづく知」は、本稿 2.1-2.3 でみたようなダルマキールティの誤謬知・語知に関する文言としての判断 (adhyavasāya) と、共伴して文言を形成していた。ところが (資料 4.1.1.A) も含め Avayavārtha の中の TSP2 偈相当部分では、ŚAP でアポーハ論擁護のために活用されたダルマキールティの adhyavasāya を用いた文言や、その文言の要素であった「語にもとづく知」が活用されるべき状況であるにもかかわらず、用いられていないのである。

ここで考えられるのは、この聖典引用の文脈がディグナーガ・ダルマキールティの認識論の文脈に支配されず、何か別の論議を前提としている可能性が考えられる。そこで、BhSS 第 2 偈の引用を手掛かりとして検討してみたいのが、『菩薩地』である。『菩薩地』「真実義品」では四種の真実<sup>194</sup>のうちの一つ、「道理極成真実」について言及する部分で、認識手段について現量・比量・聖言量の 3 つを説いてる。この「道理極成真実」など、四種の真実は後の問題とも深く関わるため、ここでそれらについて参照しておく。

<資料 4.1.1.B> 世間極成真実 BBh(W)[37:8-21] BBh(D) [25:6-14]

tatra laukikānām sarveṣāṃ yasmim vastuni saṃketamvṛtisaṃstavanāgamapraviṣṭayā buddyā darśanatulyatā bhavati tadyathā pṛthivyāṃ pṛthivyaiveyaṃ nāgnir iti / yathā pṛthivyāṃ evam agnāv apsu vāyau rūpeṣu śabdeṣu gandheṣu raseṣu spraṣṭavyeṣu bhojane pāne yāne vastre alaṃkāroavicāre bhāṇopaskare gandhamālyavilepane nṛtyagītavāditre āloke strī puruṣaparicaryāyām<sup>195</sup> kṣetrāpaṇagrhavastuni / sukhaduḥkhe duḥkham idaṃ na sukham sukham idaṃ na duḥkham iti / samāsataḥ idaṃ idaṃ nedam / evaṃ idaṃ nānyatheti niścītādhimuktigocaro yad vastu sarveṣāṃ eva laukikānām paramparāgatya saṃjñayā svavikalpaprasiddhaṃ na cintayitvā tulyitvā upaparikṣyodgrhītaṃ / idaṃ ucyate lokaprasiddhatattvaṃ /

[試訳] さて、[世間極成真実とは何か。<sup>196</sup>] すべて世間一般の人々には、その [個々の] 事物について共約や世俗、習慣に付き従い入り込んだ知による共通理解がある。例えば、地について「これは地であり火ではない」ということである。地 [の場合] と同様に、火・水・風・色声香味触・食物・飲物・車・衣服・荘厳具・食器・香料・華鬘・踊り・歌・楽器・照明・女性の従順・土地・市場・家屋といった事物についても同様である。楽や苦 [についても同様であり]、「これは苦であり楽ではない」、「これは楽であり苦ではない」。これらをまとめて言うならば「これは A であり非 A ではない」、「これはこのようにあり、他ではない」という決定された思いこみの領域があり、すべて世間一般の人々にとって漸次におこる自らの分別において認められるものであるが、考察し、思慮し、観察して獲得されたものではないもの、これが「世間極成真実」と言われる。

<sup>193</sup> この点については拙稿藤井 [2003:103] において考察した。ŚAP 冒頭(867.868 偈)についての TSP には、対論者(Vidhiśabdārthavādin)と仏教側(Apohavādin)の見解が示される。両者は共に śabda -pratyaya を用いるにも関わらず、対論者側のそれは、「語と知」というように並列的に読め、仏教側は「語にもとづく知」と格限定的に読める可能性があることについて、ŚAP の論証式や総論部分を中心としてチベット訳・Jha 訳も参照しつつ検討し、ディグナーガとクマーリラの場合を例にとり、両者間のいわゆる量の数(プラマーナ観)の違いがこの śabda-pratyaya の読み方の違いに反映していると結論づけたものである。

<sup>194</sup> BBh(W)[37:4-7] BBh(D)[25:3-5] sa punar tattvārthaḥ prakāraprabhedataś caturvidhaḥ / lokaprasiddho yuktprasidhah kleśāvaraṇaviśuddhijñānagocaraḥ jñeyāvaraṇavisuddhijñānagocaraś ca.

[20b5-6] de kho na'i don de yang rab tu dbye na rnam pa bzhi ste / 'jig rten gyi grags pa dang / rigs pas grans pa dang nyon mongs pa'i sgrib pa rnam par dag pa'i shes pa'i sbyod yul dang / shes bya'i sgrib pa rnam par dag pa'i shes pa'i sbyod yul lo //

[大正 30,486b] 此真実義品類差別復有四種。一者世間極成真実。二者道理極成真実。三者煩惱障淨智所行真実。四者所知障淨智所行真実。

<sup>195</sup> 大正[30:486b]男女承事

<sup>196</sup> 大正[304:486b] 云何世間極成真実--。この点については相馬 [1986] の注(2)を参照。

<資料 4.1.1.C> 道理極成眞実 BBh(W)[37:8-22-38:1] BBh(D)[25:15-19]  
 yuktiprasiddhatattvaṃ katamat / satām yuktārthapaṇḍitānām vicakṣaṇām tārkkikānām<sup>197</sup>  
 mimāṃsakānām tarkaparyāpannāyām bhūmau sthitānām svayaṃ pratibhānikyām  
 pārthagajānikyām mimāṃsā anucarityām pratyakṣam anumānam āptāgamam pramāṇam  
 niśritya suviniścitañānagocaro jñeyam vastūpapattisādhanayuktyā prasādhitam  
 vyavasthāpitam / idam ucyate yuktiprasiddham tattvaṃ<sup>198</sup>

〔試訳〕「道理極成眞実」とは何か。智者達・論理の意味をよく知る人々・聡明な人々・論理的に思考する人々・考察する人々・尋伺の地に住する人々・自ら弁論を有する人々・凡夫位の人々・考察に従って行ずる人々の事である。現量・比量・聖言量の認識手段により、よく決定された知の領域があり、知られるべきものについて、証明する論理により成立し、確立したもの、これが「道理極成眞実」と言われる。

<資料 4.1.1.D> 煩惱障淨智所行眞実 BBh(W)[38:2-38:17] BBh(D)[25:20-26:8]  
 kleśāvaraṇāvisuddhijñānagocaras tattvaṃ katamat / sarvaśrāvakaṃpratyekabuddhānām  
 anāsraveṇānāsravāvāhakena cānāsravaṃprṣṭhalabdena ca laukikena jñānena yo  
 gocaraviśayaḥ / idam ucyate kleśāvaraṇāvisuddhijñānagocaras tattvaṃ / tenāmbanena  
 kleśāvaraṇāj jñānam viśudhyati / anāvaraṇatve cātyāyām saṃtiṣṭate / tasmāt  
 kleśāvaraṇāvisuddhijñānagocaras tattvaṃ ity ucyate / tat punas tattvaṃ katamat / catvāry  
 āryasatyāni / dukhaṃ samudayo nirodho mārgaś ca / ity etāni catvāry āryasatyāni  
 pravacinvato `bhisamāgacchato `bhisamāgatesu ca tajjñānam utpadhyate sa punaḥ  
 satyābhisamayāḥ śrāvakaṃpratyekabuddhānām skandhamātram upalabhamānānām  
 skandhebhyaś cānyam arthāntaram ātmānam anupalabhamānānām  
 pratīyasamutpannasamskārodivyayapratisamyuktayā pratijñayā  
 skandhavinirmuktapudgalābhavadarśnābhyāsād utpadyate.

〔試訳〕「煩惱障淨智所行眞実」とは何か。全ての声聞と独覺にとって、無漏〔智〕と無漏を引き起こすものとして、無漏〔智〕の後に得られた世俗智により〔得られる〕領域・対象、これが「煩惱障淨智所行眞実」と言われる。この対象により、智が煩惱の障害から完全に浄化され、将来的に障害のない状態となる。従って、「煩惱障淨智所行眞実」であると言われる。またその眞実とは何か。〔それは〕苦・集・滅・道の四聖諦である。これら四聖諦を考察し、かつ現観している人は、現観した後々においてこの智が生じる。またこの諦（眞実）の現観というものは、声聞や獨覺が諸蘊のみであると見て諸蘊から異なった対象として我を見なければ、縁起によって起こった行の生と滅に対する智慧により、蘊とは別のプトガラの非存在を見るのが反復習修によって起こる。

<資料 4.1.1.E> 所知障淨智所行眞実 BBh(W)[38:18-28] BBh(D)[26:9-15]  
 jñeyāvaraṇāvisuddhijñānagocaras tattvaṃ katamat / jñeye jñānasya pratighāta āvaraṇam  
 ity ucyate / tena jñeyāvaraṇena vimuktasya jñānasya gocaro viśayas  
 tajjñeyāvaraṇāvisuddhijñānagocaras tattvaṃ veditavyam / tat punaḥ katamat /  
 bodhisattvānām buddhānām ca bhagavatām dharmanairātmyapraśeṣāya praviṣṭena  
 suviśuddhena ca sarvadharmānām nirabhilāpyasvabhāvatām ārabhya  
 prajñāptivādasvabhāvanirvikalpajñeyasamena jñānena yo gocaraviśayaḥ / sāsau paramā<sup>199</sup>  
 tathatā niruttarājñeyaparyantaḥ tagatā yasyāḥ samyak sarvadharmapraśeṣāya nivartante<sup>200</sup>

<sup>197</sup> cf .MVB[42:10] yat satām yuktārthapaṇḍitānām tārkkikānām. MVB[42] の注ではチベット訳がこれらの後に mimāṃsakānām を挿入する点を指摘している。この点については、葉阿月 [1975:564] にも述べられている。

<sup>198</sup> BBh(D).-m

<sup>199</sup> BBh(W)本 sa sauparamā を BBh(D)本により訂正。

<sup>200</sup> 相馬 [1986 : 124] 注(9)参照。BBh(D)[26:15] nivartate を採用。

nābhivartante<sup>201</sup>

〔試訳〕「所知障淨智所行眞実」とは何か。知られるべきものについての智の妨害がある場合、〔所知〕障と言われる。その所知を離れた智の領域・対象、これが「所知障淨智所行眞実」である。またその眞実とは何か。諸菩薩諸仏世尊は、法無我に悟入しており、悟入したことにより清淨となり、「すべての法には言語表現を離れた本性がある」ことを得ており、仮設の言葉に本性があるという分別がなく、平等な智の領域・対象がある。これこそが、かの最上の眞如であり、無上で知られるべきものの究極のものである。そのことからすべての法について、様々な思辨が停止し、生起することがない。

「眞実義品」では四種類の眞実のうち、まず lokaprasiddha、つまり世間極成眞実について述べられる。この眞実は「これはこのようであり、他ではない。というように決定し、確信する智の〔とらえる〕領域である。例として、「これは地であり、火ではない」というものが挙げられ、さらに、水火風・色声香味触・食物・飲物・車・衣服…と、多くの例についても同様であることが述べられる。また世間一般の人々に自らおこる分別により承認されるが、よく考察し、検討し、観察して獲得されたものではないとされている。次に、yuktiprasiddha(道理極成眞実)についてであるが、この眞実が領域とするのは、様々な呼称で呼ばれる賢者達により、現量・比量・聖言量という認識手段によって善く決定された智の領域である。ここでは、ディグナーガ以降における認識論の認識手段に関する言明とは異なり、聖言量も認識手段として挙げられる。〔ちなみに『中辺分別論』(MVBh)もこの道理極成眞実についての言及の中で三量であるとする。〕又、kleśāvaraṇaviśuddhijñānagocara、つまり煩惱障淨智所行眞実は、解脱の障害となるものが取り除かれた状態であり、声聞や独覚にとっての無漏智などによって得られる領域である。また、苦・集・滅・道の四聖諦が現観している者がそれを終えた後にこの智が生じるとされる。最後に jñeyāvaraṇaviśuddhijñānagocara(所知障淨智所行眞実)は、知られるべきものについての智の妨害となるものを離れた領域であり、最上の眞如であるとする。ここでは、「眞実義品」において繰り返し述べられる重要な文言、「すべての法に言語表現を離れた本性のあること」が説かれている<sup>202</sup>。

このように『菩薩地』「眞実義品」においては四種の眞実を設定し、その「道理極成眞実」において現量・比量・聖言量という認識手段が見られたわけである。つまり、BhSS を引用する文献の中でも、『菩薩地』「眞実義品」はこの3つの認識手段を挙げており、TS, TSP がその冒頭において、その『菩薩地』のような態度を意識しているのであれば、ディグナー

<sup>201</sup> 相馬 [1986 : 124] 注(10)参照。nābhivartante を玄奘訳「不能起越」に従って nātivartante とする。同時に曇無讖訳「一切法永滅不起」というように、nābhivartante の読みもあることを指摘する。

<sup>202</sup> 『菩薩地』「眞実義品」では、3種の論理・聖典の部分においてもこの命題が繰り返し説かれる。なお、nirabhilāpya の問題については袴谷憲昭[1991]参照。ヴァズバンドゥも VyY においてもこの問題について言及する。これについては松田 [1985 : (116-117)754-753] 訳を用いる。

zhes gsungs pa yang yin no / gal te brjod du med pa'i mthan nyid kyi chos med na de la zhes mi gsung gis yod pa ma yin no zhes bya ba nyi tsche gsung bar 'gyur ro / byis ba rnam kyis kun du brtags pa bzhin du chos brjod par bya ba de yang kun du brtags pa mtshan nyid de la med do / de la med na ming la med pas de'i phyir de la yo pa ma yin te zhes gsung so / 'di skad du de ni chos rnam chos nyid do zhes gsungs pa gang yin pa yang 'di ra brjod du me pa nyid kyi chos nyid la dgngos so brjod ba tsam du zad na ni chos gang dag gi chos nyid gang yin par 'gyur yang

《BhSS.k2》引用・・・と説かれている。もし不可言の相をした法が存在しないのであれば、「そこには (tatra)pāda c」と説かずに「存在しない(na sa samvidyate)pāda c」とだけ〔世尊は〕説いたのであろう。凡夫たちは分別するままに法を言語表現するが、それ(言語表現された法)は、遍計所執相であり、そこには存在しない。そこに存在しないならば名称の上にも存在しないから「そこには存在しない。」と説かれるのである。同様に「これが諸法の法性である。(pāda d)」と説かれているのも、ここでは不可言の法性を密意して〔説かれたのである〕。〔一切が〕ただ言語表現にすぎないのであれば一体如何なる法の如何なる法性があるのだろうか。



ガ・ダルマキールティの論理の影響から離れて、「語にもとづく知」を用いず、「語と分別」とすることの説明がつくのではないかと考える。

バーヴィヴェーカの場合を参照すると、ミーマンサー学派との論議<sup>203</sup>からも分かるように、聖典を絶対視せず、あくまでも論理的考究を重視したのであり、その態度は、BhSS.k.2 を引く MHK においても見られる。MHK 第 5 章最終偈近くにおいて、バーヴィヴェーカは「唯識派が論理と聖典をもって述べた真実を論理によって観察したのであり、以上のことで充分である」との主旨を述べている<sup>204</sup>。

このようにバーヴィヴェーカの場合と比べても、『菩薩地』と TS, TSP の聖典引用部分が近接した立場にあることが分かるであろう。

#### 4.1.2. Avayavārtha の構成と「四つの真実」

前節では認識手段の問題を中心として、TS, TSP と『菩薩地』『真実義品』との関連を探ってみた。次に聖典を引用する際の表現という点を契機として検討したい。

「真実義品」の聖典引用部分では、三種とも「世尊 (bhagavat) は〔以下のように〕お説きになった。」という表現が見られ、それぞれ「世尊」は単数・具格で示される。そしてこの「世尊」の呼称は TSP においても用いられる。

(資料 4.1.2A) BBh(W)[48:10-11] BBh(D)[32:24-25]  
yathoktam bhagavatā evam evārthaṃ gāthā 'bhigītena paridipayatā  
Bhavasamkrāntisūtre<sup>205</sup>

(資料 4.1.2B) TSP[11:23-24] TSP(B)[14:21-22]  
tatredamuktaṃ bhagavatā “sarva sarvam iti brāhmaṇa yāvad eva pañca skandhā  
dvādaśāyatanānyāṣṭādaśa dhātav” iti

しかしながら TSP では、この使用頻度の高い「世尊」の呼称が集中的に後退する箇所が見られる。そこで TS, TSP 全体の構成や内容、シノプシスを表す。

TSP1-6 偈の聖典引用部分を偈文や章、引用の際の表現などの点から、順次三つの区分に分ける。まず第一の区分では聖典引用表現は、「世尊」の呼称を用いる用例（下線を引いたもの・ただし破線は世尊以外の呼称）が多い。第二区分では、TSP のこの部分で聖典を引用する際に特徴的な「世尊」の語を用いない用例（下線なし）が多く、同時にこの部分には注意すべき点が多い。第二区分中の (PV) としたのが BBS や渡辺 [1967] などの指摘からも分かるように PV (pramāṇasiddhi) 章最終偈<sup>206</sup> (D1) は同一性、(D2) 因果性、(D3) 非認識というようにそれぞれダルマキールティの三種の証因であり、それらに対応した聖典が挙げられている。またここで『識身論』が引かれている点は、プラマーナシッディ章の注釈者達と共通<sup>207</sup>し、(D1) についても、同章におけるダルマキールティの聖典に対する

203 聖典を推理と別の認識手段とするミーマンサーは MHK.IX において様々な理由を立てる。それらに対してバーヴィヴェーカは反論を加え、基本的に聖典が推理に含まれるという立場をとるという点が江島 [1969: 73-74 (891-890)] に指摘される。

204 山口益[1941]の校訂は以下の様になっている。(k.112)de ltar lung rigs ldan pa yi / de nyid gang shig sngar bstan pa / rigs pas yangs su brtag na yang / de las nyams pa med par gnas / 江島[1969:72(892)]参照。なお MHK(S)では k.113 となっている。]

205 荻原本では Bhavasamkrantisūtra としているのが BBh(D)本によって訂正。他の二種の聖典については次のようになっている。BBh(W)[48:23]uktaṃ ca bhagavatā Arthavargīyūṣu BBh(W)[49:15-16]punaś coktaṃ bhagavatā samthakātyāyananam ārabhyā

206 BBS は PV1.k,287 とする。渡辺照宏[1967] (注 24)参照。

207 木村俊彦[1998: 230]ではヴィブーティチャンドラの場合に注目し訳出する。

態度との関連が考えられる<sup>208</sup>。この部分は、特にダルマキールティ色の濃い部分である。カマラシーラはなぜこの位置でこのように注釈したのであろうか。第三区分は再び「世尊」の呼称を多く用いる区分である。このようにして TSP 中の Avayavārtha1-6 偈の聖典や、権威ある文言を引く部分の章や、偈文、表現などを基準に順次 3 つに区分した。(表 1 参照<sup>209</sup>) (ページ・行は GOS にもとづく)

<表 1>

【第一区分】

[TSP[11:1-2] *Śalistambasūtra* [TSP[11:5-6]  
 [TSP[11:13-15] *āgama. laṅkāvatārasutram* (10.185) [TSP[11:23-24]  
 [TSP[12:11-13] *BbSS.k.2*

TSPk.2.(16 章) TSP[12 : 7-8] kim tu yathavāvicāritaramanīyatā loke śabdārthah siddhas

【第二区分】

TSP[12:19-20] k.878 TSP[12:21-22] *vijñānakāyapāda*<sup>210</sup>  
 D1 TSP[12:26] = [TSP13 : 2-3] *āgama*  
 PV TSP[12:27-13:1] *Pramānavārttika*.(pramānasiddhi.k.286)  
 D2 TSP[13:3-4]  
 D3 TSP[13:6-8] *aṅguttaranikāya*<sup>211</sup>(Dhammikavagga)

(17-19 章)pratyakṣa, anumāna, pramānāntara

TSP[13:20-22] TSP.k3.....

【第三区分】

TSP[14 : 1-3] *Śikṣāsamuccaya* TSP[14:5-6] *Samyuttanikāya* (15.1)  
 TSP[14:8-9] *Dhammapada* (5.60) TSP[14:12-14] *Lankāvatārasūtra* (10.154)  
 TSP[14:25-26] *Dīganikāya* (1.3.34)  
 TSP[15:18-19]

TSP. k.5. TSP[15:2-3] aśesaklesajñeyāvaranaprahānam

TSP. k.6. TSP[16:2] ----savāsanāśesakleśajñeyāvaranaprahānalakṣanā

著者がこのように分類したのは、TSP と『菩薩地』の共通要素を比較する基準とするためである。TSP では、この第一区分のほぼ最終部分け (TSP.k.2) に「語の対象」について「考察されない限り悦ばしいもの<sup>212</sup>として世間において成立している」との記述がある。

(資料 4.1.2C.) TSP[12:6-8] BBS[15:7-9]  
 na hi paramāethataḥ śabdānāṃ asau gocaraḥ tatra sarvavikalpānām atītatvāt kintu

<sup>208</sup> 木村俊彦[1998]参照。

<sup>209</sup> ページ・行番号は GOS にもとづく。また他学派の文言は除く。

<sup>210</sup> 前掲注参照。ちなみに Manorathanandin は[Pramānavārttikavṛtti61]において次のように引用する。nīla samaṅgī puruṣo jñāti no tu nīlam iti

<sup>211</sup> 渡辺[1967]は AN とし、また大正[2:258c] 自非如来 誰能別智 是故比丘 莫量人人 量人人 者自招其患 唯有如来 能知人耳 を指摘する。

<sup>212</sup> この問題については赤羽律[2002]を参照。

yathaivāvicāritaramaṇīyatayā loke śabdārthaḥ siddhas----

勝義として諸々の語には、その〔語に対応する〕領域はない。すべての分別されたものは過ぎ去ったものであるから。しかしながら、語の対象は考察されない限り悦ばしいものとして世間において成立している。

『菩薩地』では(資料 4.1.1.B)にもあるように、「これはこのようであり、他ではない」というように決定する智の領域として、また世間で認められてはいるがよく考察されたものではないものとして「世間極成真実」が説かれていたのである。さらに、第三区分の終盤部分の世尊が縁起を説く理由を述べる部分 (TSP.k5) 及び世尊が声聞達よりも優れている点を説明する中(TSP.k.6) で、煩惱障と所知障から離れるべきことが説かれる。そしてこれらの要素を先に 3.1 でも触れた『菩薩地』の四種の真実と比較してみると、以下のような対応が得られる。(表 2 参照)

<表 2>

TSP	BBh
【第 1 区分】	
---loke śabdārthaḥ siddhas	lokaprasiddha
【第 2 区分】	
.....(17-19 章 pratyakṣa, anumāna, pramāṇātara).....	yuktiprasiddha .....
【第 3 区分】	kleśāvaraṇaviśuddhijñānagocara
kleśajñeyāvaranaprahānam	jñeyāvaranavisuddhijñānagocara

このようにしてみると、「真実義品」におけるこの四種の真実と、TSP の聖典を引用部分の一区分と三区分の終盤部分の文言は要素的に、また順序的に対応してにることが分かる。つまりカマラシーラには『菩薩地』「真実義品」における四種の真実のようなものが念頭にあったのではないかということである。

TSP の場合、「道理極成真実」に関する直接的な記述とは言い難いが、順序的にその部分に相当するのが 17-19 章 (pratyakṣa 章, anumāna 章, pramāṇātara 章) などである。ここで、先の第 2 区分における疑問点に戻ってみる。(表 1 参照) 第 2 区分とした部分の聖典にはダルマキールティの証因説と結びつける意図がみられ、プラマーナシッディ章のダルマキールティの文言や注釈者達との関連が考えられたわけである。そして、前後の聖典引用の部分と比べて特異であった。同時にこの部分では、前後の聖典引用表現として顕著であった「世尊」の呼称が後退するという特徴を示すのである。これらの点を考え合わせると、この部分に異質な文脈 (ダルマキールティ) を代替として挿入したのではないかという可能性が考えられる。そして本来そこに意識されていたのは「真実義品」の道理極成真実のような段階であったのではないかと思われる。「真実義品」の記述では「道理極成真実」とは、様々な賢者により現量・比量・聖言量によってとらえられた智の領域とされる(資料 4.1.1.C 参照)。しかしこのことは TS, TSP において認識根拠を二種とするシャーントラクシタとカマラシーラの論理面での方針とは齟齬するのである。

(資料 4.1.2D) TSP[12:15-19] BBS[15:18-21]

astīty āha apaṣṭetyādi / spaṣṭam ca tallakṣaṇam ceti viśeṣaṇasamāsaḥ / spaṣṭatvam ca lakṣaṇasyāsambhavāvvyāptiyāvvyāptidoṣarahitavāt / tīthikapramāṇalakṣaṇam tu aspaṣṭam iti darśanārtham apaṣṭalakṣaṇam ity āha / tena saṃyuktam samnivītam yatpramādvītyam pratyakṣānumānākhyam tena niścitam / etat ca sarvaparīkṣāsu pratipādayiṣyati /

〔試訳〕〔縁起を説明する認識手段は〕ある、と説いたのが「明瞭な云々」である。それは明瞭な特徴であると言うように、karmadhāraya の複合語である。特徴が明瞭であるということは、無いだろうということや、過小適用、過大適用というとい

う誤りを離れていることによる。他学派の認識手段の特徴は明瞭ではない。〔ここで〕「明瞭な特徴」というのである。これを伴ったというのは、これを具えたということである。認識手段は2種であるというのは、直接知覚と推理によって決定される。このことは全章で述べるであろう。

このようにみるなら、ダルマキールティの文脈が挿入された必然性が理解できる。カマラシーラは本来、「道理極成真実」として意識された部分にダルマキールティの文脈を補っていると思われる。そしてこれは、聖典の文脈を論理によって補う一つの例であると言える。4.1.1で「語と分別(知)」という表現から、ディグナーガ・ダルマキールティの影響とは別に聖典の文脈がある点について述べたがその聖典の文脈であっても必要に応じて論理の文脈が補完的に用いられると言える。

聖典引用における表現の問題に戻ると、MHKとTJの場合、「〔唯識・中観〕両学派にとって認められた聖典も存在する。(de la gzhung lugs gnyi ga la grags ba'i lung yang yo de / 219a4)としてBhSS第2偈が引用されており、『菩薩地』やTSPに見られた傾向とは異なる。また、江島〔1969:74〕ではPPにおける聖典引用の際の定型化を指摘し、PP第1章の場合を例として挙げる。

(資料4.1.2E)

「ここで〔この〕章の意義(artha)は、〔存在に〕生起がないこと(anupāda)を説くことであった。従って生起することなき縁起についての聖典、即ち“——”等と説かれたものが成立する。」

例えばPP18章などでも、「この章の意義は、他学派の説を否定し自説のみが成立する(云々)」と説かれ、さらに複数の経典が引用され「~などと述べられたことが成立する」<sup>213</sup>という表現になっている。ここでも『菩薩地』と、TSPは類似しておりパーヴィヴェーカは異なっている。

#### 4.1.3 小結

TSPにおけるBhSS末尾第2偈はどのような立場で引用されているのかを検討するため、TSPと『菩薩地』「真実義品」との対比を中心として、認識手段および聖典引用の際の表現という視点から検討した。その結果、TS、TSPの構成や内容を示す第1偈から第6偈において、『菩薩地』「真実義品」におけるような四種の真実が、意識されているのではないかという点を指摘し、そのことからTSPにおいて、さらにBhSS末尾第2偈を引用するカマラシーラの立場は唯識的なものであり、特に『菩薩地』との親近性が指摘できる。なお四種の真実の問題はMVBhやMVTにもみられ、TSPとの共通点<sup>214</sup>も多いが、今回はBhSSとの関係から『菩薩地』「真実義品」を中心に論じた。MVBhやMVTとの関係については今後の課題としたい。

<sup>213</sup> de la 'dir rab tu byed ba'i don ni gzhan gyis smras pa'i sgrub pa bsal ba dang / bdag nyid kyi sgrub pa kha na ma tho ba med par bstan pas / -----zhes bya ba la sogs pa de dag grub pa yin no /

<sup>214</sup> MVT[129:11-14]viśuddhigocarattvaṃ iti / tat tu yathā dvividham iti / tat pradarsayann āha / kleśāvaraṇaviśuddhijñānagocaraṃ jñāyāvaraṇaviśuddhijñānagocaraṃ ceti / kleśāvaraṇaviśuddhiḥ kleśāvaraṇaprahāṇaṃ

この表現は、今回みたTSP:k5k.6の表現が似ており、さらに配分の仕方もよく似ている。

## 4.2 *Tattvasamgrahapañjikā*における *Śālistambaisūtra*

### 4.2.1 はじめに

カマラシーラ の TSP Avayavārtha<sup>215</sup> には次のような経典が引用される。

(資料 4.2.1A)/TSP(G) [11 : 1-2] (B) [13 : 18-19]

この芽は①自らによってつくられたのではない。②他によって作られたものではない。③〔自他の〕二者によって作られたのではない。④自在神によって仮作されたのではない。⑤時間によって変化したものではない。⑥プラクリティから生じたのではない。⑦b 一つの原因に依存するのではない。⑧無因より生じたものでもない<sup>216</sup>。

上記の句(資料 4.2.1A)は *Śālistambasūtra*(*ŚSS*)の一節として知られるものである。この経典はシャーリプトラがマイトレヤのもとに行き「縁起を観る者は法を観る。法を観る者は仏を観る<sup>217</sup>。」という世尊の言葉の真意を問うところから始まり、以下縁起についての解釈がなされるという内容になっている。*ŚSS* はパーリ聖典などとの関係が指摘されているものであり<sup>218</sup>、カマラシーラ以外にも Candrakīrti, Yaśomitra, Śāntideva(Ś), Prajñākaramati(P), などの論師が引用したことは skt が再構成される要因となった<sup>219</sup>。また同経典はチベット訳および五種の漢訳<sup>220</sup>も得られる。カマラシーラはこの経典をどのような立場で引用したのであろうか。本稿では TSP に引用される *ŚSS* を中心とし TSPadTS1-2 偈に引用される他の経典なども視野に入れつつ、TSP におけるカマラシーラの立場について考察する。

#### [2] 中観論書を中心とした *ŚSS* の引用

まず中観論書を中心とした *ŚSS* の引用についてみる。

<sup>215</sup> カマラシーラはまず、師シャーンタラクシタの *Tattvasamgraha* (TS)についての主題(abhidheya)や目的(prayojana)などを述べた後、この部分に入る。TSP(G)Gaekwad's Oriental Series (B)Buddha Bharati Series。

<sup>216</sup> sa cāyam aṅkuro na svaym kṛto na parakṛto nobhayakṛto neśvaranirnimito na prakṛtisambhūto naikakāraṇādhīno nāpy ahetu samutpannah.

<sup>217</sup> 齊藤精也 [1960 : 71] では *Majjhimanikāya*:28 や *Samyuttanikāya* (SN)を参照している。

<sup>218</sup> 齊藤 [1960:72] SN.X II:55-57 などを参照している。

<sup>219</sup> L.De la Vallée Poussin *Bouddhisme: Études et Maériaux, Théorie des douze Causes, Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres de Université de Gand*,1913. 浅野守信「稲苧経の諸テキスト—その原型と発展—」『佛教学』31 [1991:25] 参照。

<sup>220</sup> 大正 No.708-712。その他、*ŚSS* そのものの翻訳ではないが『佛阿毘曇経出家相品』は *ŚSS* と多くの共通点を持つ。Sasaki『印仏』(33-2) [1985] は『了本生死経』と『佛阿毘曇経出家相品』との関係について言及する。

[4.2.2] *Prasannapadā* (PP)1 章<sup>221</sup> [26:5-6, Poussin 本] (外縁起) : ここにみられる「自らによって作られない」以下の項目は先程の(資料 4.2.1A)やこれからみる各文献における ŚSS のものと比べるとやや異なる。プサン本で言うなら順序(例えば無因が四番目にくること)や否定辞のかかりかたが通常の ŚSS と異なっていることがわかる。skt は次のようになる。[-①-②-③-⑧-④⑤⑨⑥⑩]。(ハイフンは否定辞、⑨は *aṇu*, ⑩は *svabhāva*) ただしチベット訳は、[例えばデルゲ版 (D) のように] 順番や否定辞のかかり方が skt とはことなり、むしろ、こちらのほうが通常の ŚSS に近い。しかし通常のものに比べると順序の違いや *aṇu* などが入っているという特徴を残す。[(D) -①-②-③-④-⑤-⑨-⑥-⑩-⑧]。

[4.2.3] PP26 章の場合 (内縁起, AI') : 『中論』26 章は縁起の 12 支について考察する。同章 12 偈では、苦を滅するためにそれらの縁起の各支分を滅する必要性を説いている。PP によると、縁起の修習によって真実に入ったヨーガ行者においては無明が滅せられ、そのことから諸行が滅せられるように縁起の各支分が滅せられるのである。従って、ヨーガ行者はこのような連続から苦蘊が生じないことにより正しく滅することができるのである。ここで PP に引用されるのは内縁起が二種であることを述べ、内縁起の因相応、内縁起の縁相応、内縁起の五相を説く部分までであり、PP [560: 3-570 : 2] ŚSS の内縁起の部分である。V.V.Gokhale によって *Madhyamaka Śālistambasūtra* (MŚ) と呼ばれるものでは [110:11-113] <sup>222</sup>に相当する。

[4.2.4] *Śikṣāsamuccaya* (ŚS) [219:10-227:10, Bendall 本] (内縁起) : Ś は貪・嗔・嘔・痴の三毒を断ずるための対治として、不浄・慈愛・縁起の瞑想を説く<sup>223</sup>。ŚSS が用いられるのはこのうち痴の対治 (すなわち縁起の観察) を説く部分である。(MŚ [110:1-114:22]) なおこれに後続して、*Daśabhūmikāsūtra* 『十地経』が引用されるが、これは MŚ のそれと同じものである。(『十地経』(近藤本) [101:2-8] + [102:11-14] = ŚS [227:11-228:6] = MŚ [114:23-115:4]) つまり MŚ と ŚS は『十地経』の全く同じ編集部分を共通に持つことになる。このようなことから ŚS と MŚ の密接な関係が窺える (Schoening [1995 : 10-11] も参照)。

[4.2.5] *Bodhicaryāvatāraṅgikā* (BCAP)、[269:8-270 : 18, Vaidya 本] (外縁起) : P は Ś の BCA 9 章 142 偈 cd 句を解説した後、自・他・[自他の] 二者・無因の各項目による生起がないことを説いてゆく。そして、「自」以下の各々より生じたいかなるものも真実としては存在しないが、縁性については世俗として否定されないことに関して引用されるのが ŚSS であり、ここではマイトレーヤの返答の最終部分から引用され、一部省略もあるが、外縁起・内縁起に大別する部分、外縁起の因との結びつき (因相応) 外縁起の縁との結びつきの部分までである。(MŚ [108:18-109:27])

BCAP, [225:11-226:27] (内縁起) : 9 章 73 偈に関する注釈中、『父子合集経』に続いて引用される。内縁起の十二縁起に関する解説部分のうち異説を説く部分から引用され、(途中若干省略があるが) 内縁起の五相 (因) の部分までである。

<sup>221</sup> 渡辺照宏「撰真実論序章の翻訳研究」『東洋学研究』2, [1967] 参照。

<sup>222</sup> Vaidya 本、以下の中観論書との対応箇所については、先述のプサン本や Jeffrey D.schoening, *The Śālistamba Sūtra and its Indian Commentaries*, Wien, 1995.などを参照。

<sup>223</sup> 田村智淳 [1982 : 270-271] 。

[4.2.6] に *Sarvadharmāṅśvabhāvasiddhi* (SDNS) :SDNS において ŚSS の「自らによって作られない」以下の項目を持 9 句が引用されるのは「縁 (pratyaya) からの生起」を主張する対論者<sup>224</sup>を批判する部分であり、SDNS の論理 (yukti) による無自生論証の最終部分である<sup>225</sup>。K は ŚSS をナーガールジュナの『中論』と結びつけ、世尊も ŚSS の中で四句 (自・他・自他の二者・無因) による生起を否定しているとする<sup>226</sup>。

#### 4.3.TSP におけるカマラシーラの立場

では TSP において ŚSS を引用する K の立場はどのようなものであろうか。TSP1-2 偈の他の經典引用も参照しつつみてみよう。TSP には次のような經典も引用される。

〈A2<sup>227</sup> . TSP(G) [11 : 5-6] TSP(B) [14 : 1-2] 〉  
 “kṣaṇikāḥ sarvasaṃskārā asthirānām kutaḥ kriyā / bhūtir yeṣāṃ kriyā saiva kārakaṃ saiva cocyate” . 〈A4<sup>228</sup> . TSP(G) [11 : 23-24] TSP(B) [14 : 21-22] 〉 “sarvaṃ sarvaṃ iti brāhmaṇa yāvad eva pañca skandhā dvādaśāyatanāny aṣṭādaśa dhātavaḥ”

渡辺 [1967]、BBS とともにこれらの句についての出典や、同じ句を引用する文献には言及しないが、同じ句を引用するものとしては先程 ŚSS との関係で注目した BCAP がある。即ち BCA9 章 6 偈 cd を注釈するなかにもみられる。Ś は BCA9 章 6 偈 ab 句において直接知覚 (pratyakṣa) される色なども実は世間的な常識 (lokaprasiddhi) によるものであり、正しい認識手段ではないことを述べ<sup>229</sup>、BCAP における P はその根拠をナーガールジュナにもとめる<sup>230</sup>。これに対して反論する対論者に述べられたのが 6 偈 cd である。一方直接知覚という認識手段による常識の成立を否定された対論者は存在が蘊・界・処を本性とし、また刹那滅を本性とすると世尊が述べていることを指摘する。

もし、直接知覚によってそれ (色) が成立しないのであれば、その場合經典によって [成立] するであろう。即ち世尊は存在を蘊・界・処などの本性として説示したのである。また刹那滅などの本性としても [説示した]<sup>231</sup>。

ここで上記の TSP の二つの經典 〈A2〉 〈A4〉 が引用されるのである。周知のごとく BCAP

<sup>224</sup> 森山清徹「カマラシーラの無自性論証とダルマキールティの因果論」『佛教大学研究紀要』71。[1987 : 50] はカマラシーラが SDNS や *Madhyamakāloka* において「縁からの生起」を論破する際、ダルマキールティの自己照明 (prakāśa) = 自己認識 (svasaṃvedana) 理論を批判対象としていると指摘する。

<sup>225</sup> 森山 [1987, 72:17-21]

<sup>226</sup> 森山 [1987, 72]

<sup>227</sup> sthirabhāvaparikṣā (8 章) に関する經典、1 偈相当部分で引用される。

<sup>228</sup> śaḍpadāerthparijñā (11-15 章) に関する經典、2 偈相当部分 Cf. Akbh [301 : 7-8] sarvaṃ astīti brāhmaṇa yāvad eva dvādaśāyatanāni. 秋元勝・本庄良文「俱舍論一三世実有説(訳註)」『南都佛教』41。[1978 : 95] とその付論 [7] によると雜阿含 13。パーリでは SN35-26 sabba であることがわかる。

<sup>229</sup> pratyakṣam api rūpādi prasiddhyā pramāṇataḥ /

<sup>230</sup> BCAP のテキストでは Catuhstava 3, 18. となっている。塚田貫庚「入菩提行論細疏第 9 章試訳」『大崎学報』146、注(20)では Lindtner に従い Acitya stava 19 偈とする。

<sup>231</sup> BCAP [181 : 7-8] yadi na pratyakṣapramāṇāt tat śiddhiḥ āgamāt tarhi bhaviṣyati / tathā hi skandha dhātva āyatnādisvabhāvatayā bhagavatā bhāvāḥ sūtre deśitāḥ kṣaṇikādi svabhāvatayā ca /

はTSの偈を多く引用し、シャーンタラクシタの影響を受けていることが指摘されている<sup>232</sup>。カマラシーラのTSPを知っていて、あえて引用した可能性もあるのではないだろうか。さて、TSP1-2 偈相当部分では対論者によって〔縁起が〕動的 (TS.k1b) であるのだから、行為と結果の結びつき等の状態の拠り所となる (TS.k1cd) 縁起が成り立たないと批判される<sup>233</sup>。これに対する反論中に *Paramārtha-Śūnyatāsūtra*, 『勝義空性経』が引用される。

〈A3<sup>234</sup>〉それ故比丘たちよ、ここに行いがあり、結果がある。しかし法の協約に基づく以外に蘊を捨てて、他の蘊をとる作者は得られない。ここで法の協約というのは「此あれば彼ある」という意味である。

『勝義空性経』は『瑜伽論』の縁起に関する論議において重要な役割をもつ。この聖典自体は有部においても意識されていたようであるが、宮下 [1986] は『瑜伽論』撰事分や声聞地における『勝義空性経』の問題について考察し、同経に関する解釈としての「本無今有」論は『瑜伽論』の縁起論の基底をなすと指摘する。さらに TSP1-2 偈相当部分には *Bhavasamkrāntisūtra* 末尾第2偈が引用される。この聖典も『瑜伽論』『菩薩地』に引かれており<sup>235</sup>、ヴァスバンドゥも *Vyākhyāyukti* に引用する。ŚSS はこのように『瑜伽論』やヴァスバンドゥの重視した聖典とともに TSP の縁起をめぐる文脈においてひかれているのである

#### [4] 4.4 小結

これまで ŚSS は、主に中観派の縁起を説く文脈と関わって用いられるという印象が強かった。今回注目した TSP の場合、*Prakṛti* をはじめとする様々な原因を説く対論者に対して、それらを離れた縁起を仏陀が説示したということ述べ、縁起を対論者の批判から擁護するという文脈において ŚSS の外縁起部分の句が用いられているのである<sup>236</sup>。そして、その際に SDNS などのようにナーガールジュナを重視するのではなく、『瑜伽論』がその経典解釈として重用視し、またヴァスバンドゥの引用する経典〈A3〉などとともに用いられるのである。このことはカマラシーラの他の中観論書とは著作目的の異なった TSP が唯識的な聖典観を受け継いでおり、ŚSS が中観派の縁起を説く文脈以外でも用いられる一例と言える。以下に、否定される8つの項目を経論ごとに比較するために列挙する。

<sup>232</sup> Vaidya は BCAP の序 [X] において P の TS 引用を根拠にその年代を 8 世紀終盤もしくは 9 世紀初頭とする。

<sup>233</sup> TSP [11 : 8]

<sup>234</sup> TSP(G) [11 : 8] (B)[14 : 10-12] 『勝義空性経』に関して、宮下晴輝 [1986] からは skt の再構成が得られ、松田和信「縁起に関する『雑阿含』の三経典」『佛教研究』14、[1984] からチベット訳の校訂や和訳が得られる。

<sup>235</sup> 宮下 [1986 : 25] の問題については原田 [1997] 付論 II も参照。筆者は当初〈A3〉の句が『勝義空性経』であると気付いていなかったが、龍谷大学の原田和宗先生にご指摘頂いた。

<sup>236</sup> この問題については拙稿藤井『印仏』2004(53-1)pp(131)-(134)参照。



(各文献における 8 項目)

①svayamkṛta, ②parakṛta, ③ubhayakṛta, ④icvarakṛta, ⑤kālaparināmita, ⑥prakṛtisambhūta,  
 ⑦a.ākāraṇādhina, ⑦b.eka kāraṇādhina, ⑦c.kāraṇādhina(byed pa), ⑧ahetusamutpanna,  
 ⑨aṇu, ⑩svabhāva \*なお表の作成にあたって Asano[1995 : 935(9)]を参照した。

<表 1>外縁起

漢訳<sup>237</sup>

T708	自作	彼作							無因生
T709	自作	他作	自他合生	自在天生	時方生	本性生			無因生
T710	自作	他作	二俱作	自在天作	時變易作	自性生	繫属作者		無因得生 <sup>238</sup>
T711	自作	他作	自他合有	自在天作	時化	縁生	一事生		不因生
T712	自作	他作	自他俱作	自在作	時變	自性生	作者		無因而生
T1482 <sup>239</sup>	自作		共作	自在天作					無因生

MŚ <sup>240</sup>	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	-⑦a	-⑧	
ŚSS(V8) <sup>241</sup>	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	-⑦b	-⑧	
Schoenig <sup>242</sup>	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	/	-⑧	
PT115	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	/	-⑧	
PT549	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	/	-⑧ <sup>243</sup>	
PT551	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	/	-⑧	
TSP(G)	-①	/	-③	-④	/	-⑥	-⑦b	-⑧	
(B)	-①	/	-③	-④	/	-⑥	-⑦b	-⑧	
(Tib)	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	-⑦b	-⑧	
BCAP <sup>244</sup>	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	-⑦b	-⑧	
Ś Ti	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	/	-⑧	
PP <sup>245</sup>	-①	-②	-③	-⑧	-④	-⑤	-⑨	⑥	⑩}
PP(D) <sup>246</sup>	-①	-②	-③	-④	-④	-⑨	-⑥	-⑩	-⑧
PP(P) <sup>247</sup>	-①	-②	-③	-④	-④	-⑨	-⑥	-⑩	-⑧

<sup>237</sup> 否定辞 (非) は省略。

<sup>238</sup> 不なし

<sup>239</sup> 958b

<sup>240</sup> MŚ[109:11-13]

<sup>241</sup> ŚSS(V8) [102:2-4]

<sup>242</sup> [403:9-404:1]

<sup>243</sup> rgyu myed pa las kyang ma skyes te /

<sup>244</sup> [270]

<sup>245</sup> [265-6]

<sup>246</sup> [8b5]

<表 2>内縁起

漢訳

T708	自作	彼作	兩作						無因生 <sup>248</sup>
T709	自作	他作	自他合生	自在天生	時方生	體生			無因縁生
T710	自作	他作	二俱作	自在天作	時變易作	自性生	繫属因		無因
T711	自作	他作	自他合生	自在天作	時化生	本所生			無因縁生
T712	自作	他作	自他俱作	自在作	時變	自性生	假作者		無因生
T1482 <sup>249</sup>	自造	他造	俱造	自在天造					無因生
T1636 <sup>250</sup>	自作	他作	二俱作	自在天所化	時變		一因生		無因生

MŚ(V9) <sup>251</sup>	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	-⑦	-⑧
ŚSS(V8) <sup>252</sup>	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	-⑦	-⑧
Schoenig <sup>253</sup>	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	-⑦c	-⑧
PT115	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	-⑦c	-⑧
PT549	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	-⑦c	-⑧ <sup>254</sup>
PT550	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	-⑦c	-⑧
PT551	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	-⑦c	-⑧
PT552	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	-⑦c	-⑧
PP	-①	-②	-③	-④	-⑤	-⑥	-⑦b	-⑧
ŚS <sup>255</sup>	-①	-②	-③	-④	-⑤	/	-⑦b	-⑧
BCAP	-①	-②	-③	-④	-⑤	/	-⑦b	-⑧
SDNS	-①	-②	-③	-④	-⑤	/	-⑦b	-⑧

<sup>247</sup> [9b2-3]

<sup>248</sup> - 非我故非彼故。非無因有。

<sup>249</sup> 959a

<sup>250</sup> 120b

<sup>251</sup> MŚ[112:22-23]

<sup>252</sup> ŚSS(V8) [103:33-104:1]

<sup>253</sup> [425:8-426:2]

<sup>254</sup> rgyu myed pa las ma skyes ste

<sup>255</sup> [225:1]

## 本稿結論

以上本稿でいくつかの視点から考察してきた。序論で述べたように、まず第一に、シャーンタラクシタの Śabdārthaparīkṣā(ŚAP)がどのような構成になっているのか、その全体像を探るといふ点。第二に、にディグナーガのアポーハ論をどのように擁護しているのか。そして第三にどのような対論者に対して如何なる方法で論争を行っているのか。といった点から考察してきた。

1章は ŚAP の全体像や構成を概観するのが目的（第一の視点）である。ŚAP は340以上の偈文からなり、それに対する注釈 TSP も合わせるとかなりの量となる。従って筆者も含めてこれまでは部分ごとに分けた研究手法がとられてきた。もちろん有益な手法であるがそれと同時に全体像を把握する方向性も同時にすすめるなければならない。ここではシノプシスや各論部部分の要約等を行った。このような全体像を考察する中で、前半部分(k.909まで)と後半部分(k.910以降)に大きく分けられることが指摘できる。また ŚAP では語に関する5つの批判のうち、4つまでがディグナーガの批判した言語説と一致しており、その文脈においてダルマキールティの刹那滅(TS,TSP.k873)や確定要件(本稿)の視点が、アポーハ論擁護の根拠として活用されていることが分かる。このことからシャーンタラクシタとカマラシーラはディグナーガとダルマキールティを折衷する試みをしているといえる。さらに前半の総説部分においては聖典も引用され、様々な伝統がこの両者において編集されたことが分かる(本稿 4.1,4.2)。

2章ではウッディヨータカラやクマーリラなどに反論するためにシャーンタラクシタ・カマラシーラがどのようにアポーハ論を活用しているかに注目した。その際、仏教側のシャーンタラクシタ・カマラシーラが ŚAP の冒頭でアポーハ論者の見解であるとして提示する文言がある。それは、本来的に語は迷乱知であり、(1) 本来それでないにもかかわらず、それであると判断する(adhyavasāya) 迷乱知であるが ( bhinneṣv artheṣv abhedākārādhyavasāyena pravṛtteḥ) (2) 実在と結びつきがある場合には整合性をもつ (yatra tu pāramparyeṇa vastupratibandhaḥ tatrārthāviśamvādo) という内容であり、それはダルマキールティの様々な著作に見られる文言そのものである。このうち ŚAP では(1)の部分が語にもとづく知識の場合として繰り返し重要な場面で活用されている。したがって、この文言は、ŚAP における仏教側のアポーハ論擁護の反論として最も重要な文言と位置付けることができるであろう。そしてその文言の中でも重要なのが adhyavasāya という語である。本稿2章の1節、2節では ŚAP を中心としてその用例をあげダルマキールティを考慮しつつ検討し、その影響を確認した。また2章3節では adhyavasāya と古くからの唯識の用語であ

る samāropa との関係に注目した。2章4節も(1)の文言に関するものである。この文言の中に語(śabdah, śabdi)・知(pratyaya, mati)という単語の組み合わせが見られるが、これは仏教側においては「語にもとづく知」と読むことができ、逆に対論者の場合(冒頭の語義肯定論者やクマーリラ)は並列的に「語と知」と読めることをプラマーナの視点から妥当であると結論づけたものである。2章5節は ŚAP 8 7 3偈を中心としてダルマキールティからチベット論理学にいたるまでの実在と認識の確定要件に関する変遷を背景として考察した。本節において歴史的に、また学派的に広い視点から見た結果、ŚAPにおけるシャーンタラクシタ、カマラシーラのアポーハ論の独自性については希薄であることが指摘できる。本章 2.5.3(4)で SDNSS において実在の確定要件を用いて経量部がカマラシーラを批判していたことを見たが、このことはカマラシーラが ŚAP において確定要件を用いてアポーハ論を擁護したこととは対照的である。このように文献によってその学説に対する立場がことなるために ŚAP におけるシャーンタラクシタ・カマラシーラのアポーハ論が両師弟の真の立場であるかどうかについては疑問が残る。

3章は主に ŚAP における対論者に関するものである。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。ニヤーヤ学派のウッディヨータカラやミーマーンサー学派のクマーリラは、その代表的な人物である。この ŚAP ではバーマハ(Bhāmaha)等の説も引用されており、これら各論師からの批判が引用され、それ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大きな背景や伝統がある。『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 においてもとりあげられている(TSP[282])。ŚAP 総説部分には語義肯定論者(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、やはりヴァイシェシカ存在論からの視点を中心であった(井原[1951:19]、太田[1973 :274]など、本稿では3章1節と2節)。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」という場合何が語の表示であるのかという問答があるMBh[1]。語義肯定論者の背景としてはヴァイシェシカ存在論のみならずこのような語の適用根拠(śabdapravṛttinimitta)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。本稿3章3節では以上のことを検討した。またこのことからの肯定論語義論者像については3章4節で vidhi の視点から考察した際に結論づけたようにクマーリラを中心とした論者であるということである。

3章5節では ŚAP における非存在(abhāva)の問題をクマーリラの場合を中心として考察した。普遍を中心とした存在論を持ち、その非存在についてもヴァイシェシカと共通、あるいは影響関係のある4種を掲げるクマーリラの非存在の観点からのアポーハ論批判と、それに対するシャーンタラクシタ、カマラシーラの反論が ŚAP において見られた。

カマラシーラは、TS.k.916=ŚV.Apoha.k.2 に対して TS.Abhāvavicāra の prameyābhāva の部分に引用された偈文をその説明に充てていた。しかなぜ非存在の問題を、語の対象がテーマの ŚAP で論じるのであろうか。これはクマーリラの ŚV.k36 による批判が重要であり、カマラシーラが唯識章において仏教側からの批判を受けたクマーリラが、それをアポーハ章で反論していると捉えていることも参考となる。このようにクマーリラからの批判に答え

る必要性から ŚAP においても非存在がとりあげられていることが分かる。このような理由からシャーンタラクシタは別の章における主題であるはずの非存在(abhava)をクマーリラのアポーハ章より非存在のテーマを抜粋し ŚAP におけるクマーリラ批判の初頭に取り上げたと考えられる。これは ŚAP 冒頭の総説部分においてシャーンタラクシタとカマラシーラが対論者（肯定語義論者）の普遍をはじめとした存在論的背景を確認した方法と共通している。シャーンタラクシタはアポーハ論批判の背景としてクマーリラの存在論、認識手段の違いをも視野に入れて考察すべきことを示している。そのように捉えるならば、冒頭の語義肯定論者がヴァイシェーシカ的な句義論を展開していたとしても、それをヴァイシェーシカのみに限定する必要はなく、そこにクマーリラ等が意識されていた可能性の高いことが、この非存在の論議を通じても分かるであろう。

結論として冒頭の肯定語義論者というのはクマーリラ、ウッディヨータカラ、バーマハなどのような語の対象論を持つ者達のことであると言える。

4章は ŚAP における経典引用の問題を中心に検討した4章1節では、Bhavasamkrāntisūtra (BhSS<sup>256</sup>) 末尾第2偈をとりあげた。TSP における BhSS 末尾第2偈はどのような立場で引用されているのかを検討するため、TSP と『菩薩地』「真実義品」との対比を中心として認識手段、および聖典引用の際の表現という視点から検討した。その結果、TS. TSP の構成や内容を示す第1偈から第6偈の avayavārtha の構成がに『菩薩地』「真実義品」におけるような四種の真実の項目に従って配列されている点を指摘し、そのことから TSP において BhSS 末尾第2偈を引用するカマラシーラの立場は唯識的なものであり、『菩薩地』との親近性が指摘できた。また四種の真実の問題は MVBh や MVT にもみられ、シャーンタラクシタ・カマラシーラは ŚAP においてヴァスヴァンドゥがもっていた唯識の要素を加えているのではないかという点を提起した。4章2節は前節の提起を補強するために Śalistambasūtra(ŚSS)の場合を検討し、この経典が縁起擁護の文脈で用いられることやその経証としての活用を中観はのみに限定する必要がない点などを提起した。

以上の考察よりシャーンタラクシタの TS とカマラシーラ TSP の ŚAP はディグナーガのアポーハ論をウッディヨータカラやクマーリラ、バーマハといった語義肯定論者達から擁護するために、ダルマキールティの adhyavasāya をはじめとした様々な文言を活用しつつ、ディグナーガの PS.5、『ヘートウムカ』やヴァスヴァンドゥがもっていた唯識の伝統と共通する経証の活用、あるいは教理などをも活用していたのである。つまりダルマキールティの伝統のみならず、ディグナーガ、ヴァスヴァンドゥなどのもっていた伝統をも総合して、アポーハ論擁護をおこなったのがこの ŚAP におけるアポーハ論の大きい特徴と言える。

序文において述べたように Mookerjee 以来、今日にいたるまで時間軸や1つの基準に沿ったアポーハ論の変遷モデルが提示されてきた。その中で赤松氏が指摘したシャーンタラクシタの（アポーハ論者内での）肯定論者としての側面、あるいは片岡氏がジャヤンタ等にもとづいて提示したモデル。（シャーキャブッディに受け継がれたダルマキールティの系統

のアポーハ論に連なるシャーンタラクシタ、カマラシーラの側面)はこの ŚAP の様々な場所で見られた。一方で上記に要約したように本稿の2章、3章、4章を中心としてまとめた様々な観点、および副論等から見ると、結果としてヴァスヴァンドゥの伝統、ディグナーガ、ダルマキールティの系統と少なくともこの大きい3つの系統を総合しようとするシャーンタラクシタとカマラシーラの編集意図を指摘できるのではないかと思う。これらの巨大な系統をまとめさらに対論者に反論するという両師弟の労力は計り知れないが、逆に言うとそれはシャーンタラクシタ、カマラシーラ師弟のアポーハ論観の独自性や本来の立場の希薄性を示すことにもなる。ただ、様々な先行研究が指摘するアポーハ論の発生起源やアポーハ論そのものの持つ意味を考察した場合、仏教側の各論師の独自性というのは本来必要のないものかもしれない。そのことを示すカマラシーラの文言を最後に引用する。

「そのようなこと(語の使用)は愚鈍な知によって疑いがおこったその(誤った内容)に対してのみ否定するということであり、どうして自らの対象そのものを損滅するという誤りがあるのか(yāvatā yad eva mūḍhadhiyā śaṅkitam tad eva niṣidhyata iti kutaḥ svārthāpavāditvadoṣaprasaṅgaḥ)」

なお5章には副論 I.II.として avayavārtha と ŚAP の試訳を掲載した。

## 副論.II

### Avayavārtha,第2偈試訳

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<sup>257</sup> //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<sup>258</sup>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。種とういう語によって上位・下位の二種類の〔普遍〕理解される<sup>259</sup>。「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<sup>260</sup>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。

「属性等の限定要素」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<sup>261</sup>」それが六句義の考察(ṣadpadārthaparikṣā)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。

<sup>257</sup> guṇadravyakriyājātisamavāyādyupādhibhiḥ /  
śūnyam āropitākāraśabdapratyayagocaram //2//

<sup>258</sup> TS.k2.

<sup>259</sup> 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 dvividhaṃ paramaparam cānuvṛtti pratyayakāraṇam / tatra param sattā mahāviṣayatvāt sā cānuvṛtter eva hetuvāt sāmānyam eva /

<sup>260</sup> antyadravyavarttinām viśeṣāṇām, (tib)brtag pa'i rang bzhin gyi khyad par mams te 究極の特殊についてはśabdārthaparikṣāの総説部分においても述べられている。

<sup>261</sup> 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。

[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る。その根本的な姿勢は変わっていないのである。

〔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<sup>262</sup>て分別される。それが影像<sup>263</sup>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)<sup>264</sup>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<sup>265</sup>、真理の姿をその〔修習の〕世俗 (bhāvanāsaṃvṛtti)<sup>266</sup>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<sup>267</sup>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<sup>268</sup>。

<sup>262</sup> 福田 [1999] 参照。

<sup>263</sup> tib. gzugs brnyan 袴谷 [1997: (21) 294]

<sup>264</sup> 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。

<sup>265</sup> 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。

<sup>266</sup> 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ろがわかる。

<sup>267</sup> 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。

<sup>268</sup> yena yena hi nāmnā vai yo yo dharmo 'bhiḥlapyate /  
na sa(nāsau) saṃvidyate tatra dharmānām 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.2ming 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2偈。この末尾第2偈は BBh の Tattvārthapatalam 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しめした『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[1997]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]「Bhavasāṅkrāntīsūtra 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 k 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、唯識の伝統にもとすいた立場として BhSS 第2偈が引用されていると結論づけた。



## 副論.II. ŚAP ( Śabdārthaparīkṣā ) 試訳

### [ 1 ] 総説部分

増益された形象(āropitākāra)をもつ語と概念(知)の対象であるものは〔空である。と先に TS.k.2 で述べたことを〕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がまったく存在しないならば、「棒を持つ者」「白い」「動く」「ある」「牛」「この〔糸に布がある〕』というような観念や言葉はどうしてありえるだろうか。これらの二つ(観念と語)が根拠のないものとは考えられない、すべてのものが無差別であることによりその(二つ)が働くことがなくなるから//867,868//

実在そのものは真実として語と知識<sup>269</sup>によって把握される。したがって様々な言葉により、直接的な肯定(vidhi)と否定(niṣedha)により実在の本質が言い表されるから、肯定こそが語の意味である。というのが肯定語義論者(vidhiśabdārthavādin)<sup>270</sup>の見解である。一方アポーハ論者(apohavādin)の真実の立場からすると言葉には表現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<sup>271</sup>は迷乱である。(1)それぞれ個別の対象に対して無区別な形象を判断(adhyavasāya)<sup>272</sup>することにより〔語が〕用いられるから、(2)ただし、間接的に個々の事物との結びつきがある場合、対象と矛盾しない(avisamvāda)<sup>273</sup>〔語にもとづく知識が〕ありえる。〔実はその知識は迷乱であるのだけれども〕<sup>274</sup>これがアポー

<sup>269</sup> この場合対論者の立場であることから‘語と知識’というように並列的に読むことができる藤井[2003]参照。

<sup>270</sup> TS.(G)序文ではこの対論者について明言をさせている。伊原、太田ともにヴァイシェーシカ的な要素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。中でもŚAPで対論者として大きく意識されているのはクマーリラではないかと考えられる。

<sup>271</sup> TSP(B)śabdaḥ pratyayoを採用。TSP(G)はśabdapratyayo、この部分はアポーハ論者側の語・知であるからtib訳、Jha訳の理解どおりに「語にもとづく知」と格限定的に読める。藤井[2003]。

<sup>272</sup> ダルマキールティにおける adhyavasāyaについては桂[1989]福田[1999]等を参照。このダルマキールティの adhyavasāyaを中心とした文言がŚAPに多大な影響を及ぼしていることについて述べたのが本論章。

<sup>273</sup> artha-asamvādaだが、tib訳 don la mi slu ba yin no であることから avisamvāda に訂正。伊原[1951:8]参照。

<sup>274</sup> 下線部の原文は次のようになっている。

apohavādinām tu na paramārtataḥ śabdānām kiṃcid vācyam vastusvarūpam/sarva eva hi śabdaḥ pratyayo bhrānto (1)bhinneṣv artheṣv abhedākārādhyavasāyena pravṛtṭeḥ (2)yatra tu pāramparyeṇa vastupratibandhaḥ

tatrārthāviśamvādo bhrātave’pīti----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指摘した。

PVin[II:24-25]atasmimś 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

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対して無区別な姿が適応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その姿を現すから、(c)迷乱を持つ知識によって他から区別されたものと同一である。ということによって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の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いわれる。従って語の対象は他の排除であるという説が成り立つ。

[肯定語義論者の反論]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<sup>275</sup>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している。「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)を根拠にして働く。「牛」「馬」「象」というのは普遍かつ特殊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ということになるであろう。等(ādi)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。ただし究極の特殊はヨーガ行者達だけに認識されえるものであるから、「等」という語によってそれら（究極の特殊）は取りこまれない。（即ち ādi という語の中にそれら究極の特殊は含まれない）それら両者が根拠をもたないというのは不合理である。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。そして実際それら両者が無差別に働くということはない。それゆえ実体など〔が観念と語の限定要因〕である。といのが対論者の見解である。

論証式は以下のようなになる

---

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 /

<sup>275</sup> nimitta は śabdapravṛttinimitta と理解した。「棒を持つ者」「白い」「動く」「牛」はそれぞれ dravyāśabda, guṇāśabda, kriyāśabda, jātiśabda に相応する。一方で仏教側のディグナーガは「直接知覚は概念的思考を除外したものである」とし、その概念的思考の種類として5種をあげる。以下その種類と例である。(1) yadṛcchāśabda, Dīṭha (2) jātiśabda, go (3) guṇāśabda, śukla (4) kriyāśabda, pācaka (5) dravyāśabda, daṇḍin, viśānin ŚĀP において対論者となるパーマハも Kāvyaḷamkāra(KA)で dravya, kriyā, jāti, guṇa をあげ、Dīṭha 等を表す yadṛcchāśabda を説く人々について言及する KA[6:21]dravyakriyājātiguṇabhedāt te ca caturvidhaḥ /yadṛccha śabdaṃ apy anya dīṭhādīṃ pratijānate//小林[1965:90-92]参照。

[遍充関係] 相互に混同せずにおこるものは実在に根拠を持つものである。

例えば聴覚器官などによる知識のように。

[主題所属性] 「棒をもつもの」などの語と観念は相互に混同せずにおこる。

[省略された結論] [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混同せずにおこるものではない」というのが反所証拒斥検証<sup>276</sup>である

「～と言われる」として〔シャーンタラクシタ〕は反論する。

それら観念と語の対象と言われるものはけっして存在しない。これら（観念と語）の根拠は〔意識に〕埋め込まれた種子である//869//

もしあなた方がそれら（観念と語）は外界の対象として根拠をも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である。反所証拒斥検証を欠くから。また、すでにある根拠によって<sup>277</sup>ある根拠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謬となる<sup>278</sup>。我々にとってはただそれら（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っていると認められるだけであり、外的な実体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<sup>279</sup>があっても、迷乱により対象をもたないからである。「〔意識に〕埋め込まれた」というのは知に入り込んだ習気<sup>280</sup>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「それぞれの」以下で述べる。

それぞれの語に対してそれぞれ〔独自相や一般相の〕対象が述べられる。それら〔語と対象は〕知られるものではない。諸実在の法性である//870//

「それぞれの対象」とは独自相や一般相などのことである。「それが法性である」というの

<sup>276</sup> 喩例のうちのいわゆる喩体の部分が換質換位されている。

<sup>277</sup> P.N.は gyi,D.gyis を採用。

<sup>278</sup> siddhasādhyaṭā,(tib) grub pa la sgrub pa.

<sup>279</sup> TSP(G)(B)ともに śabdapratyaya,(tib) sgra las byung ba'i shes pa.

<sup>280</sup> PV.3.k.165,vyatirekīva yaj jñāne bhāty arthapratibimbakam/śabdāt tad api ダルマキールティは語にもとづく知に現れる映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。

は言い換えればそれが本性ということであり、すべての言葉の範囲<sup>281</sup>を超えたのが事物の自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述べられる。そこにおいてそれ<sup>282</sup>は知られない。それが諸法の本性であるから」と

では迷乱で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であるのかともしとうならば、それは我々によってすでに「さまざまに区別された対象に無区別なあり方を判断することによって語が働くからすべての語にもとづく知識は迷乱である」と証明されたこと。

[遍充関係] おおよそ、その様ででないにもかかわらずそれであるとする知が迷乱知である<sup>283</sup>。

例えば蜃気楼における水の概念のように。

[主題所属性] 語にもとづく知は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〕

以上は同一性にもとづく証因である。

普遍的な実在が〔語の対象として〕把握されることはない。もしそうなら不確定の証因となってしまうであろう。そのことについては先に仔細に排斥したから。

あるいは普遍があるとしても、その普遍が個物から別であるというならば、それはまさにさまざまに区別されたものについて無区別であると判断する迷乱知である。ある異なりを持ったものが別の異なったものども結びつき、それを持つ者となることはあり得ない。

(個物)と結びつき、それを有するものとなることはありえない。普遍にとって対象とならない終局のものがあつたとしても、すべてのものが一つの事物であるということが真実となってしまう。その場合普遍の知識は迷乱である。なぜなら普遍の知識<sup>284</sup>は一つの事物を対象とするものではないから。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、対象も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(arpaṇa)ことによって〔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

<sup>281</sup> vākpatha (言語道) 初期經典でも語形はことなるが類似した内容の語がある。

Dīghanikāya(DN)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種類として、adhivacanapatha, niruttipatha, paññattipatha があげられる。DN[2:63][2:68]

<sup>282</sup> この部分における sa と tatra の解釈はしばしば問題になる。袴谷[1977:(18)297]池田[1995(10)199]参照。

<sup>283</sup> yo'tasmims tad iti pratyayaḥ sa bhrānto --.

<sup>284</sup> D.を採用 P.N.は-pa'ī she なし。

る。さもなければ他の方法で対象のないことを証明すべきである。

あるものに対して言語協約がおこなわれたそれ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] 過大適応の過失となるから。

そして真実としてどのような事物も協約と一致しない。それゆえ知識と語は対象をもたない。

[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されない。

[主題所属性] すべての事物においてすべての音声は本質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による推論である。

「協約がなされること」によって「表示すること」が遍充されるのであるから、それは非存在である[ともし対論者がいうならば]。そうではないそれは不成立な証因である。との見解を述べたのが「それゆえ～」以下である。

## [2] 語の対象に関する5つの見解とその批判

それゆえ、独自相（個物）・種・それ（種）との結合・種の基体・知識の形象は真実として語の対象とはならない//871//

実に、把握された言語協約が事物的な語の対象として確定せしめられ、ある場合には独自相（個物）、あるいは種、あるいは「それとの結合」即ち「それ（**tad**）」によって種と結びつく関係が知られる、あるいは種の基体、あるいは知が語の対象である形象というのが選択肢である。この場合すべて[独自相などの選択肢]について言語協約はありえず、語の対象として理にかなわない。[偈文中の]「真実として」というそれによって世俗の語の対象を[完全に]否定するのではないことを師は考えている。したがって自己矛盾にはおちいらないであろう。このように語は独自相などを表示するものではない。またそれらの語の対象でないものに表示能力はない。そして語によってそれが語の対象と結びつくであろう。それ（語の対象）はまさに主張によって否定されるから自己矛盾におちいる。ウッディヨータカラは「語に言表不可能性があれば、主張と理由（主題所属性）の矛盾である」と述べた。それもまた反論された。なぜなら我々（仏教徒）はすべての場合に語の対象を

非難するのではない。〔語は〕牛飼いに至るまで話されているまではなされているのだから。真実の法は、ただ他学派がここで構想したものを排斥するだけであり、真実の法を否定するのではない。

このうちまず、独自相に関して協約の不可能なことを示すことにより、語の表示対象でないことを論述したのが「このうち」以下である。

このうちまず、もろもろの語は独自相を表示しない。協約して〔後に〕言語活動に至ったときに〔協約の独自相がないので〕包括することがないからである<sup>285</sup>//872//

「諸々の・・・表示しない」というのはまず、〔独自相には〕協約がないからという意味である。なぜ協約がないのかを述べるのが「協約」以下である。協約して言語活動に至ったとき、そこに包括すること、即ち満たすことがない<sup>286</sup>という理由にもとづいている。偈文後半の協約の理由として「この場合協約の独自相がない」と補う。そのことが述べられた意味は、協約は言語活動のためにおこなわれるのであり、好みによるのではないということである。協約して言語活動に至った、包摂するものがある、その場合のみ言語活動の担い手達にとって協約がなされる。独自相のばあい、協約して言語活動にいたったときの包括性はない<sup>287</sup>。それ故協約はない。

なぜ協約して言語活動にいたったときの包括性がないのかを述べたのが「個物～」以下である。

様々な個物の本性（個物そのものは）は、相互のありかたとして、場所・時間・運動・能力・顕現などの異なりにより混入しないそれゆえ言語協約の際にみられた対象は言語活動の際にはみられない。協約〔の対象〕として把握されないものは知られない。「他」という言葉のように//873,874//

シャーバレーヤなどの異なった個物で、場所などの異なりにより、相互で完全に排除された形態をもつものは相互に混入しない。人がある場合に協約したものについて別の場合の言語活動はありえない。「顕現など」の「など」という語により、色・形・特殊な形<sup>288</sup>など

<sup>285</sup> tatra svalakṣaṇam tāvan na śabdāḥ pratipādyate /  
saṅketavyavahārāptakālavāptiviyogataḥ//872//

<sup>286</sup> PV.1.[45:22-23]

śabdāḥ saṅketitam prāhur vyavahārāya sa smṛtaḥ/  
tadā svalakṣaṇam nāsti saṅketas tena tatra na //92//

PVSV[45:24-27] na hi śabdā asaṅketitam arthaṁ prakāśayanti /saṅketas ca vyavahārārthaṁ kriyate api nāmetah  
śabdāt kṛtasamketād uttarakālam imam arthaṁ pratipadyeteti /na ca prākṛtasambandhasyaikatra svalakṣaṇe  
śabdasya paścād prayogo yuktaḥ /

<sup>287</sup> na ca svalakṣaṇasya saṅketavyavahārāptakālavāpakatvam asti/

<sup>288</sup> 仏教の学派ごとの視点からすると、有部が顕色と形色を認めるが、経量部は形色を認めない。

avasthāviśeṣa, はチベット語では kad cig ma. となっている。

がとりこまれる。「言語活動はみられない」というのは、それ故この場合、理由は不成立ではないという意味である。また不確定ではないという見解を示したのが「把握されないもの」以下の部分である。「把握された協約」とはそこにおいて協約として把握されたものがない、協約として把握不可能なものである。「他」というのは、種類を異にするものということ。「言葉のように」とは、語によりそのように述べられるという意味である。もし協約として把握出来ないものを語が表示するならば、「牛」という語もまた馬を表示することになるので、協約行為が無意味となるであろう。それゆえ、過大適用に陥るといふ誤った論証式であるから〔我々仏教側の論式・主張は〕成立する。その協約の不可能であるからという理由が、まさに師ディグナーガによって「種の語は諸々の個物を表示しない。〔個物〕は無限であるから<sup>289</sup>」として示されている。実に「無限であるから」ということにより、協約が不可能であることが示されている。その〔ディグナーガの主張は〕ウッディヨータカラによって次のように反論されている。「もしあなた方が語を主題とするならば、その場合〈無限であるから〉というそのことは事物の性質であるから異なった拠り所をもつ証因となる、あるいは諸々の個物が主題とされるならば、その場合同類例もなく異類例も存在しないため〈無限であるから〉が正しい理由とならないので」という反論がある。また〈ウッディヨータカラ〉は述べる「限定要素のない諸々の個物が諸語によって表示される。そのことは〔仏教徒にとっては〕過失である。しかし我々にとっては有性をはじめとする限定要素、実体・属性・運動・などによって表示されるのである。実に有性をはじめとする普遍がみられるなら、そこに〈存在する〉等の語が用いられる。そして有性等の普遍は一つである。したがって普遍によって特徴づけられた個物について協約という行為が可能であるから、〔〈無限であるから〉は理由として〕ありえない。」

〔仏教側の反論〕それは正しくない。なぜなら有性は事物そのものであり、普遍であるものがそれら個物より異なるか異なるかはまだ証明されていないから。あるいは普遍がそうであるとせよ。その場合一つの個物に対して多数の普遍がありうる。混在しないのであるから「存在する」等の語の使用はないであろう。語によって有性等を表示することなしにその有性等によって発話者が個物を人々に示すことはできないであろう。言語協約がなされていないものどもに対しては有性等の語は機能しない。したがって相互依存の誤りとなるであろう。

また次のようにも述べられる〔対論者の反論〕「自ら〔対象を〕獲得し、言語活動をみることにより、肯定と否定により、〈存在〉等の語とともに協約が表示される」

〔仏教側の反論〕それは正しくない。なぜならばだれも相続する個物のすべてについての言語活動をみることができない。ある場合、有性等をもつ個物に幾度も言語活動の経験が見られなくても、それと同じものに対して同じ語を使用することを理解するというならば、〔個物は〕現にみられないからである。なぜなら過去と未来の違いによって区別された無限の個物に対して言語協約はありえない。過大適用があるからである。分別知によって

<sup>289</sup> PS.5.k.2ab, na jātīśabdo bhedānām ānantyād.

述べられたそれら〔言語活動〕が理解されるというならば、その場合分別知によって仮託された対象領域こそが語のよりどころであり、真実としての個物についてではないということになる。そして過去と未来において非存在と〔感官との〕接触がないからその場合、分別知は現存していても、他ならぬ対象を欠くため、それによる発話は存在しない。従ってこの場合、言語協約されているものがどうして真実として実在そのものでありえようか。そのことについてはすでに充分検討した。主張において独自相が語の対象ではないとした理由は誤りではない。

ヒマラヤ等もまた場所・時間などにおける差違がない〔というならば〕、原子として見た場合それらは個別であり、瞬間的であると証明された//875//

「等」の語によってマラヤ山などがとりこまれる。なぜならばそれら多くの原子（極微）は集積という性質をもっており、それらすべてを残りなく部分として把握することによる協約はありえない。生起完了の直後に滅するから。したがって原子（極微）についても協約の際にみられたそのものが言語活動の際に肯定的に包括することがないから我々の理由は不成立ではない。

以上のように独自相によっては言語活動がおこらないから、協約が無意味となるために協約がありえないことになると述べている。いま、能力のないことにより、〔協約〕不可能であることを示したのが「～不可能である」の部分である。

協約は生起・非生起いづれについても不可能である。非生起なものについて協約は結びつかない。「馬の角」のように、生起したものについても〔協約は〕ない。なぜなら語はさきに把握されたものについて想起するから、どうして長大な過去に協約されたものを〔結びつける〕ことができるだろうか。//876.877//

すべての存在はその生起が完成した次〔の瞬間〕に滅する。協約がどうしてそれら非生起・生起のものになされるであろうか。まずこれらのうち、非生起のものに対して真実として協約は結びつかない。非存在はすべての名称をはなれる<sup>290</sup>ことにより拠り所がないのだから。偈文の中の (bhāvika) によってとりこまれるのは世俗の否定の意味である。

[反論]非生起なものであっても「幼児」等の協約がみられるので誤った見解ではない。

[答論]分別により変化した対象領域は存在しないから〔誤り〕である。「馬の角のごとし」というのは第7格語尾 vati の用法である。また協約は生起するものの場合も結びつかない。随知において生起したものはそれ「実在」を先とするものであるが、名称の区別を想起するときに協約があることが結果するにほかならないということになってしまう。名称の区

<sup>290</sup>tib 観念と名称を離れるとなっている。



別を想起するとき刹那に滅し遠く去った独自相があるのだから。非生起なものの場合も生起するものの場合も協約〔とは結びつかない〕。協約のときに両者（非生起なもの・生起するもの）とも現前しないから。実に知覚の状態であってもその知覚の根拠となる刹那滅の独自相は存在として現前していないのである。ましてや後の随知の際（知覚後）の存在が名称の区別を享受する想起発生時にどうして〔独自相〕がありえるだろうか。

[対論者の反論]それ（独自相）が生じるときその〔独自相を認識する〕能力が生じるので協約の際に刹那滅である〔独自相〕について協約できるのではないか。

その点についての反論が「そしてまた」以下である。

そしてまた、あるものが、それと同類のものとして後に存在したとしても、この場合協約にあずかることはなく、類似性もまた分別されたものにすぎない//878//

もし協約したときに現前していたものが次の瞬間に存在していても、この場合協約にあずかることが不可能であるから協約は結びつかない。なぜなら〔協約する者は〕馬を認識対象としてその名称を想起して〔語の〕使用を先とする協約をとりきめる。そのとき現前する牛等の享受されるものの対象ではない「馬」という協約を約定することはだれもしないからである。

[反論]すべての瞬間の独自相にとって類似性がある。それ〔類似性〕によって単一であることを判断することにより協約がなされるのである。

〔その答論として〕述べたのが〔偈文中の〕「類似性もまた分別されたものである」という部分である。分別によって仮託されたものがまさに類似性である。そしてそれ（類似性）がもろもろの音声によって表示されるものであるなら独自相は表示対象でなくなってしまうであろう。このように独自相に関して協約は可能ではない。そしてまた語は独自相を表示できない〔注：チベット訳、そしてまた語は独自相を協約することがない〕。記憶〔想起〕を呼び覚ますことが名称による差異化を対象とするもの（名称として区別されたもの）に結びつくから。また記憶（想起）は真実として知覚したものを内的な言葉として呼び覚ますことはできない。それ〔真実の知覚〕は長大な過去に滅したから。そしてまた〔音声〕が発生されてもそれ〔記憶〕は先に知覚したそのものではないので、その場合正しい記憶はなく、対象とすることはできず、観念を統合することはできない。したがって記憶〔想起〕によって呼び覚まされ統合されているものは分別によって変容した独自相以外のものであるので独自相は協約できない。それゆえ独自相は〔語の対象ではない〕と提示されたことが成立する。

ここで独自相が語の表示対象でないことを別の証明によって述べたのが「‘あつい’～」以下である。

名称等の音声より〔顕現として〕生じた「あつい」という知識の対象は、感官におけるそれ（あつい）の感覚ほど明瞭ではない<sup>291</sup>//879//

実に‘あつい’等を対象領域とする明瞭な感官知が得られるのは「あつい」という語からではない。なぜなら欠陥をもった目舌鼻等が「檸檬」等の語を聞くことにより、損壊していない眼などの感官知によって知られるようには、その形や味やなどを知ることはできないからである。次のように述べられる「一方で実際の火と結びついた燃焼によって焼かれたものが知られる<sup>292</sup>、一方で‘燃える’と言う語によって燃焼という対象が顕現する」という感官知の異類例である。

（結論）〔独自相が〕語〔にもとづく知に〕対象として結びつくことはない。その〔語によって〕起こった知識において顕現をもたらさないから。ちょうど色の知における味の知のように//880//

#### [論証式]

[遍充関係] ある対象 (x) がそれ (語) にもとづいて起こされた知識の中にあるときに顕現しないならば、それ (x) はその〔語にもとづく〕知識の対象ではない。  
例えば色によっておこされた知識に味が知覚されるように。

[主題所属性] 独自相は語にもとづく知に顕現しないから

[略された結論]〔独自相は語にもとづく知の対象とはならない〕

という能遍の無知覚の証因にもとづく論証式である。ここでは過失に陥らせる反所証拒斥検証である。

実に語はその対象を知らせるものであるから表示者であると述べられ、それ以外のものではない。形象のない知識がその対象と結びつくということになってしまうから。一つの事物について明瞭と非明瞭という二つのあり方はない。したがって非明瞭というありかただけが語によって表示されるであろう。一つの事物に二つの性質はありえないから。個物の協約が相互に相容れない性質を表示することはないから。ニヤーヤ学派の人々は個物・類・種が句義の対象である<sup>293</sup>という。この場合「句義 (padārtha)」とは「語の対象」という意味である。「個物」と言う語により実体・属性・特殊・運動が示されている。ニヤーヤスー

<sup>291</sup> uṣṇādīpratibhāsā ca noṣṇādīdhvanibhāvinī<B>/uṣṇādīpratīpattir yā nāmādīdhvanibhāvinī(G)ab. viśpaṣṭā vidyate(bhāsate) buddhiḥ(naiṣā) tadarthendriyabuddhivat//cd

<sup>292</sup> abhimanyate,tib.gzhan yin.

<sup>293</sup> vyaktyākṛtijātayā tu padārthaḥ.

トラにおいて「個物とは属性や特殊の拠り所となる形態である<sup>294</sup>」と述べられている。ヴァールツェティカ作者（ウッディヨータカラ）の見解として次のようになっている。特殊化されるから「特殊」である。属性より特殊化されたので「特殊と属性」である。即ち「運動」を表す。また次に（第二に）「特殊と属性」と言う語は「一語の残留」を意味する。属性の句義が把握される。属性と諸々の特殊が「属性と諸々の特殊」である。特殊によって把握されるのは形相の排除の意味である。実に形相は特殊な関係をそれ自身の性質としているので。そして関係は属性の句義に含まれる。従って特殊を把握する場合、形相もまた把握するであろう。そしてその中に含まれる個物も個々の語によって理解されることはない。

(NS.2.2.67)の *āśraya* という語によって実体を示されている。属性や個々の特殊にとって拠り所となるその拠り所が実体であるという意味である。『スートラ』において *tat* の語が略されているのは行為を表示するためである。「属性・特殊」「属性・特殊」というのが～その基体というように解釈できる。

*ca* は集積の並列複合語である。世間一般的な考えによっているもので性が中性を示すことはない。従って *tat* の意味も「属性・特殊（特殊な属性）の拠り所」が即ち個物であり、また形態と呼ばれる。実体に関して形態という語がある場合、その基体の証因がみられるべきである。ある部分を形成するから「形態(*mūrṭti*)」色等について〔語が用いられる〕場合、(主体)として実体に内属している色等が形成されるから、色等の形態がある。「個物」という語は一方で、実体において目的語となり、色等は具格である。一方『パーシャ』の作者は、伝承どりのスートラの意味で、特殊な属性の拠り所である実体が個物という形態であるという立場をとり、それを認めている。次のように述べられる「色・味・香・触などの特殊な属性と重さ・流動性・堅質性・潜在力に包括されない異なった分量の拠り所で可能な限りのものそれが実体という形態である。形成された部分をもつから<sup>295</sup>」というように。「形相」という語によって生物の部分である手等にとってその部分である指などとの結合が示されている。『ニヤーヤスートラ』において「形相は種の徴表である(NS.2.2.66<68>)」とされる。『パーシャ』においては「種と種の徴表とを言表するもの、それを形相と知るべきである。それ（形相）はそれぞれの存在部分やその配置が決定されたものであるから(NBh.adNS.2.2.66<68>)」

配置という語によって特殊な結合が述べられる。〔パーシャ中の〕「決定」〔と言う語〕によって理解されるのは人為的な結合の排除である。この場合「種の徴表」とは生物の部分である足・頭・手等であり、それらによって牛等の特徴をもって種が特徴づけられる。一方形相はある特定の場合には直接的に種を表示する。ちょうど頭四肢等の〔語の〕使用され

<sup>294</sup> *vyaktir guṇaviśeṣāśrayo mūrṭti,2.2.67*

<sup>295</sup> *guṇaviśeṣāṇām rūparasagandhasparśāṇām gurutvadravatvadhanatvasasamskāraṇām avyāpinaś ca parimānaviśeṣyāśrayo yathāsambhavaṃ tadvayaṃ mūrcchitāvayavatvād iti*

るべき対象をみることにより牛性が表示されるように。ある場合にはそれは種の特徴として顕れる。ちょうど角等の諸部分によってそれぞれ〔語〕それ自身が使用されるべきものを顕現させるように牛等が表しだす。そして種とそれ（種）の諸徴表を表すのが形相である。「種」と言う語によって〔個々の個物における〕差違のない語と観念を起す原因で「普遍」と呼ばれるものとしての実在が述べられている。またニヤーヤストラで「等しいものの発生を本性とするものが種である」とされているのは等しい観念を生じさせる原因が「種」であるという意味である。

同様にして個物と形相も〔語の表示対象としては〕排斥される。それら二つ（個物と形相）もまた独自相を本性とするから//881//

種を主題とした論駁は〔後に〕おこなうであろうということが意図されている。〔偈文中の〕「排斥される」と言う部分は“語の対象として”と補える。

理由を述べたのが、「独自相(cd 句)」以下である。それらの二つとは個物と形相である。独自相は言語協約が不可能なものであるから語の対象とならない。同様にそれら二つ（個物と形相）もまた協約不可能なものである。従って我々（佛教側）の理由は不成立でもなくまた不決定でもないということである。/881/

さて実体・〔特殊な〕属性・運動を性質とする個物、結合を本性とする諸々の形相と実体などもすでに排斥された。したがってそれらが語の対象であることは理にかなわないということを示したのが「実体等~」の部分である。

実体等と関係の両者についてはこれまでに排斥がなされた。それらが真に語の対象として確立することはない//882//

このようにして独自相に関して協約の不可能なことが示された。種等の三つについても協約が不可能であることを示したのが「種と~」の部分である。

種及び〔種との〕関係については先に仔細に批判したので、〔独自相〕以外の三つ（種・種との関係・種の基体）の語の対象〔説〕も成立しない//883//

「~以外の」というのは独自相以外の種・〔種との〕関係・種の基体であり、種とそれとの関係がないのであるからそれを持つものもありえない。それ（種）を成すことにより表示されるのでそれを有するもの（種の基体）もまた独自相を本性とするものであるから。それ（独自相を前提とした）主張をするという誤りについて等しいということである。「種が

語の対象である」とカーティヤーヤナ(ヴァーージャッピヤーヤナ)<sup>296</sup>が述べ、「実体〔が語の対象〕である」とヴィア-ディが、「その両方〔が語の対象〕である」とするのがパーニニである。このこともまた排斥された。種には実体との関係はなく、その実体は〔独自相〕を本性とするものであるから、その主張から生じる誤謬によってうまく機能しないからである/883/

総括を述べたのが「それゆえ～個物・形相」以下である。

それ〔ゆえ語〕の対象説として述べられた個物・形相・種はいずれも〔語の対象とは〕な  
りえない。すべて本質をそなえない<sup>297</sup>からである//884//

「それ」とは“それゆえ”の意。「本質をそなえない」とは「本性をもたない<sup>298</sup>」ということである。/884/

そして知の形象は知において存在し、対象にも他の知にも従わない。望む対象獲得の能力  
がないので、それ(知の形象)は語の表示対象として真実ではない//885//

知の形象は知のありかたと同じ性質をもつので、それ〔知の形象〕はその知の本性的ように「〔表示〕対象」あるいは「他の知」にも従わない。それゆえ協約して〔後の〕言語活動の際に包括することがないので<sup>299</sup>、この場合(知の形象の場合)も独自相の場合のように協約は不可能である。

[対論者の反論]もし言語活動のときの包括(随伴)がそうだとすると、その場合話者にとって協約が結びつかないだろう。

[答論]実に名称より、語より対象獲得能力、即ち人間の対象獲得可能と不可能を知る〔知が〕働くであろう。話者達・表示者達は〔それらの〕知によって結びつけられるのであり、(別訳：話者達はそれらの知によって表示対象を結びつけるのであり、)好みにまかせてあるのではなく、また分別知の形象によって意図された‘寒い’の除外等の結果もその〔対象獲得の〕目的を十分にはたすものではない。その知識が生じたとしてもそのものは存在しないから。それにより、協約が存在しないから成り立たない。非協約等という理由である(別訳：それによってこの場合様々な協約の非存在について不成立な非協約という証因ではない) /885/

---

<sup>296</sup> (G:)Vajapyāyana(B) Katyāyana ,tib.は Kātyāyana を支持している。

<sup>297</sup> Jha 訳 formless

<sup>298</sup> Jha 訳 featureless

<sup>299</sup> tatra svalakṣaṇaṃ tāvan na śabdaiḥ pratipādyate /  
saṅketavyavahārāptakālavayāptiviyogataḥ//872//

### [3] vākyapadīya にみられる 7つの語の対象説とその批判

他の者達は別の仕方で語の表示対象説として「〔何らかの〕対象がある」等を説く。しかしそれらも、これら先述のことによって論駁される。しかしながら再び以下で〔それらの説が〕述べられる//886//

「これら先述のことによって」とは独自相等の語の対象説の排斥によってということである。それら「〔何らかの〕対象がある」説は独自相説などに含まれるからという意図がある//886//

ではそれら「〔何らかの〕対象がある」等の説はどのようなものであるのかを示すべく述べたのが「〈何らかの〉対象がある」以下である。

(1) 「〈何らかの〉対象がある」というのがすべての語の表示する特質である。「牛」と言う場合も「新得力」「神格」「天界」というのと同じである//887//

iti という語は語順が違う。「〈何らかの〉対象がある」というその後につなげられるべきである。それゆえ次のような意味になる。「〔何らかの〕対象がある」というように理解されること、それがすべての語の言い表す内容の特徴である。すなわち語の対象の特徴である。よって、牛等の対象で感官知の〔領域の〕ものがある場合であっても、「牛」という語によって表示される内容は「新得力」「神格」「天界」など（等）と等しいということである。「新得力」などの語の表示対象もそれ〔「牛」という語の表示対象〕と等しい、とこのように彼ら（対論者）は言うのである。なぜならば「新得力」などの語は特殊な対象の形象を知に差し込むのではないからである。この場合理解されるのはただある対象に「新得力」などの語が使用されるということのみである。「牛」などの語のように可見の対象の場合も場合も同様である。それら（語）によってもまた、「牛」などの語が表示する何らかの対象・あるいは牛性などの普遍とむすびつくなにかがある。その場合ある者達は特殊な形象を把握して生じることがあるが、それはその〔対論者〕の学説にもとづくのである。

[886 偈の]「～等」という語によって知られる語の対象説を述べるために示したのが「・・・全体が・・・」以下である。

(2) 選別と集合から離れた全体が語の表示対象であるとある者達は言う。(3) またある者達は不真実の結合が語の表示対象であるという//888//

ある者達（2）は「ブラーフマナ」等の語によって苦行・種姓・学問等の全体が選別と集合を離れて表示されると言う。例えば「森」等の語によって‘ダヴァ’等が〔表示される場合〕のように。「森」と言われる場合、‘ダヴァ’か‘カディラ’か‘パラージャ’か・・・というように選別による理解があるのではなく、また‘ダヴァ’と‘カディラ’と‘パラージャ’と・・・というように集合による〔理解がある〕のでもない。それは‘ダヴァ’等としての全般的（全体的）なものとして理解されるのである<sup>300</sup>。同様に「ブラーフマナ」と言われた場合、‘苦行’か‘種姓’か‘学問’かというようにも‘苦行’と‘種姓’と‘学問’というようにも理解が生じることはない。むしろ他から区別された‘苦行’等が全体として集まり、他〔の集まり〕から区別されたものが理解されるのである。その際多くのものの中から不特定の一群の違いを決定するのが「選別」、同一箇所と同時に結合している特定でかつ多数の独自のありかたの差違を決定するのが「集合」である。〔偈文中の〕「選別と集合から離れた」とはそれについて選別と集合が存在しないものがそのように言われる〔所有複合語である〕。

またある者達（3）は実体等にとって確定されないかたちとしての実体性との関係が語の対象であるとする。それは結合関係をもつもの（実体等）からすると語の対象として不真実であるから「不真実の・・・」と述べられるのである。‘苦行’‘種姓’‘学問’等は混合色のようにつつとして顕れるから、それらは相互に「不真実な結合」である。これらは個別としても総体としても自らのあり方としては理解されず、むしろ旋火輪のようにしてこれらの集まりが自身のありかたを超えて顕れるということである。/888/

これに対して～

（4）〔また他のものは次のように言う〕非実なるものを限定要因とする実なるもの、それが語の根拠である//889ab//（5）〔また他の者は言う〕 **abhijalpa** となった語が表示対象である //889cd// (VP.127)

また他の者は非実なるものを限定要因とする実なるもの、それが語の表示対象であるという。この場合、語の対象として非実なる限定要因もしくは限定要素、〔例えば〕腕輪や指輪などにとってある真実のもの、すなわちすべての差異に随伴している金等の共通する性質がある場合、それが「非実なるものを限定要因とするじつなるもの」である。「語の根拠」とは語の適用根拠<sup>301</sup>、あるいは語の表示対象であるという意味。

またあるものは **abhijalpa** になったものが語の対象であるという。

<sup>300</sup> *api tu sāmānyena pratiyate dhavādayah*

<sup>301</sup> *śabdapravṛttinimitta*, 本章冒頭の総説部分 867,868 偈とその註釈部分参照。藤井[2001][2002]でもこの点に注目した。本論では 3 章 1 節参照。総説部分では (*śabda*)*pravṛttinimitta* は *upadhi* や *viśeṣaṇa* と言い換えられていた。ここではさらに *abhidheya* と呼ばれている。

この場合何が **abhijalpa** であるのかということ述べたのが「それがこれである～」以下である。

(5') 「それがこれである」というように語にとって対象とのかたちが同一となり、結びつくことにより、その語を **abhijalpa** という //890// (VP.128)

まさにその当該の語こそが表示対象であるというように、語に対象を差し込む(niveśana)ことが「それがこれである」という結びつきである。この原因によって語が対象と同一のかたちとなったとき、その〔対象を〕自らのかたちとした語を **abhijalpa** というのである<sup>302/890/</sup>

他の者達は知識に浮かび上がる形象は外界の实在を対象とし、外界实在として把握されたかたちが顕れたのが語の対象であるというそのことを示したのが「またある者～」以下である。

(6) またある者は、外界实在に根拠を持ち、知識内部を領域とする対象で「これは外界のものである」と考えられたものが語の対象であると言う。 //891=// (VP132)

「知識内部を領域とする」とは知識において働いている、もしくは存在する〔対象〕ということである。「外界实在に根拠を持ち」というのは存在・非存在〔も含めて〕「外界に根拠をもつもの」文字にとっての字画<sup>303</sup> (tib,mtshan) 自己自身を表示するために働くものである。それが「外界实在に根拠をもつもの」である。「〈これは外界のものである〉と考えられたもの」というのは知識のかたちとして浮かびあがった<sup>304</sup>、外界対象として判断された(adhyavasita)ものという意味である。なぜなら、知識のかたちが対象に投げ込まれず、知のかたちとして、真実の修習として捉えられている場合、それが語の対象であるとは理解されないからである。それは特定の動作と結びつきがないからである。つまり、「牛を牽いてこい」「凝乳を食べよ」という〔命令の〕動作は知のかたちには存在しないからなのである。動作と結びつきうる対象が語によって表示される。そのことから、知識のかたちとして把握されたそれは語の対象ではない。しかし、一方でそれが外界の事物に投げかけられた場合、外界のものであると錯倒した人は動作の原因ととなりうると考えるので、それが語の対象となると考えられる。

<sup>302</sup> VP の諸説の中には ŚAP のアポーハ論の様々な局面と類似したものがみられる。

<sup>303</sup> tib,mtshan

<sup>304</sup> āvirbhāvita でとったがチベット訳、P.D.などでは nmam par ma phyed pa となっているので avibhāgena なども想定可能であると思われる。知識内のものを外界対象として無区別に判断するという文脈に合致する。



[対論者]この説はアポーハ論者の主張とどこが異なっているのか？ 実にアポーハ論者も外界のものとして捉えた知識のありかたが、語の表示対象であるとしているのである。すなわち〔ダルマキールティによって〕次のように述べられている。

〔知識の上に〕そのかたち（外界対象の部分である「他の排除」）を仮託して理解することにより、他から排除されたものを知る。したがってそれ〔知識のかたち〕が語の対象であるといっても過言ではない<sup>305</sup>(PV.3.169)

[仏教側の答論]そうではない。知識形象論者は外界の实在について、錯誤なく、対象をもち、実体等に対して投げ入れられた知のかたちを真実として語の表示対象であると主張するのであり、〔一方アポーハ論者は〕それとはことなり、対象をもたず、個別なものを無区別であると判断するから〔知に〕錯誤があり、相互の差異を根拠とするものを認めるのではない。しかしもし、

個別な対象であるにもかかわらず、一つの性質として理解する〔知識〕それは誤謬知である。その原因は相互差異であり、語はそれを対象とするものである<sup>306</sup>。(PV.1.71)

と我々が述べるように認めるならばその場合、すでに証明したこと証明しようとする〔過失〕ということになる。後述するが、「相互の差異がそれ（直観）の原因である(TS.k.905cd)」というのならそれは我々の主張そのものである。

またアポーハ論者は真実として、語の表示対象として知の形象等は少しも認めない<sup>307</sup>。語にもとづく知識のうえに判断をつうじて顕現するもの、それが語の表示対象であるのだが、知のかたちが語にもとづく知識によって判断されるのではない。なぜならばそれは外界の目的達成能力をもった实在であり、また外界〔实在〕も真の意味では判断されるものではない。なぜなら、ありのままの实在が判断されるのではなく。判断のとうりにありのままの实在があるのでもない。したがって仮託されたものが語の対象である。仮託されたものには何ら〔实在が〕ないので、語によっては何らかの实在が表示されることはないのである。またさきに反論者が引用したダルマキールティの引用中で「したがってそれ〔知識のかたち〕が語の対象である」と述べられたのは仮託されたものを意図していたのである。

<sup>305</sup> tadrūpāropagatyā 'nyavyāvṛtṭyadhigateḥ(te) punaḥ/

śabdārtho 'rthaḥ sa eveti vacane na virudhyate//PV.3.k.169//TSP[285:20-21]

skt は基本的に TSP(G)括弧内は TSP(B)、戸崎[19??,269]も参照。例えば d 句の vacane na について注 159 で vacanena の版もあることを示している。

<sup>306</sup> sarvo mithyāvabhāsā 'yam artheṣv ekātmanā grahaḥ/

itaretarabhedo 'sya bijam samjñā yad arthikā//PV.1.k72//TSP[285:24-25]

cf.ab 句 tasmān mithyāvikalpo 'yam artheṣv ekātmatā grahaḥ/PV.1[40:13-16]

<sup>307</sup> アポーハ論者においてさえも知の形象を認めない段階（真実としての立場）があるということが分かる。

しかし知の形象論者は知のかたちを真実として語の表示対象と認めるのであるから〔我々仏教側とは〕大きなちがいがあ

一方他の者は、語はくりかえしの習熟によって直観の原因になるが、外界対象を表示するものではないと述べたのが「くりかえしの習熟」以下である。

すべて〔の語は〕概して、くりかえしの習熟によって直観の原因となる。幼児や動物に対象を示すように//892//

語がある特定の対象に何度も何度も使用されるのを経験するのが「くりかえしの習熟」である。特定の手段に制限された作用の達成につき従う知が「直観」である。それ（直観）は使用経験の混入を伴った語により生じ、また、それ（直観）はそれぞれの文章、それぞれの人により異なる。それ（語の）ちがいは無限であり、言語活動には際限をもうけることができないので、概してという。いかにして〔くりかえしの習熟が直観の原因となるか〕を述べたのが「幼児や動物」の部分である。たとえば鉤でたたくことなどが象等にとって対象理解を発生させる場合における直観の原因となるように。一般的に有用とされている「木」などの語はくりかえしの習熟によって直観そのものの原因となるのであり、対象を直接理解させるものではない。さもなければ、相互に他と相容れない説や、自らの構想によって脚色された種々のことがらを表現する架空の物語がどうしてありえるだろうか/892/

「その場合~」以下で反論がなされる

その場合、「〔何らかの〕対象がある」という語が表示するのはいったい独自相であるのか、種であるのか、〔種との〕関係か、〔種の〕基体か、知の映像なのか//893//それらは先述のとうり誤謬であるから「〔何らかの〕対象がある」という説も同様である〔 〕ちがいにより言語活動に適さないから//894//

もし「〔何らかの〕対象がある」という説を先述の独自相等の特徴を備えたものとして認めるならば、先に述べた過失に陥ることになる。さらにまた「〔何らかの〕対象がある」〔説〕は差異という性質をもっておらず、そのみ（すなわち *astyartha*）の理解がある場合に「牛」「ガヴァヤ」「象」といった様々な語による言語活動はありえない。それ〔〈何らかの〉対象があるという説〕は様々な語によって表示されないから/893.894/

「牛性」以下において対論者の再反論がおこなわれる。

牛性と語によって限定された対象としての存在性のみが理解されるであろう。その理解は

角・形象・青などを表示することによってある//895//

牛性と語<sup>308</sup>によって限定された対象であるところの存在性のみがシャーバレーヤなどの差異を離れて「牛」と言う語による理解がなされ、周知される。その違いによって言語活動があるであろう。もし語の表示対象が「何らかのものが存在する」ということのみであるならば、「牛」等によって限定された存在はどうなるのかという他の者の懸念に答えるのが「角～」以下である/895/

[仏教側の反論]それ（種）を有するものや個物などが語の表示するものであるという〔説の場合と同様〕この〔何らかの〕対象があるという説の〕場合も同じ誤りがある。もし〔何らかの〕対象があるという説〔の対象が独自相〕以外であるならば、そうではない//896//

もし「牛性」等によって限定された対象のみを述べる考えるならば、その場合それ（種）を有するものも、対象を表示すると認めねばならないであろう。また、その場合それ（種）と結びついたものが語の表示対象であるということは先に述べたように誤っている。さらにまたそれ（種）を有するものという対象は「独自相」を性質とするものであるから、協約不可能であり言語活動もない、不明瞭な顕現であると先に指摘したのである。「〔何らかの〕対象がある」説等以外のものと言うならば「〔何らかの〕対象があるという説〔の対象が独自相〕以外であるならば、そうではない」と答える。「独自相」を除いた他の〔何らかの〕対象があるとして設定されたものは知の領域において行き渡ることはない/896/

「全体」が語の表示対象であるという説の誤りを述べたのが「～全体が～」の部分である。

苦行・種姓・行為<sup>309</sup>等が一体となって表示されるために（2）選別と集合から離れた全体が〔語の〕表示対象であっても種姓などの差異を表示することになる//897//

（2）〔選別と集合から離れた〕全体が〔語の〕表示対象であるという説の場合「種姓」の差異や「苦行」〔の差異〕等が表示対象であると認めるから、それぞれの表示対象についての言及は誤謬となる。「全体」が表示対象である場合すべてが一時に得られることになってしまうのだから/897/

不真実の〔結合〕（3）や非実なものを限定要因とする実なるもの（4）等の二説の誤りを述べたのが「～確定されない」以下である。個物・種などは語の対象としてふさわしくないのである。対象と一致するありかたの語は生じない。個物・種等のあり方は語の対象と

<sup>308</sup> gotvaśabdābhyām, ba lang nyid dang sgra dag --.

<sup>309</sup> kriyā, 888 偈では「学問」となっていた

してふさわしくない。対象と同一なあり方の語は生じない。知識に内在する語そのものは外界との関係からは切り離されている。したがって知に存在する〔語〕によってどうしてその違いがありえるだろうか。知の形象もまた語の対象として先に排斥された。知と異なることのない語〔もまた語の表示対象〕とはならない//898-901//

先に6句義の考察(TSP.chap10-15)において結合や内属を特徴とするものを排斥した。同時に不真実の結合関係(3)と非実なものを限定要因とするもの(4)は語の対象ではない。abhijalpa(再認識?)の場合もまた〔対象とはならない〕。〔偈文の〕「個物・種など」と言われているのはもし語にとって何らかの対象があるならば、その場合同一となるであろう。しかし「独自相」等のありかた〔対象〕は先に述べたように語の対象として不可能である。その場合‘同一化’は可能であろうか。また再認識は知識内のみに存在する。というのも外界の音声と対象とは異なった感官によって把握されるなどの違いが認められるので、それらが真に同一となることは理にかなわない。従って知に内在する〔語と対象〕は音声と対象から一つの知をむすびつけるので、同一化するのである。そのように、従って表示対象として把握され、語の性質が消失し、知において機能している語そのものの性質につきしたがう無区別な側面が入り込むことを「再認識」というのである。それは知そのもののあり方と結びつくことにより、外界と〔結びつく〕のではない。〔その外界と知それぞれの〕一方は互いに明らかに異なった性質を持っているからである。従って知の〔形象〕説とどのような違いがあるのか。一違いは全くない。両者とも知が対象であるとする。違っているのはただ、語と対象の同一化があるかどうかということである。同様の問題について述べているとするのが「知と異ならない」の部分であり、さらにそれを示したのが「知の形象もまた～」以下である/898,899,900,901/

もし直観が語の対象であったとしても、どうして一つに限定された外界対象について様々な直観がありえるのか。また対象がなく〔自らの〕潜在能力のみを対象とする場合、〔語の〕理解や使用が諸々の外界対象に対してどうしてありえるだろうか。外界のあり方を自らの形象として理解することによって〔語の対象〕となると考えるならば、そのような誤謬知によって働くので誤った語の対象しか得ることができない。原因がないと言うならばすべての場合に〔根拠のない誤謬知が〕あるという誤りになってしまう。個物相互間の差異が原因であるとしても主張するならば誤りはない//902-905//

もし直観が真実として外界対象にもとづくならば、語等が一つの事物に対してある場合、相容れない協約の、様々な直観を得ることができない。一つの性質をもつものに、多という性質はあり得ないから。もし〔直観が〕「対象をもたない(903偈)」というのであれば、その場合、〔語の〕適用と理解がなくなる。その語にとって異なった対象であるから。また自らの直観において対象がない場合、対象を判断することにより、迷乱知により使用

と理解がある。その場合、語の対象は誤って得られたことになる。そしてその迷乱知のもとになる原因が述べられるべきである。さもなければ根拠のない迷乱知がどのような場合にも、いつでもあることになってしまう。そしてまた、諸存在における相互間の差異がその〔直観の〕原因であると認めるならば、その場合、我々の〔主張〕をあなた方が証明しようとするのだから、すでに証明されたことを証明しようとする〔誤り〕となる。  
/902,903,904,905/

すべての主張に等しくあてはまる論駁を述べたのが「もし」以下である。

もしすべてのものが刹那滅のものか、それ以外（非刹那滅）かどちらかであるなら、刹那滅の場合は順序と結びついた知との肯定的関係がない。そしてそれ以外（非刹那滅）の場合もなりたたない//906//

「独自相」「種」等のすべての〔語の対象〕は刹那滅か非刹那のどちらかであろう。前者の場合、言語協約の際にみられたものは、言語活動の際においては他のものなので〔同一〕ありえないため<sup>310</sup>、その場合言語協約はありえない。非刹那滅の場合も、順序のないものから順序のあるものが生じるということはあるから、語の対象領域は順序と結びついた知となりえないということになってしまう。「それ以外」というのは非刹那滅の場合ということである。

#### [4] 話者の意図説とその批判

語は対象に対する話者の意図を推理させると他の者はいふ。そして次のように言う「話者の意図を推理すること以外に語によって〔表示される対象〕はあり得ない」。そのことについて述べたのが「それらによって」以下である。

それら（独自相がなりたたないこと）によって話者の意図や言葉もまた否定される。語の表示対象がありえない場合にどうして「話者の意図」や「語」があり得るだろうか//907//

もし真実として「話者の意図」が語の表示対象領域として認められるというならば、その

---

<sup>310</sup> TS.k.872 参照。 tatra svalakṣaṇam tāvan na śabdāḥ pratipādyate /saṅketavyavahārāptakālavāptiviyogaḥ//872// TSP[ ] , na ca svalakṣaṇasya saṅketavyavahārāptakālavāpakatvam asti. この TS(P).k.872 の個所で指摘した前注も参照。 PV.1.[45:22-23]śabdāḥ saṅketitam prāhur vyavahārāya sa smṛtaḥ/tadā svalakṣaṇam nāsti saṅketas tena tatra na //92//PVSV[45:24-27]も合わせて参照。

ことは成り立たない。「独自相」等の語の表示対象が全くあり得ないから。従って真実として「話者の意図」は全くありえず、語の対象としてありえない。推理（つきしたがうもの）が対象にないから。それを表示する語もないということを行ったのが「～もまた否定される」という部分である。「言葉(śruti)」というのは「語(śabda)」ということである。話者の意図により表示された言葉や語が外界対象に働くことがない。それを表示することがないから対象以外のもののように。/907/

またその説は、その話者の意図と外界対象の両者に類似性がある。この類似性にもとづいて表示されることにより〔語が〕働く。双子のように。これに答えるのが「(～類似性により、～)」以下である。

語の表示がされていないものがなぜ(類似性<sup>311</sup>・外界対象<sup>312</sup>)によって言葉の機能となるのか。類似性によって働く。双子のように。と述べられたこともまた否定される//908//

どのような場合も語が外界対象に機能することはない。ある特定の話者の意図が表示されて働くことがある。ちょうど双子のように。ヴァイヴァーシカ(vaibhāṣika)は語の対象として名称・徴表というようなあり方の字画を離れた潜勢力を主張する。その見解もまた先述の排斥によって否定される。もし名称等が刹那滅である場合。〔対象との〕結びつきがなくなるから。非刹那滅である場合、順序と結びついた知識が生起しなくなり、外界対象に対して機能することがなくなるから。「類似性によって」とはどのような場合であっても全て先に述べられた批判が区別なくあてはまるという意味。「それによって」とは独自相等の批判のことであろう。次のように述べられる。「‘協約不可能’というのは実に名称等の本質に他ならない。その場合、どうして語の対象があり得るだろうか」/908/

このように先に「話者の意図」が形成された対象として示されるならば、諸々の語が外界対象に働くことがないと批判された。ここで対論者の後の懸念に答えるのが「話者の意図」以下である。

外界存在として「話者の意図」を入り混じったあり方で推理し、断定するから〔語が〕機能する。として、もし〔主張するなら〕それはまさに我々の見解であると再度言う。//909//

「話者の意図」は話し手の相続において存在する。その「話者の意図」にもとづく推理が聞き手の相続にあるので‘話者の意図’と推理の両者によって入り混じる一即ち結びつく、そこに顕現するという意味である。そのあり方を外界のものと判断し、話し手と聞き手に

<sup>311</sup> GOS,sārūpya を採用。この直前の TSP,GOS,BBS 両方が sārūpya としていたから。

<sup>312</sup> TSP(B)bahirarthe.tib.phyi yi don.

より外界に対して〔語が〕働き敷衍される。次のように述べられる。真実としては自らの顕現を随知しているにもかかわらず、話者はこのように判断する。「わたしはこれを外界対象である」と理解する。聞き手も同様に〔理解〕する。「私はこれを外界のものとして理解する」というように。このように眼病を持った両者が二重の月を見るように、これがすべての語の働きである<sup>313</sup>と。そのように述べるならば我々の主張となるので、すでに証明したことを証明する誤りである。先に顕現説(pratibhā)について述べたときにも陥ったので「再び」と言う。

このように「協約が不可能であるから」という理由が不成立でないことを述べた。不確定因・対立因でないことについても先に排斥した。従って排除の機能を持つのが語であるという〔排除論〕が成立する。/909/

## [5] 排除(Apoha)説に対する批判とその排斥

ここで「排除」という語を聴き、混乱し？かつ排除の本質を知らない者達の主張に対して排斥を述べるのが「あなた方はなぜ他の排除をなす語(anyāpohakṛc-chabda)<sup>314</sup>を主張するのか」という部分である。

〔対論者の反論〕あなた方はなぜ他の排除をなす語(anyāpohakṛc-chabda)<sup>315</sup>を主張するのか。

〔答論〕〔語にもとづく知識の〕顕現があるとき、否定のみでないことが理解される。むしろ逆に「牛」「ガガァヤ」「象」「木」等の語から、語にもとづく知識は肯定的な性質の判断によっておこる。//910,911//

「他の排除をなす語」という所に *iti* という語が補われる。このように「他の排除をなす語」というのはいかにして表示されるのかという意味である。表示されない理由を述べたのが「排除のみ<sup>316</sup>」という部分である。「他の排除」という部分は‘否定のみ’であると言われているのであり、まさに語〔にもとづく知識〕の顕現においては‘排除のみ’が理解されるのではない。その場合、なぜ実在としてのあり方を判断することによってのみ語にもと

<sup>313</sup> TSP.[ 290:1718]atas taimirika dvayadvicandradarśanavat ayaṃ sarvaḥ śabdo vyavahāra iti/cf.TSk.1204.

<sup>314</sup> TS.anyāpohakṛc-chabdo--cf.PS[.5k.11d,]TS.(tib.)gzhan sel ba ni byed pa'i sgra // [Vasudharakṣita] des na sgra la'ang gzhan sel byas/[Kanakavarman] de na sgra ni gzhan sel yin/服部[1982:114-115]参照。NV.PV.3.K164D 等についても注記されている。

<sup>315</sup> TS.anyāpohakṛc-chabdo--cf.PS[.5k.11d,]TS.(tib.)gzhan sel ba ni byed pa'i sgra // [Vasudharakṣita] des na sgra la'ang gzhan sel byas/[Kanakavarman] de na sgra ni gzhan sel yin/服部[1982:114-115]参照。NV.PV.3.K164D 等についても注記されている。

<sup>316</sup> TS.K910C.

づく知が起こるのかと言うならば、語にもとづく知識に顕現していないもの、それは語の表示対象として結びつかないという誤りがあるからである。 /910,911/

「もし‘牛’～」以下の3つの偈文<sup>317</sup>によってパーマハの見解として知られる〔排除論〕が提示される。

もし「牛」という語が他の排除(anyanirākṛta)を作用の対象とするならば、実際の牛に対して‘牛’の概念をおこす他の語を示すべきである<sup>318</sup>//912//(KA6.17)

もし「牛」という語が‘他の排除’のみを表示するならば、その場合〔‘牛’と言う語の表示〕の目的達成のためであるから、のどの垂れ肉等の句義の対象については「牛」という語による共通認識を得ることができない。従ってのどの垂れ肉等の語の対象による‘牛’の知識を生起させるものとして別の語が求められるべきであろう。

〔仏教側の反論〕最初の「牛」という語によって知が〔生じる〕ので第2の別の音声を探する必要はないのではと述べたことについて〔パーマハ〕は「そうではない～」とする。

そうではない<sup>319</sup>諸々の語は〔対象の〕認識結果を〔獲得させるものである〕。1つの〔語が〕否定(apavāda)、肯定(vidhi)という2つの認識結果を同時に得るということがありえるだろうか<sup>320</sup>//913//(KA6.18)

肯定的な表示対象と否定的表示対象が認識結果であり、それらがその〔諸々の語〕によって表示される。〔仏教側〕それでどうであるのか。これに対して「1つの語が～」以下で答える。「同時に」というのは、実にどのような語にとっても肯定的認識結果と否定的認識結果という認識2種類の性質を持った結果が同時にあることがないということである。〔獲得させる～〕と補うべきである。相互に相対立する否定と肯定の認識結果が結びつくことはない/913/

もし「牛」という言葉の働きが‘非牛’の否定であるならば、「牛」という語を聞くことにより<sup>321</sup>、先に‘非牛’という知識があるということになる//914//(KA6.19)

---

<sup>317</sup> śloka

<sup>318</sup> TS.dr̥śyatām,KA.mṛgyatām.

<sup>319</sup> TS.nanu,KA,artha-KA に従って訂正すべきであるかもしれないが、直前の TSP, nanu もあることから TS,TSP に伝わる形で揃えておく。小林[1965:91(注12)]も参照。

<sup>320</sup> (KA)

nanu(artha)(vi)jñānaphalāḥ śabdā na caikasya phaladvayam//  
apavādaavidhijñāne phalam(e) (ca) ekasya vā(vāḥ) katham//

<sup>321</sup> TS.śrāvīṇo KA.-śravaṇād,小林[1965:91(注12)]参照。



もし「牛」という語によって第一義的に‘非牛’の否定が表示されるならばその場合、「牛」という語を聞いてすぐ聞き手に‘非牛’という観念が生じる。なぜならば語によって直後に生じるものがあり、それこそが語の対象であると確立している。〔「牛」という語の〕直後に非牛の排除による知が生じることはない。従って「牛」という知識が生じない。誤りがあるから。また最初に非牛という誤りがあるため排除説は語の対象とならないとするのである。

示するのは牛性という実在なのである//915// (ŚV.1)

クマーリラは次のように言う、〔他者〕の排除を特徴とする普遍を語の対象とする場合、それは(1)排除、(相対否定) (paryudāsa)を性質とするものとしてなのか(2) 純粹否定(prasajya)を性質とするものとしてかのどちらかである。

前者(1)の場合、すでに証明したことを証明しようとする主張の過失となる。なぜなら我々は牛性という普遍が「牛」という語によって表示されると主張したのだから。そしてあなた方によって「非牛の否定を特徴とする普遍が〈牛〉という語によって表示される」とされているので、それは他の言い方で〔普遍が語によって表示されると〕述べているのであるから、ただ〔普遍に対する〕呼び方のみの争いであろう/915/

ではなぜその〔同じことが〕別の言い方によって述べられているのかを説いたのが「存在と異なる性質をもったものが--」以下である。

存在と異なる性質をもったものが非存在である<sup>322</sup>と確立した。〔仏教徒が「牛」の語の対象であるとする〕馬などの否定という性質をもった存在とはいかなるものであるか述べたまえ//916// (ŚV.2)

クマーリラによって次のように述べられる。「牛乳における酪等の非存在、それが未生無と呼ばれる。酪における牛乳の非存在が已滅無である。牛における馬等の非存在が相互無であるとされ、頭部の堅くなっていない平らな部分は兎の角等のかたちとしては畢竟無である。そして、非実在にはこのような区別はない。したがってそれ(非存在)は実在しているのである<sup>323</sup>。(śv.abhāva.2-4,8ab) 」

<sup>322</sup> ŚV では bhāvāntaram abhāvo hi purastāt pratipāditaḥ となっているから、非存在が存在とならば別の存在であると先述したという意味になる。服部 [1973:31-34] 参照。

<sup>323</sup> TSP(G)[292:12-16 ],<B>[361:5-10]

kṣire dadhyādi yan nāsti prāgabhāvaḥ sa kathyate //  
nāsitā payaso dadhni pradhvaṃsābhāvalakṣaṇam/

したがって牛乳などは酪のかたちとしては知られず、未生無などとして知られる。と述べられる。このように非存在は存在とは別の性質として確立している。あなたがた（仏教徒）によって馬などの否定を性質とする非存在とはいったい何であるかを説明していただきたいと言っているのである/916/

ここで仏教徒は牛等の独自相を〔語の対象〕として述べるかもしれないがそれに反論するのが「認められない~」以下である。

まず共通しない性質ををもつ個物は〔語の対象〕ではない、分別をはなれているのだから。〔普遍かつ特殊の〕シャーバレーヤ等でもない、それが普遍でないということになってしまふから。このことから「牛」の知識はすべての個体各々にあるあり方に依拠する。その根拠は牛性以外にはありえない//917,918// (ŚV3and10)

共通しない個物で馬等からの排除を性質とするものは認められない。理由を述べたのが、「分別を離れているから」という部分である。その場合すべての分別が停止するからである。普遍が分別知の領域にあると認められるとしても、共通しない対象がすべて分別にとっての領域となるのではないから。次のように言われる「感官による対象は自己認識では理解しがたい」と、個物を本性とするものについての根拠は共通しないことを本性とすることである。したがって共通しないもの、それが個物（特殊）であるという意味である。このようにしてまず、一般的なことについて述べた。特殊な場合について述べたのが「そしてこのように」以下である。あなたがた（仏教徒）にとって共通しない特殊であり、馬等の排除を性質とする「牛」という語の表示対象は認められない。同様に「シャーバレーヤ」などの語の表示対象である、馬等の排除を性質とする存在は認められないということが〔一般的な部分にもとづいてここでも〕敷衍される。

理由を述べたのが「普遍でないものということになる」という部分である。もしそのように認められるならば、その場合、普遍は語の対象ではないことになるであろう。それ（語）との関係がなくなるから。「馬等の否定」を性質とする共通しないものはありえない。したがって、サーバレーヤ等の個体のすべてにそれぞれ同類性があり、その各々に完全にいきわたっている場合に、それ（同類性）と結合しているのが「牛」の知識である。そしてその（同類性）が「牛性」と呼ばれ、それこそがまさに普遍である。それを〔あなたがた仏

---

*gavi yo (hy) aśvādy abhāvaś ca so anyonyābhā(so'sonyābhāva) ucyate //*

*siraso 'vayavā nimmā vṛddhikāṭhinyavarjitāh//*

*śaśaṅgādirūpeṇa so'tyantābhāva ucyate//*

*na cāvastu na ete syur bhedās tenāsya vastutā/*

教徒のように] 非牛の排除という語で呼ぶならば、それはただ名称だけの違いであるから、すでに証明したことを証明しようとする主張の誤り<sup>324</sup>となる/917,918/  
さてここで(2) 純粹否定を特徴とするもの<sup>325</sup>であるという選択肢の場合についてのべたのが「もし否定のみのあり方が」以下である。

もし否定のみのあり方が語の対象であると考えるなら、非存在<sup>326</sup>という語によって表示されるものは、空性を他の方法で述べることになるであろう<sup>327</sup>//919// (cd ŚV36)

「非存在という語によって表示されるのは」とは、非牛の排除を特徴とする非存在の表示者である。それ(非存在)という語が表示するのは外界対象の空ということになってしまふ。実在というありかたで示すのだから。「他の方法で」というのは先に唯識章での論議の際にあなたがたによって述べられたことを、我々もまたこの語の対象章の序論で排斥するのである。それ(空であること)が「排除(アポーハ)」という[あらたな]装いのもと我々の経験によって確信するにいたった定説の対象を批判するからである/919/

どのような誤りかをのべたのが「その場合」以下である。

その場合(排除が空に等しい場合)、馬等の知識は自らの部分を把握することになる。その場合、他の排除が語の表示対象であることが無意味に認められることになる。//920// (ŚV37)

「その場合」とは語の表示対象が空である場合、語によってもたらされる馬等の知識は自己の一部を捉えることになる。外界の事物そのものとして捉えないから。その場合にどのような誤りがあるかと言ったのが「その場合」の部分である。その場合、確立された排除が語の表示対象であるという説が無益となるであろう。知識の形象に依存せず、外界対象にもとづく肯定的性質<sup>328</sup>が語の表示対象として適切であろう。従って誤って承認された主張であるという意図がある。/920/

対象に依存しない観念象が実在としてのありかたをもつ普遍であって、それが語の対象であろう。排除は実に無意味に構想されたものである//921// (ŚV38)

観念象がまさに実在としてのありかたをもつ普遍であり、それが語の対象となる、という

---

<sup>324</sup> TSP915における(1)の選択肢、paryudāsaを特徴とするものの場合の難点がこれであった。したがってここまで(1)の選択肢について論じてきたと考えられる。

<sup>325</sup> TSP915 参照。

<sup>326</sup> ŚVでは apoha-, TSのtib訳は med pa

<sup>327</sup> ŚV.Apoḥa.k.36cd

<sup>328</sup> vidhirūpasayaiva śabdārthatvāpatteḥ

関係である/921/

〔佛教側の反論〕 拠り所がなくてもその知識は牛等の知から異類であることにより、排除されたあり方として機能する。したがって排除説は理にかなっている。それに対して反論するのが「～普遍」以下である。

その〔拠り所のない馬等の〕知は実在のあり方として、諸々の表示対象において生じる。知識から排除されない〔知識を性質とする〕普遍、実在こそが語の表示対象として想定されるべきである//922// (ŚV39)

「事在のあり方(vasturūpa)」とは肯定的あり方(vidhirūpa)を判断する(avasāyin)ということ。TSP.922「その知」とは拠り所のない「馬」等の知のこと。「諸々の語の表示対象において」というのは「馬」等として判断されたものにおいてということ。「実在こそが」というのは馬等の個体を判断する知識の性質ということ。決定の結果を示したのが「知識から排除されない」という部分である。表示対象における排除がない場合の知を本性とするもの、それがそのように言われている。「知から排除されない」は知以外からの排除を離れたと言う意味である。あるいはまた、‘排除された’、即ち排除そのものが「排除しない」「非排除の」とも言い換えられ、知について排除しないもの、「知を排除しないもの」というようにも解釈できる。もしある知がほかの知から区別されている場合、その場合〔その知は〕他の知から区別されたものに断定を起こすのではない。そうではなく、馬等の様々な対象について肯定的なあり方を判断するのである。したがって実在が肯定的に表示対象として思念されるのが理にかなっており、排除〔によってではない〕知は別の知を排除するものではないからである/922/

あなた方（仏教徒）によって排除が語の表示対象として想定され、その（排除）は文章より抽出され、想定された語句の対象であるとされる。しかし文章の意味対象は直観そのものである。次のように述べられる。

「文章から抽出された語の意味対象が区別される。しかし、直観と呼ばれるものによって、その文章が生じる (PS.5.k.46)<sup>329</sup>」

この点について述べたのが「～存在しなくても」以下である。

---

<sup>329</sup> TSP[294:16-17 ],(Pind[2009])

apoddhāre padasyāyam vākyād artho vivecitah(vikalpitaḥ, 303,Annotations290) /  
vākyārthaḥ pratibhākhyo'yaṁ tenādāv upajanyate //

服部[1975:2,(注)1],Pind[2009:303,Annotations 557]共に Bhartṛhari,VP.IIk.143 を参照している。  
vicchedagrahaṇe 'rthānām pratibhānyaiva jāyate /

vākyārtha itī tām āhuḥ pādārthair upapāditaḥ// VP.IIk.143//

外界対象が存在しなくても〔あなた方は〕文章の意味対象<sup>330</sup>が直観であると認めているが、語句の対象もそのように〔肯定的なあり方として〕ある。なぜ排除が構想されるのか  
//923//((ŚV40))

語によって表示される外界対象が存在しなくても、あなた方は文章の意味対象として直観という性質を構想するのであり、排除という性質ではない。ちょうど語句の表示対象であっても文章の意味対象のように、直観という特徴があるであろう。従って排除がどうして語句の対象として想定できるであろうか。語句の表示対象及び文章の意味対象の両者とも肯定的なあり方としてあるであろうということである。/923/

〔仏教側によって〕直観が〔語の対象である場合〕他の直観と異種のものであるから排除があると言うことに対して、排除が構想されたものであると言ったのが「～他の知識からの」である。

〔語にもとづく〕知<sup>331</sup>では他の知識からの除外が得られない〔知〕自らのかたちが生起するだけであり、他の部分を保持するのではない//924//((ŚV41))

もし他の知が存在すると理解されないならば、「自らのかたち・・・」と述べられる。もし知が他の知から異なっているならば、それ（知）において語の使用はない。知が語より生じるとき、自らのかたちの発生が他を排除することにより、他の知からの区別を特徴とする、語により断定された部分を持って表示するのではない。むしろ肯定的なあり方(vidhirUpa)を断定することによってのみ生じるという意味である。そして語によって断定されていない實在の部分の語の対象と結びつくということになってしまうという意味である/924/

また帰謬を起こすことにより得られたこと等を排斥ために〔クマーリラが〕示したのが「別々の」という部分である。

排除が〔語の〕表示対象であるならば、別々の普遍を表示する語や特殊を表示する語など、すべての表示語は同義語となってしまうであろう//925//((śv42))

〔主張〕 実に〔排除が語の表示対象であるならば〕‘牛’・‘馬’等の「別々の普遍を表示する語」や‘サーバレーヤ’等の「特殊を表示する語」等、それらすべては同義語

---

<sup>330</sup> vākyārtha, BBS 欠.

<sup>331</sup> ŚV.buddheḥ, TS(G)buddhau, TS(B)buddheḥ

ということになってしまう。

[理由] 対象の差異を欠くから、

[喩例] ‘木’ ‘樹木’ 等の語の場合のように<sup>332</sup>/925/

結合・同一性・個別性という選択肢を離れた性質をもつものは非実在であるから、諸々の排除どうしの差異もまたみとめられない//926/(ŚV45)

実在においては結合・同一性・個別性などの選択肢がありえる。しかし実在でない排除には実在性ないのだから、相互の関係性等の選択肢とは結びつかない。どうしてそこにそれら（結合等の）相互の差異(bheda)が成り立つであろうか/926/

もし〔アポーハ論者が〕それらの差異を認めるならば、限定された実在が存在することになってしまう。ということを示したのが「もし〜」以下である。

もし〔差異を認めるならば、排除は〕実在である。〔排除は〕差異を持つから。非共通の部分を持つもの（独自相）ように。〔という論証式となる。〕一方、〔排除が〕非実在である場合、〔排除は〕差異を持たないから、〔非実在は差異を持たないので、すべての語が〕同義語となると〔先に述べたことは〕論破されない//927/(ŚV46)

[論証式]

[遍充関係] おおよそ相互に異なっているもの、それが実在である。独自相のように。

[主題所属性] 排除は相互に異なっている。

[略された結論] 〔排除は実在である〕 という同一性の証因にもとづく論証式である。

従って、実在性において存在が肯定されるものが語の対象であることが成立する。それによって〔仏教側の〕主張が誤った理由（推理）にもとづいて認められるならばその場合、個別性はないのだから先に述べた<sup>333</sup>ように同義語となってしまうという極論である。/927/

ここで対論者は仏教側からの反論を予測して「そうではない」としてその懸念を示す。

〔仏教側の反論〕そうではない排除されるものの差異<sup>334</sup>によって差異が成立するではないか//928ab=ŚV47ab)

---

<sup>332</sup> 森山[2012:(25)1240]

<sup>333</sup> TS.925=ŚV.42

<sup>334</sup> BBS.apohyabhedena,を採用。GOS.は aśvādi.

〔ディグナーガによって〕次のように述べられた

「排除されるものの差異によって異なった表示対象があり、みずからの対象の差異の理解はあるが、〔その他についての理解は〕鈍味(PS.V.k.14)」  
従って自らの差異があっても、排除される馬等の差異と排除される非牛の否定としてのかたちの差異が成立するならば、同義語にはならない〔と仏教側は反論する〕

「～差異が～」以下によって別の難点を述べる

その〔排除〕に関して自らの場合に差異があるのではない。他からの場合も〔差異があったとしても〕そうである//928cd//

〔排除は〕自らについて差異はない〔排除には〕無という性質をもつから。他からの場合もまた概念上のみのことであり、真実としてではない。なぜなら自らの差異がない<sup>335</sup>のに他からの〔差異〕がありえるというのは理にかなわないから/928/

なぜ理にかなわないかを言ったのが「～結びつき～」以下である。

実に〔サーバレーヤ等との〕結びつきを持つものは抛り所があり、その本性と切り離すことができない。諸々の排除されるべき他の部分によってそれ（排除）が区別されるであろうと言うのはいきすぎた構想である//929//

実にサーバレーヤ等との結びつき、即ち関係がある場合、抛り所、即ち自らの部分もまた存在する。その排除そのもののあり方即ち本性から分離することができないからである。サーバレーヤ等の多数のものであっても、一つの「非牛の排除」を性質とする排除の働きが認められるから、どのようにして〔排除〕が他の諸々のものとして差異化された馬等として区別しうるかということ、その〔排除の〕対象はそれ自身を区別することなく、その他の部分を区別するのでもない。他の部分を排斥してしまうことになってしまうから。したがってそれは度の過ぎた構想という嘲笑に値するものである。/929/

同様に抛り所（基体）の区別によっても、その（排除の）差異というのは理にかなわない。なぜならば、実在の場合においても結びつくものの差異によってその差異があるのではないから。まして、結合がなく、排除されておらず、差異化された部分についての理解がない、決定されないといったこともある。また非実在にそれはありえないから。

<sup>335</sup> (B)bhedābhāve-,(tib)tha dad pa med --.

//930,931//(ŚV48,49)

「その」とはすなわち「排除の」ということ。なぜ理にかなわないかを言ったのが「なぜならば～」以下である。非実在が差異と結合し差異化されることはない。自性がないからである。実在もまた結合の差異による異なりは得られない。実にデーバダッタ等の一つの個体が同時・順次にまたは多数として座席等と結合しつつ、着座のちがいがこそが得られるまた他からの排除そのものは実在ではない。そして非実在であることから、何らかの結合とも関係せず、また異類より排除されない非実在だから。そしてまた、特定の部分の理解、その関係のちがいによる差異を得ることもない/930,931/

また関係を持つものの差異というものがあるとせよ。あなた方（仏教徒）によって認められた実在そのもの(vastubhūta)としての普遍こそが排除のよりどころであり、それと関係をもつものが成り立たない。そのちがいにもとづく差異は構想されたものであることを示したのが「成立していない」以下である。

誰であっても、類似性として成立していない牛等を排除(apoha)の領域を性質とするものとして、無区別に知ることはできない//932//(ŚV71)

もし牛等について実在そのものとしての類似性を認めるならば、その場合馬等にはそれらのちがい（区別）によって排除のよりどころとなるのが成立するのであり、他のあり方によってではない。従って排除を〔語の〕表示対象として認める者達にとっては制限された類似性は認められるべきである。それこそが普遍、実在そのもの、語の表示対象となるので、排除説(apohakalpanā)は意味がないということである。偈文中の「領域」という語はここでは‘抛り所’を述べているのである。「水を抛り所とするのが魚である」と言うように/932/

その差異が排除されるべきものの差異によると構想する人々、彼らにとってのそれ（差異）もまた、実在そのもの、普遍以外としては成立し得ないということを示したのが「また排除対象」以下である。

また除外対象(apohya)の馬等に一つであるという性質が欠けているならば、〔馬等を排除の対象であると〕決定することができない。それ故排除は成立しない//933//(ŚV72)

もし個々の馬等にとって〔非牛であるという〕それらすべては「牛」等の諸語によって、無区別な除外対象となることはない。他のあり方ではない。区別が知られないから。もしそのような共通性を認めるならば、排除説は無益なこととなる。偈文中の「それ」は‘そ



れ故’ ということ。それ故排除論は成立しないのである/933/

またあなた方は、排除が語と証因によって表示されると認める。そして語と知は実在そのものなくして、働くことはない。ではどのようにして排除が表示対象となったのかということを書いてたのが、「随伴を離れて～」以下である。

随伴をはなれては語と証因の働きはない。そしてそれら二つ（語と証因によること）なしに排除〔の理解〕はない非共通なものに随伴はない//934//（ŚV73）

「随伴をはなれては」とは「随伴以外には」という意味である。「それら二つ」というのは語と証因によること「なしに排除はない」と補う。独自相に随伴することによって語と証因が働くであろうとも言うならば、非共通なものに随伴はないと反論する。独自相は非共通なもの、他に属しないもの、であるがそれがどうしてそれ（独自相）によって随伴されるだろうか。このように語と証因が排除説に働くことはない。/934/

〔仮に語と証因が〕働くとしても他の認識手段と認めたことを捨てることになるということを示したのが「排除は」以下である。

〔本性のない〕排除は成立しない。〔語と証因との〕随伴がどうして見られるだろうか。そこにおいて（随伴において）見られなければ、その二つ（語と証因）は正しい認識手段とはなり得ないであろう//935//（ŚV74）

認知対象に対して逸脱しない場合、語と証因は正しい認識手段となるであろう。そしてあなたによって認知されるべき対象は排除であると主張される。それ（排除）は否定的な (abhāva)あり方なので成立しない。本性がないのだから。従って「随伴関係」すなわち‘逸脱しないこと’とはある対象について、語と証因によって示されるものである。それによってなにが示されるのかを述べたのが「そこにおいて」以下である。「そこにおいて」とは‘随伴において’ということであり、「それら二つ」というのは語と証因である。欺かないということを特徴とするので、正しい認識手段という意味である/935/

異類に見られないだけ<sup>336</sup>では語と証因は自らの対象を理解する随伴関係を持たない。と言ったのが「見られないだけでは～」以下である。

〔肯定的随伴関係が〕見られないだけではそれら（語と証因）による表示はない。なぜな

---

<sup>336</sup> PV.I.adarśanamātra

ら〔同類例・異類例・語それ自身〕すべてに見られないから、表示対象は区別<sup>337</sup>されない  
//936//〔ŚV75〕

〔偈文中の〕「のみ」によってとりこまれるのは肯定的随伴関係を見ることからの除外という意味である。なぜ〔表示〕がないのかということ述べたのが「すべてに」の部分である。‘すべての’即ち同類・異類・〔語〕それ自身である。従って〔全領域なので〕‘これはそれ自身である’とか‘これはそれ以外のものである’分別する知識のように区別することはできない。‘それ自身’であることもまた理解されない。この場合（それ自身の場合）も〔随伴が〕見られないから。それ以外の場合のように。というようになる。偈文中の「pratyāya」は「pratyāyya」を意味しており、「区別されない」は「分割されない」を意味する。このように語と証因の働き、また認識手段としての承認<sup>338</sup>を失うことになるので、排除は語の表示対象として理にかなわない/936/

先に「～類似性として周知されていない～<sup>339</sup>」と述べたが、ここで反論者（仏教側）の反論を予測して「～〔類似性が〕なくとも」以下を述べる。

類似性がないとしても、排除の想定があるから、牛と馬の両方においてなぜ「非牛の排除」  
が想定されるのか//937//〔ŚV76〕

もし類似性を除くならば、シャーバレーヤ（斑牛）等において非牛の排除の想定があるであろう。その場合は牛と馬においてもなぜ〔同様に〕想定されないのか。ちがいはないのだから。「牛・馬等の」という特徴を持った〔聖典を〕学者が忘れたことにより「牛・馬」というように述べられる/937/

それ（排除）は無区別であるということを示すために「シャーバレーヤ～」以下を述べる。

そして、シャーバレーヤから異なっていることはバーフレーヤと馬にも共通している。と  
別の普遍が認められないとするなら、‘非牛の排除’〔としての語〕は何に対して機能する  
だろうか//938//〔śv77〕

〔偈文中の〕「‘非牛の排除’は何に対して機能するだろうか」というのは、例えばシャーバレーヤなどから異なっているため、馬に対しては機能しないことになってしまい、バーフレーヤにもまたそれ（シャーバレーヤ）から異なりがあるので、その場合もまた〔語は〕

<sup>337</sup> 訳は TS.na viśiṣyate にもとづいた(tib.)bye brag 'gyur ma yin/。ŚV.na avaśiṣyate

<sup>338</sup> abhyupagama.pramāṇya-abhyupagama

<sup>339</sup> TS.932=ŚV71

機能しない。このようにサーバレーヤ等に〔同じ誤りが〕結びつく。すべての場合に異なりの区別がなくなってしまうから。/938/

先に独自相以下の〔五つの語の対象説〕について協約が成立しないことから、語の対象として理にかなわないと述べたが、それは排除(apoha)説においても同様であると指摘したのが「諸々の感官も～」以下である。

諸々の感官もまた‘非牛の排除’を最初の段階で断定することはない。そして〔排除〕以外に語が働くことはない。ではそれ（語）は何を確認した後に使用されるのか//939//(*śv78*)

自ら決定した対象について協約者が言語協約をなす。しかし排除はどのような感覚器官によっても断定(vyavasīyate)されない。「最初の段階」とは言語活動のときより先の段階、即ち名称と名称を有するものが結びついたとき、という意味である。それは実在ではないから〔理にかなわない〕、感官は実在を対象とするものであるからという意味である。他から除去された独自相を得て語が使用されると言った場合、「～以外」と言う。他からの排除により、他の独自相があるという意味である/939/

諸々の感官が排除を断定(vyavasāya)のではなく、推理によって〔断定〕されるであろうともし言うならば、「先述の」と述べる。

先述したように<sup>340</sup>〔随伴〕関係からも、推理が〔排除を断定〕するのではない。従って結合関係の推理もまたない//940//(*śV79*)

ここで「先述の関係」というのは「随伴を離れては語と証因の働きはない<sup>341</sup>」と述べられたことである。「結合関係の推理」も‘語とともに’と補う。先に述べた差異等のないことのみではないということ<sup>342</sup>が「また」という語によって示されている。「従って」は‘それ故’の意。このように〔仏教側によって述べられた〕「〔言語活動の際の〕言語協約がないから」という理由が不確定であるということが述べられている。

言語協約がなされない場合でも排除について語の働きが認められるから/940/

また排除論においては言語協約が不可能であることを示したのが「‘非牛’と言う語によって表示対象となる～」以下である。

<sup>340</sup> 服部訳では *abhāva* 章であるとされる。TSP では k.934=*śV73* とする。

<sup>341</sup> TS.k.934=*śV73*

<sup>342</sup> TS.934=*śV73*,の d 句を指しており、反論の理由がそれだけではないと述べていると思われる。

いったいどのようにして「非牛」という語によって〔「牛」〕が表示対象になると理解されるのか。〔仏教徒は〕「牛」という語と〔対象の〕結合関係をみる瞬間である〔と答えるであろう〕 //941// (ŚV81)

〔クマーリラは〕以下の点について説明せよという。あなたがた（仏教側）は「馬」等といった「非牛」を表す語がどうして「牛」という語を表示するものとなると理解するのか。〔仏教側の反論〕「関係が見られた（経験された）とき」というのは‘協約が生じたとき’ということである。

「一頭の～」以下で対論者が反論する

一頭の牛という個体以外のすべてのものがそれ（「牛」という語）否定対象となってしまう。従って普遍が語の表示対象でなくなってしまうのである //942// (ŚV82)

もし〔あなた方仏教徒が〕協約を理解するときに知覚したもの以外に「牛」という語の働きは認められないというならば、協約によって表示対象となった一頭のサーバレーヤ等の牛の個体として存在するものから異なったバーフレーヤ等もまた「牛」という語の否定対象となってしまう。従って普遍が語の表示対象であるということが成り立たなくなってしまう //942/

また成立している非牛が否定されるべきであろう。それ（非牛）は牛の否定を本性とするものである。その際、否定詞をともなって否定される牛がまさに述べられなければならない //943// (ŚV83)もしそれ（牛<sup>343</sup>）が非牛の否定を本性とするものであるとするならば、無限遡及となってしまう。もし排除のために牛の確定を説くならばそれは無意味な排除という構想<sup>344</sup>である //944// (ŚV84)

「牛」の知識は非牛の除外によってである。その非牛は牛の否定を本性とする。従ってここでは副次的な語句の「非牛」という語が述べられるべきであり、「牛」ではない。「非牛」とあるという否定詞をともなって否定対象となる〔牛なのである〕。なぜならば、自らのかたちとしてよく知られていないものを否定することはできないからである。

〔反論〕非牛の否定を本性とする牛をどのように述べるのかと云ったのが、「～それ～」の部分である。「それ」とは牛のこと。実に非牛の否定を本性とすることにより、牛は非牛

<sup>343</sup> TSP.sa iti /gauḥ / Śar.[49:2-3]yadi punar itaretarāśrayatvaparihārātham vidhirūpaḥ siddho gaur āngikriyate--.両注とも肯定的な内容を述べている。

<sup>344</sup> TS.prakalpanam.NR.-kalpanā.

の知識によってのみ知ることができる。非牛もまた牛の否定を本性とすることにより、牛の知識をつうじてするのであるから。明らかに相互依存〔の誤り〕である。

[反論]「非牛」という語によって否定された牛、その肯定的なあり方は排除説のために設定されたのである。即ちそれは非牛の非定を特徴とする排除説確定のためなのである。従って相互依存の誤りはない。と述べてたのが「もし〔排除〕成立のため」以下である。

もしそうであるならば、〔排除成立のために牛を説くこと〕があるならば、すべての語は排除を対象とする排除説の構想が無意味なものとなるであろう。実在としてのあり方が語の対象であるから。従って〔あなた方仏教側は〕いかなる実在のあり方も語の対象として成立することを認められないはずである。そしてそれ（実在としてのあり方）を認めない場合、相互依存の誤りはさけられない/943,944/

相互依存となってしまうということの結論を述べたのが「牛が成立しない場合」以下である。

〔アポーハ論者にとって〕「牛」が成立しない場合「非牛」はありえないし、それ（非牛）が存在しない場合、どうして「牛」が存在するのか〔という相互依存となる〕。またそれら二つの否定には保持者と被保持者の関係がない//945//〔ŚV85〕

「それが存在しない」というのは非牛<sup>345</sup>の非存在である。師ディグナーガ<sup>346</sup>によって、被限定者と限定者との関係を可能にするために述べられたのが、青い蓮等の語は「他の対象の否定により限定された対象を言表する<sup>347</sup>」と。〔そのディグナーガの言明が〕理にかなわないと指摘したのが「保持者と被保持者～ない」の部分である。あるもの A があるもの B と共にある場合、何らかの実質的な関係が確立するであろう。その場合その A は B によって限定されたものであるのが理にかなっていると述べる。しかし青蓮の非青と非蓮という除外のあり方としての二つの否定は保持者・被保持者等の関係としてはありえない。あり方そのものをもたないから。「等」という語によって結合関係や内属関係、同一対象の内属関係などの関係がとりこまれる。実在との関係が内場合にその限定が生じるのは理にかなわぬ。過失に陥ってしまうから/945/

〔仏教側の反論〕我々によって非青等の除去によって限定された非蓮華等の除外された観念があるのではない。したがってその〔あなた方の批判は〕誤りとなるであろう。なぜかと問うならば、非青と非蓮華とによって除去された実在こそがそのままに確定されるの

<sup>345</sup> (B)agor,(tib) ba lang ma yin.

<sup>346</sup> ācārya Diñnāgena,slob dpon phyogs kyi glang po.

<sup>347</sup> PSV.ad PS.k36TSP.,nilotpālādisābdā arthāntaranivṛttiviśiṣṭān arthān āhur.

であり、それが対象以外のものの否定によって限定された語により表示される。以上のよう  
に述べられたことについて批判するのが「非共通な事物～」以下である。

排除を有するものは非共通な事物を理解することがない。どうして実在（非共通なもの）  
と<sup>348</sup>非実在（排除）とについて結合関係を想定することができるだろうか//946//（ŚV86）  
独自相は語の表示対象とはならず、それについて論議するという過失となるということであ  
る。非共通な実在が理解されるときも、他のものの除去により限定されたものが成立  
しないことを示したのが「どうして」以下である。「非実在」とは排除のこと、そして非  
共通なもののことを言ったのが「実在」である非実在と実在について結合関係はない。な  
ぜなら〔その関係は〕実在どうしの間に保持されるものであるから/946/

また結合関係はそのような限定要素と排除を結びつけることはないということを示したの  
が「～それ自身のあり方～」以下である

どのようなものも〔被限定者を〕それ自身あり方のみとして限定するのではない。知自ら  
によって被限定者を染める場合、その限定要素となるのである//947//（ŚV87）

存在性のみの蓮華等にとって青等は限定要素とはならない。どうしてかと問うならば、知  
識において、自らのあり方として、知として被限定者を染めるもの、それがその（被限定  
者）の限定要素であると呼ばれる/947/

排除においてそのようなあり方があり得ないことを示したのが「そして～ない」以下であ  
る。

そして「馬」等の語から排除の知は生じない。〔仏教徒が排除はそれ自身として〕知られ  
ていなくても限定要素となると述べるのは〔認められ〕ない。被限定者の知も知られない  
//948//（ŚV88）

実に「馬」等の知によって排除が断定されることはない。なぜならば〔断定されるのは〕  
実在のみであるから。従って排除の認識は不可能であり、それ自身の知として付随する赤  
い馬等もない。

〔仏教側の反論として〕排除が知られないとしても限定要素となるであろうと言ったのが  
「被限定者」以下である。被限定者の知に限定者の把握がなければ、知られない限定者に  
もそれはないとされた。/948/

---

<sup>348</sup> TSP.ca,tib.dang,ŚV.vā

もし排除が知に存在すると言われたとしても、実在についてはそのようなあり方はそんざいしないから。その場合限定者は理にかなわないということを示しつつ述べるのが「ある特定の～」以下である。

ある特定の限定要素は〔それと〕異なった知を生じさせることはない。異なったあり方の知について、なぜそれを限定要素と言えるのであろうか//949//（ŚV89）

すべての限定要素それ自身のあり方は、被限定者の知を生じ、経験させる。そして異なった部類の限定要素が異なった部類の知を被限定者として生じさせることはない。実に青い蓮華において‘赤い蓮華’という観念を生じさせることはない。また金属の棒において耳環という観念は成り立たない。

そして、馬等の非存在に執着する、語にもとづく知が生じることもない。なぜかと問うならば、存在というあり方を判断するものだからである。異なった、部類の知を生じさせる限定要素について述べたのが「異なったあり方の～」という部分である。「異なったあり方」とは限定要素に準じる者ということ/949/

もしそうであるなら、どのような過失があるのかを述べたのが「～と誤っていても～」以下である。

もし被限定者と〔限定者とを〕誤っていても〔それを〕限定者であると構想するならば、その場合、どのようなものも限定者となってしまうのであろう//950//（ŚV90）

もしあなた方が「被限定者」で「あっても」限定者に等しいものとして、「誤って」確定し「限定者であると構想するならば」そのように青等のすべてのものがすべてのものにとっての限定者となってしまう。従って何も確定できなくなってしまう。/950/

[仏教側の見解] 「排除は自らの認識によって被限定者である実在を染めるのである」それに対する反論が「非存在と～」以下である。

〔排除が〕非存在と理解される場合、被限定者については実在（存在）性はない。従って排除によって限定された実在が語の表示対象となることはない//951//（ŚV91<sup>349</sup>）

非存在(abhāva)が、即ち排除として、その排除と同じあり方として理解される、即ち「非存在と理解される」のである。「非存在と理解される」というあり方は実在（存在）の点か

---

<sup>349</sup> NR.は PV.3.k.43.を引用。  
ekasyārthasvabhāvasya pratyakṣasya sataḥ svayam/  
ke anyo na dr̥ṣṭo bhāgaḥ syād yaḥ pramāṇaiḥ parikṣyate

らそのように述べられている。もし〔排除を〕非存在のあり方をつうじて、実在として理界するならば、その場合、実在性ということは成立しない。存在と非存在は相反するからである。この議論の要点をまとめたのが「限定された～」以下である。/951/

〔仏教側の見解〕他から除去されたものは、「実在について語と証因<sup>350</sup>が働くことを示すのであり、〔それは〕排除を離れたものではない。それによって排除は表示される」と述べられた。しかし排除のみが表示されるのではないから「すべての言語常識と相反する」としたことはありえないとの懸念を述べたのが「仮に～」以下である。

仮に排除を離れたものである場合に語も知も機能しないとしても、知識が知るうる対象は実在を拠り所とすることは理にかなっている//952//（ŚV92）

もし実在以外のものとして除去されたものとされるものがそのようにそこ〔実在・排除されたもの〕に生じている語と知によりおこった他者の排除の知であったとしても、拠り所ではない。なぜかと問うならば、事物の部分こそが表示される主体であり、それに固執するのであるから。その事物の部分こそが語あるいは証因の知識により判断されるところの対象であり、断定できない存在がそうなのではない。なぜならば「ジャスミン」という語にとって香等は認識対象あるは表示対象として成立しないからである。/952/

「語と知は事物に対して他者の排除として機能する」とされたのは正しくないと言ったのが「～ない」以下である

非共通な事物は知において顕れない。またそれは思考を離れているため、理解されるものとの結びつきもないのである//953//（ŚV93）

あなたがた（仏教徒）の見解によると、他から除去されたものである事物は「非共通な」独自相となるであろう。しかしながらまたあなた方は、その〔非共通な独自相は〕語と証因により生じた知において「顕れない」と。真実の無分別な知を把握する故に、語と証因より生じた知もまた一般相を対象とするから。また仮にそれら個々の独自相を認めるとしても、〔理解されるべきもの〕との関係が結びつかないことを示したのが「またそれは～ない」の部分である。非共通な事物は語と証因より生じた概念の理解ではないので、その場合すべての分別は存在しないのだから、実に分別的思考は種等の限定要素との結びつきによってのみ機能するのであり、純粋な事物(suddhavastu)を把握することによってではない/953/

---

<sup>350</sup> この部分は仏教側の反論であるが語と証因(sabdalingayoh)が用いられている。ただしこれはディグナーガが語や証因に共通の機能を説くためのものであり、非仏教系の学派がたてるプラマーナ観にもとづくものではないことに留意しなければならない。



〔仏教側の反論〕非共通な事物が語により理解されるものでないとしても、除去によって限定されたものである。

〔これに対するクマーリラの反論が〕「語によって理解されていないものが～」以下である。

語によって理解されていないものが被限定者であるとするのは無謀なことである。従って普遍が知と語との対象であると認められるべきである//954//（ŚV94）

〔クマーリラは〕他の方法でも普遍に実在性があることを証明しようとして述べる。

諸々の個物は語の表示対象ではないので、排除の対象でない場合普遍が否定される。そしてそれ（普遍）は排除されるのだから実在性がある//955//（ŚV95）

「諸々の個物」とは非共通な諸実在のあり方であり、語の表示対象でないため、排除の対象とならない。言表しないものについて否定することは不可能であるからである。「排除の対象」というのはそれが語の表示対象であるからという意味である。

〔仏教側の反論〕「もし普遍が排除の対象となるとしても、その場合なぜ実在性が成立するのか」

これに対する反論を述べたのが「～排除の対象とならない～」以下である。

諸々の非存在(abhāva)は排除の対象とはならない。〔もしそうであるならば〕非存在は非存在を放棄することになるから。従って〔馬等の〕他からの排除と〔異なる牛等という〕排除がある場合、普遍という実在からの〔排除がある〕のである//956//（ŚV96）

「諸々の非存在」とは諸々の排除のこと。もし実在性があるならばとして、ここで述べられる。「非存在は非存在を放棄することになるから」とは非存在が非存在というあり方を棄てるという意味である。次のように述べられる。もし、諸々の排除が排除の対象となるならば、その場合、それら非存在というあり方が否定されるであろう。その否定がある場合、非存在によって非存在というあり方が放棄されるであろう。従って諸々の排除を特徴とする諸々の非存在が非存在というあり方を棄てるのであるから、実在性こそがあるというのが第一の見解である。

また別の者は言う。「非存在は非存在を放棄することになるから」というのは諸々の非存在にとって非存在が存在しないという意味である。諸々の非存在の本性である排除が諸々

の排除の対象となることは理にかなわないからである。否定対象は実在を対象とするものであるから。よって明らかに、他からの排除がある場合、即ち馬等にとって他から排除された牛等の排除がある場合、普遍そのもの(vastubhūta)が決定されるのである。このことから排除の対象であるため、実在性、即ち普遍であることが成立する/956/

また諸々の排除は互いに異質なのか異質でないのか。もしそれらの選択肢をとった場合の誤りを述べたのが「非存在にとっての～」以下である。

非存在にとっての否定〔非存在2〕がそれから異なっているならば、それは存在である。もしそうでない〔異質でない〕というならば牛が非牛であるということになってしまう  
//957//((ŚV97))

「非存在」とは非牛という語の表示対象。「否定（非存在）」とは牛という語の表示対象をあらわす。先に述べられた方の「非存在1」から異なっている。即ち、別のと言う意味である。その場合存在のみがあるであろう。存在は非存在を否定しただけのあり方だからである。もし〔非存在1と非存在2が〕異ならない場合、あなた方にとっては牛もまた非牛ということになってしまう。否定されることによりそれと異ならない同一性が理解されるからである/957/

〔仏教側の反論〕「牛」や「馬」等の〔語によって表示される〕諸々の独自相は相互に除去された排除の対象である。それ（独自相）は非存在なのではなく排除の対象なのである。実在性〔が根拠となっている〕という誤った帰結は認められない。

それに対する反論が「もし～があっても」以下である。

もし〔存在性以外の〕他の語がある場合、実在が排除の対象であっても、「存在」という語にとっては非存在というあり方を欠いた排除の対象は認められない//958//((ŚV98))

もし、「存在」という語から異なった「牛」等の諸々の語において、実在としての‘山’等の排除の対象として成立するならば。「存在」という語は非存在を述べるのであるから、排除の対象に他ならない。排除の対象は存在するのである。非存在が排除の対象であるという意味である。「非存在」という言語表現の除外によって「存在」という語が機能するからである/958/

どのような誤りがあるのかと問うならば「その場合〔非存在も〕また」と答える

その場合、非存在にもまた存在性があるという大きい問題に直面するであろう。それ（非存在）が成り立たない場合、存在性も成り立たず、非存在性も成立しない//959//（ŚV99）

先に「非存在が非存在を放棄する<sup>351</sup>」〔と示したように〕非存在の排除は実在性としてはありえるであろう。従ってアポーハ論者の所説と相反する、非存在も実在性持つという、〔仏教徒にとって〕なんとも嘆かわしい結果になってしまう。もし「非存在に実在性がある」というならば、「それが（非存在が）成立しない場合」と答える。その非存在が成立しない場合何らの存在も成立しないであろう。あなた方（仏教徒）の考え方によると非存在を除外することによって〔存在が〕確定することを特徴としているからである。そして非存在が排除される時、実在があることになってしまう。それ自身として成立しない非実在もまたかくりつしなくなってしまう。それ（非実在）は実在の除去をそのあり方としているのだから。〔仏教徒の排除〕という方法論は理にかなわない/959/

「他の部分によって、それ（排除）が区別されるであろう（TS.k.929=ŚV46）」「非実在であるから諸々の排除どうしの差異もまた認められないであろう、（TS926=ŚV45）」としたことについて、ある仏教徒たちが反駁する。排除するものの違いによるさいがあっても、無始以来働き続ける非真実な分別知による潜勢力に従って、真実としては対象が無いにもかかわらず、異なった対象の拠り所が有るかのごとく様々な知識によって、本性がないものであっても排除が増益される。実にそれら諸々の増益の差異は、まるで存在するかのように顕現する。その潜勢力のちがいにとづく差異が、存在するあり方として、排除のあり方として存在するであろう。

「～されるべきでない」以下で反論する。

潜勢力の差異による異なり、あるいは存在というあり方の諸々の排除は分別されるべきではない。非実在なものに潜勢力はないからである//960//（ŚV100）

「非実在に関しては潜勢力がないから」というのは次のように考えられる。「対象をもたないどのような知識もありえない」というように‘識論の考察’において検討した。従って実在しない対象と分別知は結びつかないために、それ（分別知）に依存する潜在力もまたどうしてあり得ようか。「非実在」とは拠り所となるべき実在が存在しない場合、対象を持たない知識結びつかないことにより、潜勢力をおこす知識を欠いているので、どうして潜勢力がありえるだろうかという意味である。そして潜勢力がないのだから、潜勢力によって作られた諸々の排除の差異や肯定的なあり方がどうしてあるだろうかということである/960/

---

<sup>351</sup> TS.k.956,b

このように表示対象としての排除説を排斥した後、〔クマーリラは〕表示主体としての〔排除についても〕また排斥するため「あなた方にとっての～」以下を述べる。

あなた方にとってのそれ〔潜勢力の差異や表示対象としての排除の差異〕を根拠とする語の差異も得られない。非共通なものである語は、以前には経験されていないので、表示者ではない。//961//((SV102)その場合他の語の排除という普遍が想定されても、先述のごとく、非実在というあり方なのであるから、語の差異は想定できない。//962//((SV104)諸々の表示者〔相互の差異がないのと〕同様に、表示対象と表示者の両者にも〔差異が想定されない〕。そして排除対象の差異にもとづく違いはないとすでに述べた<sup>352</sup>//963//((SV105)

諸々の語の特殊語と普遍語との相互の違いが「語の差異」ということである。「それを根拠とする」というのは潜勢力の差異、あるいは表示対象としての排除の差異<sup>353</sup>が「根拠」即ち‘原因’であるというのが「それを根拠とする」の意味である。

〔仏教側の反論〕直接知覚のみが諸々の語にとって原因の違いによる異なった性質をおこすので差異が成立する。

これに対する反論が「非共通なものである語は～ない」の部分である。

表示者である語についてこのように述べられている。それは聴覚による知を把握する独自相を本性し、非共通な語の表示者ではない。理由を述べたのが「以前に経験されていない」という部分である。実に言語活動の状態の語は言語活動より先の言語協約の際にはには経験されない〔協約の際に〕経験されたものはすでに滅しているので、言語活動の際にはない。そしてまた、言語協約の際に経験されないものが言語活動と結びつくという過失はない。従って独自相は表示者ではない。あなた方によっても論争がなされる。「対象と語を限定するのは表示対象・表示者ではない、先に経験されない普遍についても同様である」従って表示者である語について表示するのであるから誤りはない。もし他の語を排除する普遍語が表示者であるという想定が確定するならばその場合、他の対象を排除する対象としての普遍が、先に「結合・同一性・個別性<sup>354</sup>」と述べられた。表示対象としての排除のように、語としての排除も相互に異ならない。特徴をもたないから。表示者どうしに相互の差異がないように、同様に「表示対象と表示者の両者とも互いに」、即ち相互に差異が想定できない。自性がないから。

〔仏教側の反論〕排除対象の差異によってその差異が生じる。

<sup>352</sup> TS.k.928=ŚV.k.47 以下。服部[1975,21]の解説参照。

<sup>353</sup> NR,ŚAR などで潜勢力の差異はあげられるが、表示対象としての排除の差異については言及していない。ŚAR は次の偈を引用する。 .nārthe śabdaviśeṣasya vācyavācakateṣyate/tasya pūrvam aḍṛṣṭatvāt sāmānyam apadeṣyate//

<sup>354</sup> TS.k.926

これに反論したのが「そして～ない」の部分である。このように、排除対象による差異からもまた差異が想定されることはないとして反論されたのが「自らの差異があるのではない<sup>355</sup>」の部分である。/961,962,963/

従って〔仏教側に〕前提として認める説との（自説との）矛盾がある。〔クマーリラが排除説について〕表示対象・表示者の関係がないという誤りとなってしまうことと、前提として認める説との矛盾等の誤りがあることを述べようとして論証したのが「」以下である。

（主張）あなたがたの主張における両者（表示者・表示対象）の排除が理解の対象と理解者において存在しないであろう。（理由）実在でないから。（喩例）例えば世間における空華や兎の角のように<sup>356</sup>//964//（ŚV108）

それらの両者、理解の対象・理解する者以外のものは非実在である。空華や兎の角のように。そして、表示対象と表示者は〔あなた方仏教徒にとっては〕実在ではないから、能遍と矛盾するものの知覚である。

〔仏教側の反論〕雲の非存在から雨の非存在が導きだされるので不確定因である。

これに対して反論するのが「雨と雲の～」以下である。

もし雨と雲の無いことをみて不確定因であると言うならば、我々の主張には実在がある。あなた方（仏教徒）の主張においてそのことがどうして成り立つのか//965//（ŚV109）

「雨と雲の無いこと」すなわち無であること、あるいは非存在であること<sup>357</sup>存在が第一義的であることを示しているのが「それら雨と雲の非存在にそれらをみて」とは理解の対象と理解者を意味している。もし仏教側が「非実在であるから」という理由が不確定であると言うならば、それもまた理にかなわない。我々の主張においては明瞭な虚空と光を性質とする実在（雲の無）があったとしても雨は非存在と結びついているものであり、存在する。非存在には実在性があるのだから<sup>358</sup>あなた方即ち仏教側の主張においては「そのこともまた」即ち雨・雲両方の非存在についての所解と能解の関係がどうして成立するであろうか。いや成立しない。「また(api)」という語は順序が違っている。「このこと(adas)の後に連なるべきである」。このことからその〔非存在の?〕対象は存在する。ただ論争の手段としてのみの排除には所解と能解の関係は結びつかない。雨・雲の非存在についての所解・能解関

<sup>355</sup> TS..k.928,c.

<sup>356</sup> 森山[2012(28)1237].

<sup>357</sup> asattva=abhāva で用いられている。

<sup>358</sup> クマーリラの存在論がよく表れている。非存在は実在に属する。

係もありえない//965//

あなた方（仏教側は）肯定を副次的なものとし、排除を主要なものとする語と証因が自らの対象を表示するものであると述べる。そしてそれは〔ディグナーガによって〕「他の語の対象に〔語の働くのが〕見られないから、また自らの対象の部分に〔働くのが〕見られるから〔語と対象の〕結びつきは容易であり、逸脱しない<sup>359</sup>」と述べられている。その排除を認める説は理にかなわないとして反論するのが「肯定的なあり方～」以下である。

肯定的なあり方の語を認めないのであれば、否定〔的ないあり方の語〕もまたありえない。それ（否定）はそれ（肯定）を優位とするものであるから//966//（ŚV110）

「それを優位とするもの」とは、肯定を優位とするものということであり、肯定の停止 (nivr̥tti) を特徴とすることによってのみ否定 (vyatireka) があるという意味である。そして、なぜ「青いハス」等、諸々の語の限定・被限定関係や同一基体性がそのように〔肯定を優位として〕一般的な言語常識 (lokapratīti) として成り立っているにもかかわらず、アポーハ論はそれを不成立としてしまうのか。/966/

限定・非限定関係や同一基体性について次のように説明されている。「排除されるべきものの違いによって異なった対象を持つ語は自身の差異の理解については愚鈍である。一つのものについて異ならない結果があるから限定・非限定の関係がある<sup>360</sup>」

「個物〔の語は〕それ自身で完結し、それ自身の種の語を侵害しない。なぜならば疑いが起こらないから。ただし一致するならばその限りではない (PS.V.v.26)<sup>361</sup>」

それがあり得ないことを示したのが「排除のみが表示対象であると～」以下である。

もし排除のみが表示対象であると承認されるならば、雑多な対象を表示する青い蓮等、諸々の語において//967//（ŚV115）限定・非限定の関係あるいは同一基体性が成立しないということになる。なぜならば、非青の否定 (vyudāsa) において非蓮の否定 (cyuti) はない //968//（ŚV116）そしてまたそれ（非蓮）においても一方（非青）はないから限定・非限定

---

<sup>359</sup> PS.5.k.34Pind[2009]  
adṛṣṭer anyasābdārthe svārthamśa'pi darśanāt  
śruteḥ sambandhasaukaryam na cāsti vyabhicāritā.

Heys.p.297 参照。

<sup>360</sup> PS.5.k.14apohyabhedād bhinnārthāḥ svārthabhedagatau jaḍāḥ  
ekatrābhinnakāryatvād viṣeṣaṇaviṣeṣyakāḥ//14//

<sup>361</sup> Pind[2009:A11]  
tanmātrākāṅkṣānād bhedaḥ svasāmānyena nojñītaḥ/  
nopāttaḥ saṁśayottpatteḥ sāmye caikārthatā tayoh//26//

の関係はない。従って表示対象に依存しない両語もまたそれら（限定・非限定の関係）はないであろう。//969//（SV117）

先に対象としての限定・非限定関係の点から排斥した。今語としての両者（限定・被限定）を排斥するのであるから、〔同じことの〕再論ではない。限定・非限定関係は相互に排除されるものと排除するものとの関係がある。この場合語のみの状態である。「青い蓮」という場合のように、異なった基体を持つものどうしの場合もある、「王の家臣」等の場合である。異なった二つの根拠(nimitta)が結びつき一つの対象に対して働くのが同一基体性である。そして「青い蓮」等の働きとして成立する。この場合（アポーハ論にもとづくならば）「雑多な対象を表示する青い蓮等」において同一基体性などが成立しないことになる。雑多な対象とは多様な対象ということである。〔ディグナーガによって次のように〕述べられた。「〈青い蓮〉は‘青’のみが〔表示されるのでも〕‘蓮華’のみでもない、〔それらの〕総体が表示されるのである<sup>362</sup>」

なぜ〔アポーハ論において限定・非限定と同一基体性が〕成立しないかを述べたのが「なぜならば」以下である。非青の排除において非蓮華等の否定はなく。また「それにおいて」、即ち非蓮の否定(cyutau)において、「もう一方」、即ち非青の排除にはない。ある者は「他方(itara)」を女性形として読む。そのことは語の相互依存を否定するものである。「もう一方」は非青の排除という意味である。それら両者（限定・被限定）が相互に保持者・被保持者の関係にあるのではない。その性質を持たないから。もし関係そのものがないとする場合、限定・被限定の関係があるという過失におちいるからと述べられている。あなた方（仏教側）見解では、雑多な対象を表示すること<sup>363</sup>はない。すべての語が非存在を(abhāva)表示することになるからと〔クマーリラによって〕述べられているのである。従って限定・被限定の関係は〔アポーハ論においては〕ありえない。

〔仏教側の反論〕対象における限定・被限定を表示するのである。両語にあるのではない。なぜそのようなことがありえるのか。

これに答えるのが「両語もまた~」の部分である。実に表示対象の点から見た場合、表示者となるのである。両語において被限定・限定の関係が転義的に表される。そして表示対象においてそれ（限定・被限定）が不可能である場合、どうしてそれ（表示者）を想定することができようか/967,968,969/

同一基体性の点から排斥を述べたのが「同一基体性~」以下である。

また〔青と蓮両語の〕同一基体性はありえない。〔両語の〕排除に差異があるから。〔両語の〕対象よりそれ（同一基体性が）認められるとするなら、〔排除〕はどうして被保持者と

<sup>362</sup> Pind[2009]PS.5.v.15a-c

na ca tat kevalam nīlam na ca kevalam utpalam samudāyābhidhyo yatvāt--.

<sup>363</sup> skt:śabalārthābhidhāyitvam , tib: sgra rnam tshogs pa'i don brjod pa

なることがあるか//970//(SV118)

一つの語に対して〔別々の語が〕働く場合に、同一基体性が成り立つ。〔アポーハ論においては〕青と蓮華の〔両語が〕一つの対象に働くことが不可能である。表示対象である非青と非蓮華の除外を特徴とする〔両方の〕排除が異なっているから/970/

非共通の实在は理解されない。あなた方（仏教側）にとって他のものは存在しない。両語が一つの対象について理解されていないのにどうして目的にかなうことがあるであろうか  
//971//(SV119)

非共通なものである青いハス等の实在は語によっては理解されない。なぜならばそこ（实在）においてのすべての分別は停止されると述べている。

従って拠り所となるものとしての实在が知られないならば、その基体となる排除を表示するものとして、どうして理解（把握）できるであろうか。基体を把握するのであるから、属性も把握するということである。

〔仏教側の反論〕非共通な一つの個物によってそれら（語）とは異なる基体があるのだから誤りはない。

〔クマーリラは〕「他のもの」の部分で反論している。

〔仏教側の反論〕もし一つの対象が理解されなくても、实在があることによって確定することになる。

〔クマーリラは〕「理解されていない」の部分で反論している。

「一つの対象に」とは‘同一基体性として’ということ「どうして目的に適うか」というのは‘いやかなわない’の意。なぜならば仮に目的にかなったとしても、それが知られなければ言語活動において部分をなさないからである/971/

〔仏教側の反論〕もし除去のみが語によって表示対象とされるならばその場合、誤りがあるであろう。ただし、除去をともなった表示対象というかぎりであるが。従って二つの排除を限定者としてもつ二つの語が、一つの排除を保持するものである实在に働くので、同一基体性がある。

これについて「さて」以下で反論する。

さて、他者の排除を保持するものである实在が語の表示対象であると〔仏教側によって〕述べられるならば、そのこと（排除を保持する实在が表示対象となること）についても他に依存するから語による包括は得難い//972//(SV120)

「そのことについて」とは、排除を保持する实在が表示対象となるということである。非



青等のハスにとって、青い等の語は包括の域を超えている。なぜならば青等の語は他に依存するからである。除去は間接的にそれを有するものとしての対象を表示するのであり、直接的に〔表示する〕のではない。従って〔アポーハ論では〕直接的な表示がないので、それを理解させる〔間接的な〕差異もないのである。例えば「甘い」という語によって‘白い’ということ〔示すことが〕ないように。もし実在の状態により、白等に対して甘さ等の差異があるならば、その場合、語にとって直接表示された対象理解のみが差異を表示する能力があり、間接的に表示された対象によってではないという意味である。従って「青い」等の語にともないハスがそれを理解させる差異として示されることはないので、差異が生じないものとなってしまう。差異のないものに同一基体性はありません。

あなた（ディグナーガ）によって「種を有するもののみ」という選択肢の誤りが「語はそれ（種）を有するものを表示しない。独立していないから」と述べられた。そのことは‘除去を有するのみ’という見解においても等しくあてはまるであろう。実に‘種を有するもののみ’が語の表示対象であるという〔選択肢〕において、「存在する（ある）」という語は種そのものを従属的要素とする実体が述べられているのであり、直接的に〔種が表示〕されるのではないので、そこに存在する<sup>364</sup>壺等の差異を表示できないことから、また差異化が出来ない場合、同一基体性があることになってしまうと述べたのである。このことは‘除去のみ’という〔アポーハ論〕においても同様である。この場合も「存在する」という語は排除を従属的な要素とする実体を述べるのであり、直接的に〔表示〕するのではない。そしてまたここでも同様に、存在する差異を表示しない。いったいどこに‘種’と‘除去’、‘種を有するもの’と‘除去を有するもの’の違いがあるのだろうか/972/

他の点からの誤りを述べたのが「性・数等～」以下である。

排除には〔文法的な〕性・数等との関係も認められない。〔あなた方仏教徒にとっては〕個別な存在（個物）は表示対象ではないので、それ（個物）によってもそのこと（性・数との関係）はあり得ない//973//（ŚV135）

「性」即ち男性・女性・中性のこと。「数」即ち単数・両数・複数のこと。「等」によって行為・時制・等との結びつきが理解される。それらとの結びつきが排除にはない。〔排除は〕非実在であるから。そしてそれらの〔文法的な諸要素は〕実在に関する性質であるから。また性等によって区別のある語の対象の能力を語によって表示することはできない。従って〔仏教徒〕の主張は一般的な常識を混乱させることになるという意味である。〔仏教側の反論〕除去を保持するものとして個別に〔顕現して〕実在するのだから、性等との関係もあるであろう。そのような点から排除もまた確立すると言ったのが「個別な存在（顕現）」の部分である。

<sup>364</sup> tib:de la yod pa'i--

[仏教側の反論] 個物は無分別であるため性や数と結びついても表示されることがない。どうして排除に対して〔個物が〕そのような状態となるであろうか。排除が〔表示者・表示対象〕両方の状態になりえないことを述べたのが「動詞～」以下である。

動詞においては他の排除は認められない。相対否定（名詞的否定）としてのあり方は純粹否定の対象（動詞的否定の対象）にはないから//974//（ŚV139）

「動詞において」とは *tiñ* 接尾辞<sup>365</sup>の場合「料理する」や「行く」というような場合である。動詞を優先とする語においては他の除外はない。どのような理解の仕方〔がないのか〕を述べたのが「相対否定としてのあり方～はない」の部分である。例えば相互に関連した「壺」等の語に対して成立する「壺でないもの」等の相対否定のあり方としての否定対象がある場合のことではなく、「料理する」等（動詞の場合）のような場合にはいかなる対立項が得られるであろうかということである//974/

[仏教側の反論] 相対的なあり方では〔料理する等〕は否定対象とはならない。しかし「料理しない」等は純粹否定のあり方として「料理する」等を否定対象としうる。

これに対して答えるのが「〔料理〕しないのではない～」以下である。

〔料理〕しないのではないと述べられている場合であっても〔純粹〕否定の否定のみが〔述べられているのであろう。従って〕「料理する」という否定されていないそれ自身のかたちこそが確立しているのである//975//（ŚV140）「為されるべき」という觀念や過去形のかたちは〔非存在として固定化された〕排除にとってはすでに成立してしまっているので根拠のないものとして否定されるであろう//976//（ŚV141）

料理「しないのではないと述べられている場合であっても」、純粹否定の「否定のみが」述べられているのであろう。どのような誤りがあるかを述べたのが「〈料理する〉という否定されていない～」の部分である。二重の純粹否定は肯定を対象とするのであるから、「料理する」〔という語の〕みずからのあり方である肯定を性質とするものが確立しているのだから、肯定(*vidhi*)こそが語の対象であろう<sup>366</sup>。（*vidhi=śabdārtha*）。そしてまた料理する等における「為されるべき」という語尾（概念）が成り立つ。動詞にとってある部分は成立したものであり、ある部分は未成立である。その過去と未来の部分を持つ動詞の「なされるべき」という語尾の（概念の）範囲は現在や未来等や、過去等の時制の違いを理解させることが

<sup>365</sup> *tib,ti ngan nye.*

<sup>366</sup> *vidhi=śabdārtha.*

できるのである。しかし排除においては「為されるべき」という〔語尾・概念〕はありえないことになってしまう。非存在(abhāva)という一つの本質によって成立したものであるから。従って排除が語の対象であるという主張においては「為されるべき」という語尾・概念や過去等の語尾・概念が根拠を失うことになり、常識との齟齬をきたすことになる。

「過去等のあり方」というのは、過去等を限定する語尾・概念という意味である。/975,976/

儀軌等のあつまりが〔語の〕対象である場合、他の排除は決定されない。そして〔禁令に  
おける〕否定辞が〔他の〕否定辞と結びつけられる場合にいかなる排除があろうか  
//977//(\$v142)〔接続詞〕の ca 等もまた否定詞と結びつかないので排除をもつものではない。

また文章の対象においても他の否定(anyanivṛtti)を表示することはできない/978//(\$v143)

「他者の排除でないもの」という語等の場合には表示対象は確定できない。また「認識対象」「認知対象」等の語にはどうして排除の対象があるだろうか/979//(\$v144)

「～等」という語によって奉請や来請など<sup>367</sup>が把握される。他からの排除、即ち他からの除外は決定が認められない。「相対否定(名詞的否定)としてのあり方は純粹否定の対象(動詞的否定の対象)にはないから<sup>368</sup>」と先に述べられたことが、ここで根拠となるという意味。「デーバダッタは料理しないのではない」等のように否定が他の否定と結びつく場合に存在するような排除があるだろうか。ありえない。二重の否定として肯定の面のみが接触するものであるから。

「ca 等もまた」とは、不変化辞・接頭辞・動詞・前置詞等は語句(品詞)として認められるものである。そしてそれらは否定辞との結びつきがない非存在性〔を表す〕語であるから。例えば「壺」等の諸々の語にとって「壺にあらざるもの」等の否定と結びついたものがある場合、他の対象として布等の把握するにより、それを除外することにより、否定を離れた「壺」という語の対象が構想されるのであり、〔接続詞〕ca 等には na ca といったような否定との結びつきは存在しない。ca と結びついていない否定語において排除は理にかなっていない。従って ca 等は「排除を持つものではない」、排除が存在しないという意味である。

また「斑色のごとく」のように雑多なものを一つのあり方として望む文章の表示対象の場合、他者の否定はそれを表示することができない。ある成立したかたちにとっての対立項が得られないからである。「チャイトラが牛を牽いてくる」等〔の文章の場合〕チャイトラ以外を除外するかたちとして、他者の否定としての部分を把握することのより、決知するのである。しかしそれは語句の対象(padārtha)であって、文章の対象(vākhyārtha)ではない。その〔文章としての対象〕部分について理解できないので、〔排除は〕語の対象(śabdārtha)という状態のものすべてを包括するものではない。

<sup>367</sup> nimantraṇāmantraṇādīnām---- . nr[428]nimantraṇādīnām vibhaktyarthanām ca karmādīnām-- . cf singh[1991:316(b) liṅ:optative,451] 33161 vidhi nimantraṇāmantraṇādhiṣṭa sampraśna prārthaneṣu liṅ.

<sup>368</sup> ts.k.974=śv.k.139

また排除がない場合、即ち「他者の排除でないもの」等の語において、肯定的なあり方(vidhirūpa)を除いては、「表示対象は確定できない」、即ち認識できないという意味である。実に排除のあり方(apoharūpa)のみでは語の表示対象(vAcya)は理解されない<sup>369</sup>。二重否定を通じて肯定こそが判断(avasāya)されるから。「～等」という語によって‘他者の除去でないもの’‘他者の除外でないもの’等の同義語が把握される。

〔仏教側の反論〕「否定辞がさらに〔他の〕否定辞と結びつく場合<sup>370</sup>」等によって理解されただけだからなぜ再説する必要があるのか。

〔答論〕それはその通りである。しかし、他の排除が語の表示対象が語の表示対象であるという論者の自説こそが肯定認めていることを知らしめるために再説するのである。なぜならば「他の排除」という語は「他者の排除でないもの」を除外したものである。それは肯定以外の何者でもない。「認識対象」「認知対象」「表示対象」等についても排除されるべき何らかのものも存在しない。「認識対象」等のすべてはそれ自身の性質であるから、‘除外されるもの’を想定するとその‘除外されるもの’の全体として野あり方によって拠り所となり、「認知対象」としての性質が確立される。なぜならば〔認識対象として〕成立しないものは除外できないからである。従ってこれらの場合、排除の対象がないので〔アポーハ論においては〕包括しきれない/977,978,979/

〔仏教側の反論〕〔師ディグナーガが『ヘートウムツカ<sup>371</sup>』において〕「先ず認知対象でないものを仮定してからその排除により、認知対象の推理がある」と述べた。なぜ〔我々に〕語の対象に関して包括できない状態がありえるのか。これに答えるのが、「排除の対象を～」以下である。

排除の対象を想定するよりも実在を想定したほうが勝れている。知識の形象は否定されるから、内部の対象が表示されるのではなく、//980//((ŚV145)また排除の対象でもない。従ってそれら(認知対象)において排除は成立しない。‘evam’等の語についても排除の対象は確定されない//981//((ŚV146)

もしすべての認識対象より排除された認識対象を想定するのであれば、その場合、実在そのものを肯定的なあり方として、語の対象として想定するほうが勝れているであろう。それは一般的に確定されているのである。このように見られないものを想定するのではなく、

<sup>369</sup> この部分のクマーリラによる語の表示対象(vAcya)についての指摘は重要である。sktはvācyaであるがśabdārthaと同義ととらえてよいであろう。クマーリラはここで語の表示対象について仏教側 apoharūpa 自説 vidhirūpa という図式をあたえている。

<sup>370</sup> TS.k977,c

<sup>371</sup> Hattori[1968:10]Dignāga, On Perception.note57, Hetumukha(Hetuābhāsamukha), T[no.2125:230A6-7] (1) 観三世論 (2) 観總相論 (3) 観境論 (4) 因門論 (5) 以因門論 Hetuābhāsamukha (6) 理門論 (7) 取事施設論 (8) 集量論。

また、見られるものを否定するのでもないという意味であるから、まさに〔仏教説より〕「勝れている」と述べているのである。

〔仏教側の反論〕分別知にもとづく映像こそがすべての語にとっての表示対象であり、それが表示されて、除外されると述べられる。

それに対して答えるのが「知識の形象は否定されるのだから」という部分である。外界対象の形象をもつ知識は無形象なものである。それが外界の対象と結びついて明瞭なものとして得られる。このように我々（クマーリラ等）によって、知の形象が否定された。従って内的な知に浮かびあがった形象は実在性を欠くので、それを表示するものである諸々の語と結びつくことはないし、また、その知識内部における排除対象と結びつくこともない。

「それらにおいて」とは‘認識対象’等の語においてということ。「そのように」「このように」等の諸語においてもまた排除の対象が得られるわけではない。何らかの対立項である除外というあり方がないのだから。

〔仏教側の反論〕「そのようではない」等の純粋なあり方での否定がありえるではないか。

〔クマーリラの答論〕なぜならば、「そのようでないのではない」と述べられている場合であっても純粋否定の否定のみが〔述べられているのであるから〕「そのように」という否定されていないそれ自身のかたちこそが確立しているのである。このことは先に述べた道理<sup>372</sup>がここでも敷衍されているのである/980,981/

以上はクマーリラによって述べられた言明である。「〈すべて〉という語の場合」以下ではウディョータカラによるアポーハ批判である。

「すべて」という語の場合、排除されるいかなる対象が想定されるだろうか。「すべてでない」と呼ばれる何らかの〔排除の対象も〕ありえない。//982//「一つ」等は「すべて」ではないと〔反論するのであればそれは〕自らの〔部分についての〕排除をもっており、いくつかの部分が否定されているのだから、部分を有するもの（全体）がなりたたないことになる//983//同様に集合（部分）という語の対象について集合を有するもの（全体）を排除するならば、一方が成立しないのだから「すべて」もまた意味のないものになってしまう//984//  
「二つ」等の語の場合も、それらは「一つ」等として否定された集合の領域があるので、そのようなこと（全体を排除したものであること）はありえない//985//〔仏教側は〕「牛」という語の表示対象は非牛の否定という排除であるとする。その場合それ（排除）は a 実在であるのか b 非実在であるのか。もし実在である場合、それは‘牛’として(a-1)〔肯定的に〕存在するのかそれとも非牛(a-2)〔として否定的に存在するの〕か。//986//もし牛(a-1)として存在するならば、〔我々とあなた方との〕論争はない。その〔語の〕対象は肯定的な性質をもつものであるから。非牛(a-2)が「牛」という語の対象であるならば、過剰な言の表示対象機能〔を認める〕ものであろう。//987//非実在(abhāva)もまたそれ（排除）として

<sup>372</sup> TS.k.975 参照

は結びつかない命令等が不可能であるから。「牛」という語からは何らの非存在も得られない//988//

彼（ウッディヨータカラ）は述べる。排除が語の表示対象であるということは理にかなわない。[すべての語について] 充足するものではないから。ある場合に二つの項目があって、一方を否定しないことによりもう一方が得られる。例えば「牛」という語 [を聞いて] 牛を理解しようとする場合、非牛を理解しつつ [理解] するのである。「すべて」という語の場合それ（排除）はない。なぜならば「すべて」という語によって否定される‘すべて以外のもの’と呼ばれるようなものは全く存在しないからである。

「一つ」等の‘すべてのもの以外のもの’「すべてのもの」という語として働かないと [仏教側が] 言うならば。そうではない、それ自身の対象を廃棄してしまうことになるから。例えば、「一つ」等を排斥(vyudāsa)することにより、「すべて」という語の部分否定して [語が] 働くので、部分を排除した部分保持者（全体・すべて）というものは認められないため、無意味なものとなるであろう。「部分とは」‘一つの場所’のことを意味する。そのようにして「集合」という語は一つの場所を否定することにより働くので、集合保持者から排除された一方の集合というものは認められないので無意味なものになってしまう。

「二つ」等の語においても、集合した領域より、「一つ」等の否定がある場合、その否定している諸対象なのであるから、無意味となる。そのことを示したのが、「そのようなことはない〜」(985)の部分である。[「一つ」や「二つ」] といったような集合の領域についてそのように [反論したとしても] そうはならない。

また次のような点からも非牛の排除によって牛を表示することはありえない。そもそも非牛の否定の場合の「牛」という語の表示対象は実在なのか非実在なのか。もし実在であるならば、‘牛’ というように [肯定的] であるのか ‘非牛’ というように [否定的] であるのか。もし ‘牛’ [というように肯定的] であるならば、[我々と仏教側との] 論争はない。一方 ‘非牛’ として [否定的] に存在する場合、「牛」という語にとって ‘非牛’ という対象があることになるから、過剰なるごの機能があることになる。また非実在である場合それは理にかなわない。[その場合] どのような命令も理解もありえないからである。実に語の聞き手にとって非実在については命令も理解もありえないからである。そのことを示したのが「非実在もまたそれ（排除）とは結びつかない」の部分である。命令とは指示のことである。その（指示）は話者によって聴者と対象を結びつけるので、話者が持っている性質である。理解は聴者の性質であるから。「〜等」によってすべての行為の属性である牽くこと、搾ること等がとりこまれる。そしてまた語の対象というものは一般的な経験として周知されるのである。そして「牛」という語から何らかの非存在が得られることはないのである/982-988/

そして〔あなた方仏教徒は〕行為の面から排除の対象を述べるべきである。非牛にあらざるものというその〔排除〕は牛という対象なのか非牛という対象なのか。もし‘牛’が対象である場合なぜ‘牛’を‘牛’という語で否定するのか。また非牛の対象がどうして他の排除により他において生起するのか。実にカディラの木を切断している場合、パラシヤの切断はない。

排除は個々の事物について‘一’か‘多’かのどちらかとして〔結びつく〕はずである。もし‘一’であるならば、多数である牛〔の实在〕と結びついた‘牛性’まさにそれであろう。もし、‘多’であるならば個物を有する〔実体〕と結びつき、そのことからその際に表示対象として有効ではなはない。//995-996//

〔ウッディヨータカラは述べる〕排除は個々の事物について、‘一’‘多’であると述べられるべきである。もし‘一’であるならば‘多’なる牛の实在を結びつけるものである‘牛性’こそがそれ（‘一’）であろう。また‘多’の場合個体を有するものは無限であるから言表がおこらず、表示対象とならないであろう//995-996/

他の排除は〔語の〕(A)表示対象であるのかあるいは(B)表示対象でないのか。表示対象である場合、(A-1)それは肯定的なあり方なのか(A-2)他の否定的であるのか。もし表示対象が肯定的である場合(A-1)、〔仏教側の〕極論が放棄されるべきである。〔仏教徒は〕すべての場合、他を排除すること、それが語の表示対象であると説くべきである。一方、排除の否定〔によって表示対象としての〕排除が表示される(A-2) ののであれば、その場合、意図した（あなた方の）主張が無限遡及になってしまう。もし排除が(B)表示対象でないのならば、「他の排除をなす語」と〔ディグナーガによって述べられた〕言明と矛盾することになる //997-1000//

〔ウッディヨータカラ〕によって問われるのは、排除は(A)表示対象であるのかあるいは(B)表示対象でないのかということである。表示対象である場合、(A-1)それは肯定的なあり方なのか(A-2)他の排除によってであるのかのどちらかである。このうち、もし肯定的なあり方で〔表示する〕場合(A-1)、「他の排除が語の対象である」という一貫した語の対象論がなくなってしまう。一方他の排除という選択肢の場合(A-2)も、「他を排除するもの」も同じ‘他を排除するもの’というあり方によって表示するため、それもまた同じ‘他を排除するもの’という・・・というように無限遡及<sup>373</sup>となってしまうであろう。また一方 表示対象でない場合(B)、「語は他の語の表示対象の排除をなす」〔というディグナーガの文言と〕 齟

<sup>373</sup> avyavasthā,tib 訳 thug pa med.クマーリラ、ウッディヨータカラ両者とも排除が無限遡及に陥ると批判する。服部[1975:13-14]参照。

齟をきたす/997-1000/

以上はすべてウッディヨータカラによる反論であり、このことについて師ディグナーガは以下のように述べられた。

「すべての場合に差異なく、断続のない基体がすべての対象に行きわたるということが種（普遍）の性質として順に‘単一性’‘常住性’‘個々のものに完全に行きわたること’といった特徴として〔列挙できるが〕それがまさに排除にそなわっている。従って〔普遍よりも排除のほうが〕優れていることから他の対象の排除がまさに語の対象として正しい<sup>374</sup>」

このことについての懸念を総括したのが「そしてまた単一性～」以下である。

そしてまた‘単一性’‘常住性’‘個々のものに完全に行きわたること’が非実在の排除あるが、糸がない場合<sup>375</sup>にもかかわらず布があるようなものである。//1001//((ŚV163) 否定辞と結びついている語のみに他の否定という部分があるさもなければそれ自身が理解されるのである//1002//((ŚV164)

以上のように先述された他学派からの懸念について「他の排除の無知による」以下によって〔シャーンタラクシタ〕は反論を開始する。

彼ら悪しき見解に陥ったものは‘他の排除’の無知により、自ら誤りに陥り、また他をも誤りに陥れる//1003//実に排除は相対否定と（純粹）否定の二種である。相対否定もまた知を性質とするものと対象を性質とするものとの違いにより二種である//1004//

「相対否定と（純粹）否定」とは相対否定・（純粹）否定の相対的な否定を特徴とするものと、純粹な否定との〔両者〕ということである。「知を性質とするものと対象を性質とするもの」というのは、知の性質の差異によるものと、対象の性質の差異によるものという意味である。知の性質によるものは様々な対象に対して一つであるというあり方を判断した知の顕現である。事物の性質によるものとは異類のものから排除された対象そのものという意味。他からの差異、分離という結合である。/1003,1004/

<sup>374</sup> PSV.adPS.5,k36d, 服部[1975:5]参照。

sarvatrābhedād ācraśyānucchedāt kṛtsnārthaparīśamāptēś ca yathākramam jātidharmā ekatvanityatvapratyekaparīśamāptīlakṣaṇā apoha evāvatiṣṭante tasmād guṇoktarśād apy arthāntarāpoha eva śabdārthaḥ sādhuḥ iti/

<sup>375</sup> TS.(G), ŚV,kurvato ’śutrakaḥ paṭaḥ// TS.(B),kurvatos tatra kaḥ// TS.(G), ŚV を採用。



このうち知を性質とするものについて示したのが「～同一の～」という部分である。

アバヤー草等は性質としては他のものからの異なりがあるが、同一の決断の原因になると先に<sup>376</sup>述べたそれら(アバヤー草等)にもとづいて対象の映像が知識に現れる。それは本来、対象そのものではない〔非存在〕にもかかわらず、対象であると決定されたものとしてである。//1005,1006//

「先にとは」先に普遍を考察したところ<sup>377</sup>で、「ダートゥリ、アバヤー等」として述べた。その場合にハリータキー等の多くのは〔互いに〕異なっているが、熱等の沈静作用という特徴を持つた結果を生じることについては共通しており同一である<sup>378</sup>。同様にサーバレーヤ等の別々の個体であっても、本性として一つの形象を再認識(pratyavamarśa)する原因となる。ただしそれは実在そのものや普遍とは異なったものであろう。「アバヤー等と同じ」とはハリータキー等とも同じ一つの効果的作用を生じさせることによって共通であるということ。「それらにもとづいて」とはそれらアバヤー等の共通の対象にもとづいて、あるいは原因として、それらをもとにして知覚することによって分別知が生じる。その場合、対象の形象として、対象の映像として、対象の顕現として顕れる。その本性によって「他の排除」という名称が結びつく。「判別した」というのは分別した、あるいは分別を持ったということである。そしてその知はそれら(分別したもの)によって同一の基体を指し示している。「対象を性質とするものではなくても」というのは外界の対象でなくともということ。「決定された」とは判断されたということ<sup>379</sup>/1005,1006/

ではなぜそれが排除と呼ばれるのかを述べたのが「映像」以下である。

(1-b<sup>380</sup>) 他の映像との差異により、(2 cf-d) 他から除去された実在を獲得することにより、(3-a) [他と] 結びつかない実在にもとづいて理解されることにより (4-c) 異類のものから区別されたそれ(映像)の結果としての独自相がある。それ(映像)について迷乱知〔をもった人々〕は同一であると判断することによりこの場合、他の排除という名称で呼ばれるのは根拠のあることである//1007-1009ab//

<sup>376</sup> sāmānyapariksā, TS.k723, 伊原[1951:23]

<sup>377</sup> 前注参照。

<sup>378</sup> cf. PV.1.K74

jīvarādīśamane kāścit saha pratyekam eva vā/  
dṛṣṭā yathā vaṣadhayo nānātve 'pi na cāparāh//

PV.1.[41:9-10] yathā va guḍūcīvyaktyādayaḥ saha pratyekaṃ vā jīvarādīśamanalakṣaṇam ekaṃ kāryaṃ  
kurvanti/Ota[1980:17], note.69.

<sup>379</sup> TSP[317,18-19] niścitam iti/adhyavasitam /

<sup>380</sup> 排除と呼ばれる4つの理由

四つの根拠によって排除という呼称がある。他の分別知によって仮託された「他の映像との差異により」自ら顕現したものが主たる根拠である。排除の対象という場合の排除は他から排除であるので「他の排除」と呼ばれる。他の三つは福次的なものである。あるいは（２）原因に結果の性質を仮託することにより、「他から除去された実在を獲得する原因である」と言われる。（３）結果に原因の性質を転義させることによるもの。それが示されるのは「〔他と〕結びつかない実在にもとづいて理解されることにより」という部分である。「結びつかない」というのは他と結びつかない- つまり他から除去されたということである。その実在というものによって知覚に従って生じるということ。そのような分別知が生じるからである。（４）異種類から排除された対象と同一のものとして迷乱知をもった認識者達によって判断されるからというのが第４の理由であるとして示されたのが「異類～」以下である。それは分別知によって知に浮かびあがった対象の映像である。「理にかなった」とは「他の映像～1007,1008」で述べられた４つの理由が〔根拠をもつものとして〕はたらくという意味で「根拠がある」というのである/1007,1008/

対象を本性とする排除そのものについて述べたのが「～独自相もまた～」以下である。

他からの排除の〔根拠〕うちで独自相もまたその理由となりえる//1009//

‘他の排除’という名称が述べられるのには根拠があると先に述べられたことはここでもあてはまる。その根拠を述べたのが「他からの排除の根拠のうち」という部分である。「他から」すなわち異類からということ。「排除」すなわちそれ〔以外の〕存在からの除去のことである。異類からの除去があるからということである。これによって主に独自相における他の排除の表示があると述べられているのである/1009/

絶対否定を特徴とする排除そのものを示したのが「純粹（絶対）否定」以下である。

そして純粹（絶対）否定とは‘この牛は非牛ではない’ということである。この場合の他の排除は明確に理解される//1010//

さきに三種の排除が述べられた。ここで〔シャーントラクシタ〕が語の表示対象の問題と結びつけたのがこの場合の部分である。

このうち第一の〔知にもとづく排除〕が語によって表示される。なぜならば語から外界対象を分別する知が生じるからである//1011//

「第一に」とはさきに述べられた<sup>381</sup>対象の映像を本性とするものとしてということ。このうち理由を述べたのが「外界対象を判断するものである」という部分である。実に語にもとづく知に顕現したもの。それがまさに語の対象として結びつく。その場合純粋否定を判断しているのではなく、また感官知のように独自相において顕現したものでもない。なぜならば、外界対象を判断することによってのみ語にもとづく知が生じる。従ってそれこそがまさしく対象の映像であり、語にもとづく知において直接、本性として顕現するので、語の対象として理にかなうのであり、それ以外のものではありえないということ/1011/

語の対象が表示対象・表示者関係を性質として成り立つとしても、それは原因・結果の関係以外のものとして成立するものではないということ、原因・結果関係を本性とするものとしても示したのが「その〔外界存在のあり方として判断された〕映像というかたちの~」以下である。

その〔外界存在のあり方として判断された〕映像というかたちの知識が語より生じる。表示対象・表示者〔の関係〕もまた原因・結果〔関係〕より生じたものなのである//1012//

「その」すなわち外界存在そのもののあり方として判断された〔知のかたち〕そのもの、それが述べられたのが「その〔外界の〕かたちとして、〔その外界の〕映像として」という複合語である。「その〔外界のあり方の〕映像が多くの知識と」結びついて、「語にもとづいて生じる」すなわち生起する。それは表示対象・表示者を特徴とするものであると考えられているが、原因・結果を本性として生じるものに他ならないのである。

〔対論者〕語は映像を生じさせるので表示者と言われ、映像は語によって生じさせられるので表示対象と言われる。従って「顕現があるとき否定のみではないことが理解される (k.910)」と述べられたことは正しくない。〔なぜならば我々は〕否定のみが語の表示対象だと認めるのではないからということである/1012/

このように映像を特徴とする排除が直接的に語にもとづいて、第一義的に語の対象を生じさせるということを示した。残りの語の表示対象としての性質に関して述べられていることも矛盾しないということを示したのが「第一義的な」以下である。

第一義的なあり方としての〔排除・相対否定が〕以上のように述べられた。純粋否定もまた間接的に認められる。ある特定のものはそれ以外のものとは異なっている。その〔ある特定のものと〕関係がいくつかの實在との間にある場合、間接的に他から除去された實在の理解がありえる。従ってそれ（独自相）もまた語それ自身の対象であると転義的に説かれたのである。しかしながらこれら2つの排除が直接的に〔語の対象となる〕のではな

---

381 TS.k.1006

い//1013-1015//

「以上のように」とは生ぜしめられることによってということ。なぜ間接的に純粹否定が理解されるのかを示したのが「ある特定のものは～ではない」以下である。つまり牛等の映像を本性とするものは、他方の馬等の映像を本性とするものそのものではないのである。このように純粹否定と離れることのない知識にもとづく語の対象を表示することにより独自相についてもまた示されたのが「関係が～ある」の部分である。その場合、語と事物との関係は間接的に原因・結果の関係である。まず第一にありのままの实在を知覚する。そこから〔その实在を言表しようとする〕話者の意図が〔生じ〕そこから口蓋などの運動があり、そこから語が生じるこのように、語と外界の‘火’等の实在との間に間接的な関係があるであろう。その関係において異類のものから除去された事物によって類推された知識がある。純粹否定と他から除去された实在を性質とする排除の2つも語の対象として仮定される。「これ」とは独自相を性質とするもので、それもまた純粹否定を本性とするということ/1013,1014,1015/

[師ディグナーガ<sup>382</sup>にウッディヨータカラが述べる]もし語としての排除が対象を表示しないならばその場合、表示対象を排除することによってそれがいかに自らの対象を表示するか答えるべきである。そしてもしそれ（排除）が自らの対象を表示するのであれば「実に自らの対象について他の語の対象を排除する語が表示される<sup>383</sup>」という〔ディグナーガの言名と〕矛盾する。語にとって対象がある場合、表示者によって表示対象があるから。

他の排除をなす語〔と師ディグナーガによって〕述べられたことは、それ自身の対象が表示されるのであるから矛盾しない//1016//

独自相もまた語によって自らの対象が転義的に述べられたのである<sup>384</sup>。従って独自相そのものが自らの対象である場合、語は他から排除された、即ち他の映像から排除された映像を本性として現れて表示する。そのことは〔ディグナーガの言名と〕むじゅんしない。/1016/

外界対象を判断することによって働いた映像が生じ、それによってこのように表示される。と教示された。それは独自相を性質とする異なりと接触しない。その〔映像の〕部分的区別にもとづくこと以外に語の表示行為はないから//1017,1018//

ここで師の意図するのは、外界対象を判断する分別知の映像が生じることを除いて外界を

<sup>382</sup> ācārya dinnāga

<sup>383</sup> anyaśabdārthāpohaṃ hi svārthe kurvatī śrutir abhidhatta iti-- tib 訳.sgra sgra'i don gzhan sel ba na rang gi don byed pa rjod par byed do zhes bya'o zhes bya ba cf.PS.5.k.1cd,k.11cd.Pind[2009:182-184]

<sup>384</sup> TS.k.1015ab.tenāyam api śabdasya svārtha ity upacaryate/

表示する働きはない。すべての存在に〔その機能は〕ないから。従って外界対象を判断することにより働く分別知の映像が生じる場合、語は自らの対象を表示するというのである。そしてそれ（語）は同類と異類から排除された独自相としての異なりに触れるものではない。有効な作用がないから。「その〔映像の〕部分的区別にもとづくこと」とは、そのような類の映像として生じたものの区別以外に語の表示行為はないという意味である/1017,1018/

このように排除の性質を正しく説明して、〔シャーンタラクシタは〕対論者の論難にとりかかる。まずバーマハによって「もし「牛」という語が～（912=KA6.17）」と述べられたことについて答えるのが「～その〔映像〕～」以下である。

他の排除が間接的に追隨する場合にその映像の理解がある。それ〔例えば牛〕とは異なる他の性質の〔映像〕ではない//1019//

「牛」という知識は語によって生じる。そして他の排除は間接的に理解されるのである。そして語より〔生じる〕その牛の映像は他の顕現という別の性質を離れたものであるから、さもなければ、限定されたあり方がその知識であることがなくなってしまう。したがって別の語が‘牛’という知を生起させることを求めるべきではない。なぜならば、‘牛’という知識は「牛」という語によって生じるものであるから/1019/

そうではない。「諸々の語は〔対象の〕認識結果を～」と述べられたことに答える。

「〔太ったデーバダッタ〕は昼に食べない」という文章などは直接・間接の2つの結果をもつ。なぜならば排除のない肯定はありえないからである//1020//

「太ったデーバダッタは昼に食べない」というこの文章は直接的に昼に食事することの否定という自らの表示対象を言い表している。しかし一方で「夜に食事する」ということの肯定が間接的に理解される。同様にして「牛」等のある特定のものを表示する場合、語の肯定的理解が直接的に結果としてある。一方排除は間接的である。ここで理由を述べたのが「なぜならば」の部分である。なぜならば排除をもたない随伴の肯定はありえないからである。それは実に異類から排除されることにより逸脱しないのである。異類から排除されないいかなるものも存在しない。従って1つの語が2つの結果をもつことは矛盾しない/1020/

なぜかを述べたのが「～を間接的に」の部分である。

なぜならば語はそれ自身の表示と他の否定との両方〔の機能〕を間接的におこなうからで

ある//1021//

もし1つの語が肯定と否定の知を特徴とする2つの結果を同時に理解するならば、その場合矛盾することになるであろう。しかし「昼に食べない」という文章のように一方は直接的に他方は間接的にもたらされるというのであればその場合矛盾はない。[バーマハによって]「～先に‘非牛’という知識があることになる<sup>385</sup>」とされたそのこともまた排斥された。[我々仏教側はそのような説を]認めないのだから、すなわち我々は「牛」という語が直接的に非牛の否定として機能することを認めているのではないのである。むしろそれは間接的表示されるのである/1021/

クマーリラによって「非牛という普遍(k.915)」と述べられたことについて反論するのが「そのように」以下である。

そのように [外界のありかたとして映し出された] 普遍としての牛性が顕現し、シャーバレーヤ等のようにすべての場合に同類性が断定される//1022//<sup>386</sup>

「そのように」とは外界のありかたとして仮託された、知識上に浮かびあがったものである。ここでその根拠を延べたのが「すべての場合」の部分である。シャーバレーヤ等、すべての場合に「牛である」「牛である」と同じありかたによって断定するので、それら(牛)にとっての普遍であるというのである/1022/

外界のありかたとして、その迷乱知をもつ人によって述べられているのであり、それは真実としてではないということを示したのが「実在であると判断されることにより」の部分である。

‘実在である’と判断されることにより、「実在である」と述べることもまたあるが、その迷乱知は即座に、自らの原因より生じる//1023//<sup>387</sup>

どのようなものであっても外界実在に依拠する実在そのもの、普遍を獲得することができるならばその場合、そこに共通の性質を経験することにより、普遍という誤謬知があるであろう。あなた方にとってもし現前に対象がない場合、普遍という誤謬知がおこらなくなるという懸念を示したのが「即座に」の部分である。「即座に」とは共通性<sup>388</sup>を経験するこ

---

<sup>385</sup> TS.k.914=KĀ6.19

<sup>386</sup> cf.長崎[1984:350]

<sup>387</sup> cf.長崎[1984:350]

<sup>388</sup> (sādharmya)sāmānyadarśanādy

と等に依存しない「二重の月<sup>389</sup>」等のような感官の障害<sup>390</sup>によるような知が〔ありのまま〕知られること。実にすべての誤謬知が共通の性質を経験することによってのみ〔その断定が〕あるのではない。なぜならば感官の障害〔による知〕もまた誤謬知（分別知、概念知）ではないのだから/1023/

したがってすでに証明したことを証明しようとする過失<sup>391</sup>はないということを述べたのが「その～」以下である。

その〔知の〕形象が語の対象であり、排除と呼ばれる。それは普遍、あるいは実在としてのあり方とも呼ばれる。なぜならば〔それは〕迷乱知により断定されたのであるから  
//1024//<sup>392</sup>

外界のものとして仮託されるその知識の形象が排除であり、語の表示対象とされる。〔それが誤って〕外界、普遍とも呼ばれる。ここで理由を述べて「迷乱知により断定された」と言う。普遍という実在そのものあり方、実在としてのあり方として断定するからである。〔そして〕語の表示対象であることと排除であることとの理由は先に「外界対象であると判断することにより語にもとづく知が生じる<sup>393</sup>」「他の顕現と異なるから<sup>394</sup>(1007,)」等と述べられた/1024/

また、なぜ真実として普遍がありえないのかを述べたのが「普遍～」以下である。

真実としてその普遍の実在としてのあり方は正しくない。〔普遍は〕知から異なったものではない。どうしてそれ（知）と別のものとなりえるか//1025//

真実としてはそれ（普遍<sup>395</sup>）は知と異なるものではない。どうして他の存在を否定することによって、それら諸存在にのっての普遍となりえるであろうか。次のように述べられる。「知と異なるものがどうして対象以外のものから排除されるのか」と。従ってすでに証明したことを証明しようとする過失はない。なぜならあなた方（クマーリラ等）は‘牛性’と呼ばれる知の形象、非実在の性質を認めないからである。そしてむしろ真実として外界

---

<sup>389</sup> dvicandra.

<sup>390</sup> antarupaplava,nang gi bslang pa.

<sup>391</sup> TSP.ad TS.915 でクマーリラは排除を一種の普遍的なもののみなし、1.相対否定の場合 2.純粹否定の場合を挙げ、相対否定の場合にはすでに証明したことを証明しようとする過失に陥るとする。

<sup>392</sup> cf.長崎[1984:350]

<sup>393</sup> bāhyārthādhyavasāyīnyā buddheḥ śabdāt samudbhāvāt/ cf.TS.k.1017,bāhyārthādhyavasāyena pravṛttam pratibimbakam/(ab)

<sup>394</sup> TS.K.1007,pratibhāsāntarād bhedād

<sup>395</sup> jha は排除と理解している？

のサーバレーヤ等として理解される1つの関係を持つものである牛性等の普遍を構想するのである。従ってすでに証明したことを証明しようとする過失はない。「そして排除のみのあり方 TS？」と述べられたことは認められないから過失はない/1025/

「その場合（排除が空に等しい場合）、馬等の知識は～(TS920=ŚV37)」と〔クマーリラによって述べられたことについて〕反論したのが「もし～」の部分である。

もし、そのように〔クマーリラ述べたとおり〕だとしても、その〔排除は〕知の形象と異なるものではないのだが迷乱知〔を持った人々〕によって外界のあり方として断定される  
//1026//

〔この偈は〕理解しやすい/1026/

「対象に依存しない～それが語の対象であろう(TS921=ŚV38)」と述べられたことについて反論するのが「その」以下である。

その〔クマーリラの批判による〕場合、対象に全く依存しないわけではないので、間接的に〔対象の〕理解がある。しかしながら、事物の性質というものは本来存在しないと説かれた。  
//1027//

〔クマーリラは外界対象に依存しない観念としての排除を批判するが〕この場合、間接的に実在と結びつきがあるから、それは誤謬知ではあるが宝石の光における宝石の知のように<sup>396</sup>外界対象とまったく無関係のものではない。従って〔排除は〕外界対象と無関係であるという〔クマーリラの見解は〕成立しない。

「その〔抛り所のない馬等の〕知は実在のあり方として(TS922=ŚV39)」と述べられたことに対して答えたのが「間接的に～」の部分である。もし知が実在性を持つならば、その場合、そのことによって外界の性質を持つものは知と別の性質を持つことになるのだから、〔外界の性質を持つものに〕実在性がないということになってしまうと述べたのが「その性質と他の性質」である。従って知以外の別の知が他の排除によって理解されるのではない。間接的に理解されることは不成立だからということである。

「外界対象が存在しなくても」(TS923=ŚV40)と述べられたことについて、答えたのが「映

---

<sup>396</sup> TSP.bhrāntasyāpi sato vikalpasya maṇiprabhāyāṃ maṇibuddhivaṅ na bāhyārthānapekṣatvam asti/これに関しては赤松[1980:105(981)注 16]参照。分別構想の三種類のうち実在にもとづくものの例えが「宝石の輝き」で例えられている。



像を本性とする～」以下である。

映像を本性とする排除は語によっても生じ、直観と呼ばれる我々にとってはそれが〔文章の表示対象であるのみならず〕語の表示対象でもある//1028//<sup>397</sup>

我々によって映像を性質として「直観」と呼ばれる排除が文章の表示対象であると説かれた。そのように語の表示対象についてもまた「説かれるであろう」。語からも映像を性質と質とする「排除」であり文章の表示対象のみ「が映像を性質とする排除であるのでは」ないというのが「～も」という語の意図するところである/1028/

「〔語にもとづく〕知では他の知からの除外が得られない」(TS924=ŚV41)と述べられたことについて「自らの発生のみ～」と答える。

〔知〕自らの発生のみがあり、他の部分を保持していない。そのことによって〔語にもとづく〕知には他の知からの除外がある//1029//

実に「自らの発生のみがあり、他の部分を保持しない」というのはそれ自身として確立しているからである<sup>398</sup>。〔語にもとづく〕知は別の知からの排除が得られる。さもないならば、他のあり方を保持する〔知〕がどうしてそこから排除を獲得することができるだろうか。「そのことによって」とは‘自ら排除された語の対象そのものを保持しないことによって’ということ。/1029/

「～別々の普遍を表示する語や～」(TS925=ŚV42)等に反論するのが「そのように」以下である。

そのように非存在には真実として差異はない。〔排除には相互に〕差異がない。そうであることによって同義語となるであろう//1030//

実に排除は自性を欠くために、特徴のない存在であるので、〔排除〕相互間で差異がないと述べられるのが「差異がない」の部分である。

〔反論〕なぜ同一対象を欠くときに同義語であることの過失をなしてしまうのか。

---

<sup>397</sup> cf.長崎[1984:350]

<sup>398</sup> svasvabhāvavyavasthita, cf. PV. 1. k40(b), svasvabhāvavyavasthiteḥ, TSP[38:9] svasvabhāvavyavasthitatayā, 藤井[2005, 注 24] TS.k872, tspad. TSk42, Yoshimizu[2007:1070]

まさにそのことを明確に述べたのが「～同一のあり方～」以下である。

差異のないものとは実に同一のあり方をもつことであり、それがどうしてあり方をもたないといえるだろうか。〔答論〕表示対象について同一性がある場合に諸々の語は同義語となる//1031//

〔反論〕もし様々なあり方をもたないものに同一のあり方がない場合、どうして語が同義語とならないのか。

それに対して答えるのが「表示対象に対して同一性がある場合」という部分である/1031/

〔反論〕本性のない諸々のものについて同一性は実際のところ存在しない。そうであるにしても構想分別するものがあればそれによって結果的に同義語であるということになる。それに対して答えるのが「その性質～」以下である。

その本性が存在しなくても同一性を構想分別することにより仮現することがある。そして差異もまたそのような〔構想分別の〕ものである。どうして同義語となるであろうか//1032//

「その本性が存在しなくても」とは本性が存在しなくてもという意味である/1032/

〔反論〕もしそうであるならばなぜ諸々の語において同義語と同義語でないものとの確立があるのか。

「一方真実としては」以下において答える。

一方真実として語は同義語でもなく、同義語でないのでもない。なぜならばそれらは外界の‘一’も‘多’も表示しないから//1033//

もし真実として語の表示対象となる事物が語にとって、異なったものかあるいは同一のものである場合、それは同義語でないものかあるいは同義語であるかのどちらかであろう。ちょうど独自相・種・〔種との〕関係・種を有するもの等<sup>399</sup>として説かれたものは少しも表示対象となることがないように/1033/

なぜ同義語であるものや〔同義語でないもの〕等が確立するのかを述べたのが「一方、多

---

<sup>399</sup> TS.k.871 等参照。

であっても～」以下である。

一方‘多’であっても、もし一つの効果的な働きが観察されるならば、その場合一つの性質を仮託することにより一つの語が使用される//1034//

普遍がない場合であっても、普遍語<sup>400</sup>を確定することによりその〔語の〕根拠とし、多くのものが一つの効果的作用との結びつくことがある。〔しかしながら〕その根本はある存在が多であっても一つの効果的な働きがあることである。それら一つの効果的作用能力を得ることにより、言語活動を行うものが一つのあり方を仮託することにより、一つの語が使用される。ちょうど蜂蜜や水等の多くのものどもについて保持することを特徴とする一つの効果的作用能力をもつ壺がその〔一つの〕語として使用されるように/1034/

どうして一つの包括するものなしに、一つの語が多くの事物に対して結びつくであろうかということについて答えるのが「～眼等が～」の部分である。

ある場合に眼等が色の知識を等しく結果としてもち、もし誰かが〔その等しい結果について〕語を用いるならば一つの随順するものがなくても〔問題はない〕 //1035//

諸々の事象に対して人の恣意にのみもとづく語が適用される。ちょうど目・色・光・作意などがあるとき色の知識という一つの結果があるように、もし誰かが普遍以外の人の恣意にもとづくならば **cha** や **tha** 等の語が設置されていくことを誰が妨げるであろうか。目以下の諸々のものに対して眼識などの一つの知を生じることではない。従ってあなた方によって普遍・特殊・内属もまた眼識を生ぜしめるものであると認められているが、それらには普遍や内属はない。普遍に普遍性はないから。また内属にも第二の内属はないから/1035/

〔対論者の反論〕「壺等はなぜ一つの結果を生ずると言われるのか」

〔仏教側の答論〕「ちょうどその目的一即ち水を保持すること等の保持者であるという知識が、独自相の差異にもとづいて区別する」以下の点について述べたのが「そして～壺等が」の部分である。

そしてもし水などの保持という効果的作用を持った壺等がそれを対象とする知と異なって二種であるとしても、一つの再認識の原因であるから一つであると述べられる。そしてその原因となるのであるから知は対象とも別のものではない//1036,1037//

---

<sup>400</sup> *sāmmānyaśabdatva, spyi'i sgra* 本章冒頭の前主張部分で対論者は様々な語の適用根拠をあげ、その中に普遍も含まれていたわけであるが、ここでカマラシーラが意識しているのは対論者が前提としている語の適用根拠としての普遍ではなく、一つの同一の結果をもたらす作用である。

もし独自相の差異にもとづき結果が異なっていたとしても、その結果としての知識は一つ対象を判断するものとしての再認識の原因であり、それによって同一と言われる。そしてその知識は対象について原因となる。また蜂蜜や水の保持を特徴とする壺という個物を特徴とするものとしての差異はないといわれる。そのことを示したのが「～その原因となるのであるから〔知は〕対象と別のものではない」という部分である。「～と述べられる」とされたところは変則的に複数で読む。「～も (api)」の語は順序が異なり「対象(artha)」のところに結び付けられる。このようにして一つの効果的な作用が生じる。

[対論者の反論]それは無限遡及の過失に陥る。実に「それがこれである」という再認識があるとしても独自相の違いによって分割されるので同一性がなくなってしまう。同一性が成立したとしても、後に同一のあり方の再認識が結果となってしまうというような無限遡及となってしまう。従って一つの状態としての結果性に何の語も入り込むことができなくなる。

[討論]そうではない。再認識の知識による同一の結果はない。むしろ一つの対象を判断することにより無限遡及はない。すべての場合、様々な再認識の知識は一つのあり方を判断することによって成立する。それにより対象が存在し、一つの結果を生じさせる原因となる。同一の結果をもつ知があると述べられた。その原因であることから、つぼ等の表示をするための種子である/1036,1037/

従って普遍・実在そのものがなくても普遍的語としての「つぼ」等が成立するとして総括を述べたのが「このうち」以下である。

このうち普遍的な語と呼ばれる「つぼ」等の語は、異類から除外された映像の原因となる  
//1038//

同一の事物であっても別の事物であっても、また全体および個別の事物であっても多くの語が混同せず働くことを示したのが「このように」以下である。

このように〔集合という性質により〕多くの対象を生起させる能力があるので一つのも  
が多であるように述べられる。多くの異なった結果の差異により分別された〔語が用いら  
れる〕 //1039//

ある1つのものであったとしても他のものを離れた集合という性質によって多くの対象を成立させることがある。その場合、事物そのものや普遍がなくても、性質の違いがなくても、異なった結果を生じる事物の差異が多くあるので、多という性質を仮託することによ

り多くの語が使用される/1039/

ちょうど「色」は「有對」で「可見である」と言われる<sup>401</sup>ように、「声」は「努力の直後に生ずる〔知識〕<sup>402</sup>と言われ、あるいは「所聞性がある」とされる//1040//

色は自らの場所において他の〔色の〕生起を妨げるから有對と呼ばれる<sup>403</sup>。「可見」というのは眼識がそれ（色）を生じさせるものによって、それ（眼識・色）をともなって働くから「可見」である。第二の例えとして述べられたのが「努力の～」という部分である。

1つの音声であっても努力の直後<sup>404</sup>における知識を結果とすることにより、「努力の直後に生じた知識」と呼ばれる。聴覚器官による知識を結果とするから「聞かれるもの（語・音声）」である。「聞くこと」即ち「聴聞」が「聴覚器官による知識である」それ（聴覚器官による知等）が現れることによってそこに「聞かれるもの（語等）」がある。聞くことによって把握されるから「聞かれるもの」である/1040/

このように結果と異なるものではないもの<sup>405</sup>（＝結果）であることにより、1つのものであっても多くの語が用いられるということを示した。この際に原因と異なるものでないもの（＝原因）によって、何らかの語が用いられるということを示したのが「原因と異なるものでないもの」以下である。

原因と異なるものではないもの（原因）によって何らかの語が使用される。例えば努力の直後に生じた語が単なる語と〔区別されるように〕、あるいはまた蜜蜂の蜜が〔その他の蜂によってつくられた〕蜜と違うように/1041/

「蜂蜜」というのは蜜蜂の作ったものであり、スズメ蜂等の作った蜜から除外される/1041/

このように原因・結果と異なるものでないもの（＝原因・結果）により1つの実在に対して多くの異なった語が〔用いられる〕ことを示した。この際に原因・結果であるものを除外したのみで生じた意図によって、普遍がなくても語が個別的なものに使用されることを示したのが「 」以下である。

ある場合には語は原因から離れた結果を述べる場合もある。例えば色についての非所聞性や稲妻における努力所産性のように//1042//

<sup>401</sup> cf.AK.k.29.sanidaršana eko `tra rūpam/ sapratighādaśa/ rūpinah---

<sup>402</sup> Frauwallner[1982:841] sgra ni mi rtag ste/ rtsol ba las byung ba'i phyin/

<sup>403</sup> svadeśe parasyotpattipratibandhaḥ/

<sup>404</sup> brtsal ma thag tu,P.N.btsal.

<sup>405</sup> 二重否定になっている。「非牛の非定」というアポーハ論の典型的なかたちである。

先に述べた原因・結果の問題がここでも次のように述べられている。それら（原因・結果）から「離れた」とは除去されたということ。再び何が語〔という存在か〕を述べたのが「聞かれない・非所聞」以下である。聴覚器官による知識という結果を除外することによって非所聞の存在が述べられている。ちょうど努力の原因となるつぼ等の存在を除外することによって稲妻のように努力所産でないものを表示する/1042/

このように普遍等、実在そのものがなくても諸々の語は除去するものとして差異によって使用されることを示し、〔クマーリラが述べた〕同義語となってしまうことの誤謬はないということを示したのが「結果」以下である。

異なった対象の根拠うに基づくものを区別しなければならない。それらに依存して、除去されることによって分別構想されるのである。このように協約と〔それとは〕混入していない対象を表示する。語は差異によって働くので〔クマーリラの述べる〕同義語とはならない /1043,1044//

多くのもの、あるいは少数のものという〔映像があり〕、その〔映像〕を言語協約推理させるからそれらの普遍・特殊も矛盾しないからである//1045//

ダヴァ・カディラ・パラージャ等の「木」の語すべての場合に、木でないものを除外することによってのみ従ってそれ（映像）が多くのものを対象とするから普遍が表示対象であると言われる〔本当はそうではないが〕。「ダヴァ」という語も「カディラ」等を除去することによって少数の木を断定する分別知を生じさせるもの（映像）があるから特殊が表示対象であると言われるのである<sup>406</sup>/1045/

「否定されるものの区別によって～」(TS.928,=ŚV47) と述べられたことに対して答えるのが「それら<sup>407</sup>」以下である。

それら事物の諸々の差異はただ構想としてのみ形成されたものであり、真実として排除対象を持つ基体の差異として区別されるのではない<sup>408</sup>//1046//

もし真実として排除されるものの区別や基体の区別による排除の区別が認められるなら、それについては〔シャーントラクシタによる〕反論がある。つまり構想することによって同類や異類という事物の差異と結びついた様々な除去の違いを構想するのであり真に〔そ

<sup>406</sup> tib ではこの後にもう一文ある

<sup>407</sup> tib では b 句の kalpanā の部分が引用されている

<sup>408</sup> 森山[2012:(27)1238]

の違いがあるのでは] ない<sup>409</sup>/1046/

それら外界のあり方は概念構想されたものであり、真実としてあるのではない。差異と無差異は真実としては実在においてのみ確立している//1047//

なぜ真実として〔外界のあり方〕はないのかと問われたことに答えるのが「差異と差異のないこと」以下である/1047/

真実としては構想概念こそが差異化を行うと述べたのが「自らの原因〜」以下である。

〔その差異の〕自らの根源は多くの異なった事物と協約の力による。多くの差異化された構想分別がそれを判断するものである。独自相と言う性質は同一のあり方（普遍的なあり方）によってもたらされるのではなく別々に区別されてあるのでもない。それは分別知に浮かび上がってくるものなのである//1048,1049//

「根源」とは‘風’等の分別知の潜在力のことである。「多くの異なった事物」と「協約」というように並列的に理解できる。「力」とは「能力」のことその差異化によって異種の多くの事物から除去されたものを判断するものである分別知が差異化を行うのであり、対象そのものが〔差異化〕するのではない。‘木性’とうの普遍としてのあり方(sāmānyarūpa)が‘ダヴァ’等と同一になることはない。また刹那滅等の性質の違いによって、別々に差異化することもない。ただ構想分別されたものがそのようにして浮かびあってくるのであり、対象ではない。〔ダルマキールティによって〕次のように述べられる。

真実としては諸個物はそれそのものとして混じることも差異化されることもない。〔他のものと〕同一のものであるとしたり、多数であるとしたりするのは知に浮かび上がったものである<sup>410</sup>。

「類似性として周知されていない〜(TS932=ŚV71)」と批判されたことに答えるのが「同一の性質を伴っていないとしても」以下である。

同一の性質を伴っていないとしても、排除対象と排除の領域は異なったものとして理解さ

<sup>409</sup> 森山[2012:(28)1237]ではこの部分の二諦説について、カマラシーラがダルモータラに基づいている点を指摘している。

<sup>410</sup> PV.1.k.87  
samsrjyante na bhidyante svato'rthā pāramārthikāh/  
rūpam ekam anekam ca teṣu buddher upaplavaḥ//

れる。異なった再認識にもとづいているからである//1050//

「排除対象と排除の領域は」という部分の関係は‘馬’という排除の対象がある場合に‘牛’という語がその排除の機能として働くからというものである。「排除の領域」とはシャーバレーヤ等の非牛を排除するその領域である。従って〔クマーリラが述べるような〕普遍そのものにもとづいた同一のあり方がなくとも、そのように異ならない（同一の）再認識を成立させる諸々の原因となりうるあり方として存在する。それらは異なったものから異なるのである<sup>411</sup>。

〔クマーリラ側の批判〕 その同一の再認識の原因として、1つの普遍を除いてどのようにして個別な対象を確定することができるのか。

それに答えるのが「～という再認識」以下である。

本来的に異なるものであっても、異なるものでないかのように〔生起するとすでに普遍の考察において〕論証したように、同一の再認識がもたらされる//1051//

このことは‘普遍の考察’において次のように述べられた。即ち「ダートゥリ等の葉草は〔個々には異なったものであるが熱を冷ますという〕同一の効果作用をなすことによって、1つの再認識の原因となるので、異なったものであってもある一群のものとして知られる」と/1051/

「随伴を離れては(TS934=ŚV73)」と述べられたことにこたえるのが「～それ以外～」以下である。

独自相とはそれ以外のものから除去された事物のみからなるものである。その〔独自相に〕肯定的随伴関係が働くことに矛盾はない//1052//

もし普遍、実在そのものがないとしても、異類から除去された独自相のみに随伴関係が働くことについては矛盾がない/1052/

〔対論者〕 なぜか。「そこに」以下で答える。

---

<sup>411</sup> apohya, apoha の関係のことか。TSP, では ye tu viparītās te viparītā iti / tib. bzlog pa gang dag yin pa de dag ni phyin ci log yin no//



そこに煙以外のものからの異なりを持つ独自相が存在する。その同じ場合において火以外のものから排除された独自相も存在する。ちょうど釜戸において煙以外のものから異なるものが存在するように。従って火以外のものから異なるものもそこに存在する//1053,1054//

「そこに」とはある場所のこと、煙という独自相以外のものから異なるもの。即ち〔論議の〕主題を示している。「従って」以下において量果が示されている。例え5つの論証支分を用いるとしても独自相を肯定的随伴関係として示すことはできるとしている/1053,1054/

以上は因果性の証因について述べている。同一性の証因の場合について述べたのが「～非存在～」以下である。

独自相は‘人の角<sup>412</sup>’等のような非存在とは異なるものであり、またその(独自相)は恒常的なものからも完全に除去されたものである。灯火や知識<sup>413</sup>のように。音声等の独自相は非存在というあり方のものではない。このように示された差異によって肯定的な随伴がある//1055,1056//

独自相は非存在(asat<sup>414</sup>)から除去されたものであるその〔非存在〕とあり方が異なるから。そしてそれ(独自相)はすべての恒常なものから除去される。知識や灯火のように。また音声等の独自相には非存在のあり方(asadrūpa)はない<sup>415</sup>。その道理によって限定要素に触れなくても独自相の肯定的随伴関係が設定されることは矛盾ではない。「これは存在であるから」というのは随伴の理由を表している。/1055,1056/

〔対論者〕独自相によってのみ随伴があるとすれば、なぜ普遍的特徴を対象とする推理が成り立つのか。これに答えるのが「意図されない異なり～」以下である。

〔独自相は〕意図されない異なり<sup>416</sup>を持つ場合に、そのように〔共通性を持つもの〕と呼ばれる。共通な特徴を持つものとして対論者が認めないということもまた認められない//1057//

<sup>412</sup> skt.naraśṛṅga,tib.mi yi rwa.

<sup>413</sup> skt.buddhidīpādivat.tib.blo dang mar me lta bu'o.

<sup>414</sup> ここでは非存在の用語として abhāva ではなく asat が用いられている。ダルマキールティは,PV3.k.54で独自相について考究(vicāraṇa)されるので、真実の所量(meya)となると述べているがこの場合、に sad-asat という基準で考究されるとする。戸崎 1979[124-125]参照。

<sup>415</sup> tathā cedam śabdādisvalakṣaṇam asadrūpaṃ na bhavati/語順は若干入れ替わっているがほぼ TS.k1056ab そのものである。asadrūpaṃ tathā cedam na śabdādisvalakṣaṇam//

<sup>416</sup> avivakṣitabheda,(tib.TS.dbye ba brjod 'dod min pa,TSP.khyad par brjod par mi'dod pa)ダルマキールティの記述に沿って考察すると、有効な能力等の違いによって独自相が認識可能となるのである (pratyakṣa としての独自相) が、この用語が示すところはそうでない場合 (parokṣa としての独自) ということであろう。

まさにその独自相が意図されない異なりを持つ場合、普遍を特徴とするものと言われる。「共通な特徴」とは違いが把握されない<sup>417</sup>という特徴が断定されるということである、「対論者が認めない～」というのは即ち他学派の見解は認められないということ。次のように述べられる。「[独自相を] 自らと他との2種によって理解するから認識対象は〔自と他の〕2種であると考えられる<sup>418</sup>」また別の者は次のようにも言う「それと異なるあり方から排除された事物のみにもとづいて、証因の違いにもとづいて共通性を対象とするものが表示される」従って語と証因による随伴があるとしても独自相のみによって表示される。また我々にとっては異類に見られないことのみによる証因はないと考える。なぜかと問うならば、非認識という違いがあるからという意味である。

「そして、シャールバレーヤから異なっていることは(TS938=ŚV77)」等と述べられたことについて「シャールバレーヤ」以下で答える。

シャールバレーヤとバーフレーヤと馬が等しく異なっているにもかかわらず、なぜ馬〔だけ〕を排除して牛性が働くのか//1058//

あなた方によって次のように言われるであろう。シャールバレーヤやバーフレーヤは共通していても差異がある。この場合馬の排斥なしにどうして牛性が「非馬」としてでなくシャールバレーヤ等に働くのか//1058//

〔対論者の反論〕ここで何が言表されるべきか。実に牛性の顕現は馬等ではなくシャールバレーヤ等において可能である。従ってそこ（シャールバレーヤ）においてそれ（牛性）が働くのであり、他においてではない。質問は不要であろう。なぜそれがシャールバレーヤ等として表示されるのかと言うならば、その事物の本性がそれぞれに確定するからであり、諸事物を難詰するのではないのである。そのような自らの原因となる作用の連続により、本質の差異が限定されるのである。

それに答えるのが「もしそれ～顕現～」以下である。」

もしそれ（a 馬でなくシャールバレーヤ）のみがそれ（b 牛性）の顕現能力を持つものであるというなら同じ同一性の想起においてもそれ（ab）が〔顕現させる〕能力を持ち、馬ではない//1059//

「その顕現とは」牛性の〔顕現のこと〕。「そのみ」とは馬ではなくシャールバレーヤ等であるということ。もし差異があつて共通性がないとしても同一の想起が生じる場合シャ

<sup>417</sup> tib.mi 'dzin ba'i spyir. であるから aparigraha か。

<sup>418</sup> tasya svapararūpābhyām gater meadvayaṃ matam.cf PV.3.k.54,

一バレーヤ等のみの〔想起〕が可能であり、馬ではないというこの我々の主張に矛盾はない/1059/

〔対論者〕従っていったい何が知られるのか。これに「～そのような再認識～」と答える

ある事物に対してそのような再認識がある。牛の種（普遍）がないとしても、非牛の排除は機能する//1060//

シャーバレーヤ等の事物に関してそのように「牛である」「牛である」と再認識が生じる。その場合に牛の実在そのものとしての種が存在しなくても、非牛を排除する映像を本性とするものが機能する。

「諸々の感官もまた(939=ŚV78)」と述べられたことも成立しないとして述べられたのが「そして非牛と異なる～」以下である。

そして非牛と異なる事物がその感官によって知覚され、映像がそれに付与され自己認識として理解されるそして世間的概念として〔映像を〕知覚して、そこにおいて語が使用される。そして〔語と対象の〕結びつきを知る際に<sup>419</sup>〔語の機能が見られなくても〕その顕現は〔映像によって〕示される//1061,1062//

映像を性質とする排除は諸器官によって理解される。自らを対象とする映像の排除、それが真実として知を性質とする自己認識の直接知覚が成立する。という不変化辞の意味は集積である。従って純粹否定の性質もまた間接的に理解される。あるものの性質は他の性質になり得ないからということを示す。従って独自相等のあり方の排除を知覚して世間的概念としての語が使用される<sup>420</sup>。それは普遍・実在のものではない。それ（普遍）の非実在によって顕現がなくなってしまうからである。そしてその（非顕現）を知覚して語は世間的概念として使用されるのである。従ってその〔語と対象の〕結びつきが理解されているので、他の〔方法は〕ない〔もしあれば〕過大な適用であるから/1061,1062/

「いったいどのようにして「非牛」という語によって〔「牛」〕が表示されると理解されるのか。(941=ŚV81)」と述べられたことに対して「～そのような～」と答える。

ある場所で非牛の表示対象として明瞭に理解されたものは、そのような再認識が起こった際の事物にはない//1063//

---

<sup>419</sup> ŚV.k81d,sambandhānubhavo'py.

<sup>420</sup> tib.'jig rten gyi sgra sbyor gyi--.

「また成立している非牛が否定されるべきであろう(TS943,944=ŚV83,84)」

牛・非牛両者とも異なった再認識によって確立している。それは語のみでは確立せず、そのような話者の意図と結びつく。実に外のもの理解させる異なった事物の理解は期待されない。従って相互依存の誤りは我々にはない。//1064,1065//

牛等の諸個物はそれ自身の差異によって異なった再認識を生じさせ、その異なりにより確定される。話者の恣意による語の使用は成り立たない。もしある異なった事物の本性を言表するために、また別の対象理解を期待するならば、その場合相互依存の誤りであろう。しかしながら異なった事物はそれ以外からの異なりとして知られる。そこにおいて異なった形象の再認識という原因により差異が確立した場合「これは牛である」「牛でない<sup>421</sup>」という協約は話者の意図によってなされる。どうして相互依存があらうか。

真実として外界にありえないものであっても、その実体のない現れの、自らのあり方を外界のあり方とすることにより語にもとづく知が判断するのであるそれらはすべて語による働きである、そして語は対象を獲得することはできず、また排除によって限定されたどのような対象も〔真実としては〕言表されない//1066,1067//

真実としては排除によって限定されたどのような対象も語によって表示されることはない。すでにのべたように〔真実としては〕どのような事物も語によって獲得されないし、またどのようなものであっても総体としての存在なのである。実に語にもとづく知は外界対象以外のものであっても自己として、即ち自らのあり方として外界対象のように判断されることにより起こるのであり、真実としての実在そのものを得るのではない。真実は概念構想によって判断されるものではないのだから/1066,1067/

もしそうであるならなぜ師（ディグナーガ）によって「〈青い蓮〉等の語は他の否定によって限定された対象を言表する」と述べられたのかという問いに答えるのが「他者の」以下である。

「他者の否定によって限定されたものを説示する」と作者によって再説された定義の目的・内容として次のような意図がある//1068//

〔その定義に〕どのような目的・内容が意図されているのかを述べたのが「他からの排除により～」以下である。

---

<sup>421</sup> tib.ba lang ma yin pa--.

他からの排除により、理由・手段として限定されたそれら存在は、それら限定されたものと異なった種類のものとして混入しないことが確定される//1069//

「木」等の言表は音声によりその存在を判断して知が生ずるのであり、それら種等をはじめとするものから排斥される//1070//

〔語の〕対象は外界のものと知に浮かびあがったものとの二種である。このうち外界のものは真実として語によって表示されることはない。ただそれ（知に浮かんだもの）が判断され構想されることにより起こるので転義的に「語は対象を表示する」と言われるだけである。そしてその転義的表現の動機は種を表示するものの否定であるというのが全体の意味である。一方個別の意味を述べたのが「他の排除」以下である。他のものから異なることによる除去である。従って他から排除されたものであることを原因・理由として木等の存在が限定されたものとして確定される。他から除去されたことにより決定されるという意味である。従って「他者の排除によって限定された」という文言においては「～排除によって～」というように具格の意味として述べられているのである。「音声」とは語のことである/1070/

知に浮かんだ対象それが主たる語の表示対象であると示したのが「          」以下である。

「内在するもの」と呼ばれ知において作用するもの、それ（語）はそれ（内在するもの）を主たるものとして否定することにより、限定して述べるのである//1071//

「それ」とは音声のこと〔ディグナーガによって述べられた〕「〔青等の語は〕他の否定によって限定された対象を表すということがどうして理にかなっているかを述べたのが「否定することにより」の部分である。主要なものとは「他の排除により」と k.1069 において説明されたように他のものから除外された知に浮かんだもの、それによって表示されるからである/1071/

〔対論者の反論〕もし實在のどのような部分であっても語によって表示されないとするならば、なぜ師（ディグナーガ）が「他の排除によって實在のうちのある部分が理解される」と述べたのか。それに反論するのが「他の」以下である。

「他から排除されたものによって實在のうちのある部分が理解される」と述べられたまさにそれこそが映像のことなのである//1072//

〔対論者の反論〕映像は知識の属性であるのだから、なぜ實在の部分として言及されるであらうか。

それに反論するのが「他から排除されたもの～」以下である。

「他から排除されたもの」は実在の知識にもとづいているから、そこにおける認識は付託されたものであるからそれ（実在の）の部分であると言われたのである//1073//

「他から排除されたもの」は実在の知識として得られるから、他から排除された実在がある場合、諸々の迷乱知〔を持った人々〕によって同一であると仮託することにより、映像として転義的に部分となると述べられる/1073/

ここで〔シャーントラクシタ〕が「他からの排除」の具格の意味が適正であると述べたのが「理由・手段」以下である。

先にも述べた<sup>422</sup>ように〔他からの排除〕の意味は理由・手段あるいはそれ自身のかたちである。もし実在が異類のものから〔異なって〕いないならばそれはそのようではないだろう〔が実際はそうではない〕 //1074//

「先に述べたように」とは「他者の否定によって限定されたものを説示する<sup>423</sup>」としていたことである。「他の排除<sup>424</sup>」以下によって述べたことはここでも理にかなっているという意味である。あるいはまたあらゆる場合に具格は存在のあり方〔そのもの〕を表すということが示されているのが「それ自身のかたち」の部分である。

〔対論者の反論〕‘他のものの否定’は外界実在の性質である。なぜそれが映像の理解において理由・手段として理解されるのか。

それに対する反論が「もし実在が異類のもの～」の部分である。もし異類のものから除外された実在がないならば、その場合、映像そのものが異類より排除されたものとして断定されることはない。従って「他からの排除」が理由・手段の意味をもつことは理にかなっているということである/1074/

「ある特定の限定要素は〔それと〕異なった知を生じさせることはない」(TS949=ŚV89)等と批判されたことに反論するのが「非牛の否定～」以下である。

「非牛の非定」における場合の排除はそれ（排除）が同一であることが理解される。差異が述べられたとしても非存在のみが述べられるのではない〔存在が現れるのではない Jha〕

---

<sup>422</sup> cf.TS.k.1069

<sup>423</sup> TS.k.1068, arthāntara nivṛtyā ’āhur viśiṣṭān

<sup>424</sup> TS.k.1069

それ故、限定要素の本性があったとしても実在の知は捨てられない。差異がないとしてもその限定要素は分別知の〔変化・不変化〕としてあるそれ（限定要素）は、そこから生じる性質をあたかも異なっているかのようにして確定させる。それ故棒等のごとく限定要素がそこにおいて生じる//1075,1076,1077//

もし「他からの除去」が肯定的な実在の限定要素として意図されているならば、すべてのものがそれに該当するという誤りがある。実在の本性こそが「他からの否定」を限定要素としてうけとる。従って限定要素に従って被限定者の知が生じる。実に「非牛の非定」は「牛」を表示しているのであり、それは馬等で牛以外のものの本性であり、他のものではない。従ってもし否定的なあり方で「非牛の否定」が牛であると述べられるとしても差異間の否定のみが知られる。実に真実として牛そのものの理解は差異性である。なぜならば差異性は実在と異なったものではない。さもなければ実在がそれらから異なっている場合にも成立することになってしまう。「それ」とは‘それ故’の意味。限定要素そのものであったとしても「他からの除去」によって実在の知は被限定者となるのである。

〔対論者の反論〕世間において限定要素は被限定者から異なったものとして成立する。ちょうど人にとっての杖のように、そして排除は実在を離れたものではない。それ（排除）がどうしてそれ（実在）の限定要素となりえるのか。

それに答えるのが「～分別知の～」以下である。真実としてはどのような限定要素もありえないからであり、補助因でないものは限定要素としてふさわしくないからである。補助因と承認する場合、結果において原因の状態があるので、異なった瞬間にある両者には限定要素・被限定者の関係はありえない。一方同時に、その関係であったとしても、その場合〔限定要素・被限定者〕のすべて性質が成立してしまっているので相互に補助因となることがありえない。従って限定要素と被限定者の関係はありえない。そのことからすべての存在はそれ自身のあり方として確立している<sup>425</sup>。鉄の小片〔のような個物として確立していること〕があるから。ただ概念構想のみがそれら（個物）にとって混入するものなのである。従って真実としては排除とそれ（排除）をもつものとは無差別であり、同様に限定要素・被限定者の関係にもとづく構想上の差異もまた〔真実としては〕無差別である。  
/1075,1076,1077/

「諸々の個物は語の表示対象ではないので、排除の対象でない場合～」(TS955=ŚV95)と批判されたことに対する反論が「顕現」以下である。

語の表示対象は顕現であると真実の立場から述べられる。しかしながら知覚・分別の区別がつかない世間的な常識からすると、それは外界〔の存在〕と考えられるのである//1078//

---

<sup>425</sup> cf.PV.PVSV TSP.adTS.k.873, TSPadTS.k.40

従ってその〔世間的な常識は個物でないにもかかわらず〕個物であると判断することにより語の表示対象であるとするのである。真実の立場からは語にとっての表示対象は存在しないと〔いうことはすでに〕証明された//1078,1079//

「諸々の個物は表示対象ではないのだから(k.955=ŚV95)」としてあげられた理由は不成立である。なぜならば我々が「表示対象ではない」と説いたのは真実の知見においてであり、世間的な観点からではない。一方、世間的常識において諸々の個物が表示対象として「考察しないかぎり魅力的なものとして成立している<sup>426</sup>」というのは不成立な理由である。「知覚」とは外界の独自相のことである。「分別」とは分別構想されたもの、分別知によって現れる顕現である。〔もしあなた方が〕「真実として表示対象ではない」ということを理由に加えるならば、その場合真実として個物にはどのような排除対象も認められないことになる。従ってすでに証明したことを証明しようとする誤謬<sup>427</sup>になるということを述べたのが「真実の立場からは～」以下である/1078,1079/

「そのように」以下において〔対論者の〕理由が不成立であることが結論づけられる。

そのように諸々の個物は語の表示対象であるから排除の対象である。一方、普遍には排除はなく、実在性としての排除もない//1080//

「排除の対象でない場合普遍が否定される。そしてそれ（普遍）は排除されるのだから実在性がある(TS955=ŚV95)」と述べられたところにおいて「排除されるから」という理由（証因）は不成立でかつ不確定であるということを示したのが「普遍～」以下である。「〔実在性として〕の排除もない」としているのは、個物にとってのみ排除がなされるからである。そしてまた「実在性としての排除もない」とは反所証拒斥検証もないという意味である/1080/

「諸々の非存在(abhāva)は排除の対象ではない(TS956=ŚV96)」と批判されたことに反論するのが「非存在は排除の対象ではない～」以下である。

---

<sup>426</sup> avicāraramaṇīyatayā--.

(資料 4.1.2C.) [TSP12:6-8] [BBS15:7-9]

na hi paramāethataḥ śabdānām asau gocaraḥ tatra sarvavikalpānām atītatvāt kintu yathaivāvicāritaramaṇīyatayā loka śabdārthaḥ siddhas----

勝義として諸々の語にはその〔語に対応する〕領域はない。すべての分別されたものは過ぎ去ったものであるから。しかしながら語の対象は考察されない限り悦ばしいものとして世間において成立している。

TSP,Avayavārtha では ŚAP 相当する部分にこの文言が配列されている。

<sup>427</sup> siddhasādhyatā,cfTSP.ad.TS.k.891.



非存在は排除の対象ではない。ちょうど非存在が否定されないように。一方、存在にはその〔否定の〕性質はないので、それ（存在）は排除の対象として認められる//1081//

「非存在は否定されない～」というのは非存在は排除されないということである。その否定的なあり方によって排斥されるであろう。存在、即ち肯定的なあり方は否定的なあり方と区別されて存在するということが、非存在を排除対象として、それ（存在）として間接的に意図されている/1081/

そのことをより明瞭に述べたのが「ある x と呼ばれるもの～」以下である。

ある x と呼ばれるものがあり、その x の性質のないものがある場合にそれ（x）の排除と呼ばれる。そして存在は非存在を性質とするのではなく、それ（非存在）の排除をもつのであり、実在性をもたない//1082//

「その排除」とは非存在の排除がある場合に実在性が獲得されているのではないということ/1082/

ここで双方の主張において成立する事例<sup>428</sup>を提示することによって〔クマーリラの理由に〕不確定の誤りがあることを明確にしたのが「～プラクリティやイーシュバラ等から生じたことは〔ない〕」以下である。

実在がプラクリティやイーシュバラ等から生じるという教示はない、プラクリティやイーシュバラ等から生じたものが実在を成立させることがないからである//1083//

あなた方ミーマーンサー学派もまた諸存在にとってプラクリティやイーシュバラ・カーラが原因であることを認めることはないであろう。そして、その説があっても実在性を成立させることはない。同様に非存在(abhāva)もまた排除の対象として実在性を確立させることはない。極端の誤りがあるから/1083/

「その場合、非存在にも存在性があるという大きな難問に直面する(TS959=ŚV99)」と述べられたこともまた不確定な理由となってしまうという反論を述べたのが「」以下である。

非牛を否定した牛という差異は認められる。しかし牛を否定した存在である非牛は牛とはならない//1085//

---

<sup>428</sup> プラクリティやイーシュバラ等から実在が生起するのではないという点については仏教側もミーマーンサー学派も共通しているということ。

存在がもしそうであるとするならば、不可能な結果は認められない？実に牛という個別存在というあり方は非牛というあり方や馬〔というあり方〕とは異なったものとして認められる。非存在の本性によって存在があるのではない。従って非牛は牛とは異なったものとして存在するのであるから、非牛が牛になることはない。

TS960=ŚV100 と〔クマーリラによって述べられたことの〕不成立と不確定を示したのが「非実在の対象であっても」以下である。

非実在の対象であっても、意識のみからなる多様な分別知の差異によって作られた潜勢力はある従って潜勢力の差異として異なった肯定的なあり方も、諸々の排除も分別によって形成されたかのように想定される//1086,1087//

非実在の対象である意識は存在しない〔とクマーリラが述べるのは〕不成立である。なぜならば、生起した対象の総体である実在のあり方を仮託することによって働くのが意識だからである。未来における同種の分別知の生起が後続の意識に潜勢力をもたらす。そしてまたその心相続において成熟することにより、開顕した知識を得ることができる。意識も同様にして生じ、それを有するものである諸々の排除もまた、相互の差異として肯定的なあり方として分別によりある〔とクマーリラが述べるのが〕不確定である。仔細についてはよく知られているので、これ以上は説かない//1086,1087//

「あなた方にとってのそれ〔潜勢力等〕を根拠とする語の差異も得られない TS961=ŚV102」と述べられたことに答えるのが「そのように」以下である。

表示対象としての他の排除はそのように映像して言表される。他の語の排除もまた同様に理解されるべきである//1088//

「そのように」というのは映像としてということである。他の映像からの差異がより明確に知られるということである。したがって〔クマーリラによって〕長大に述べられたてきたことは不合理であるということである//1088//

「理解の対象と理解者において存在しないであろう TS964=ŚV108」と述べられたことに對する反論が「実在である」以下である。

「実在である」と判断することがあるのだから。その両方の排除は非実在ではない。世俗的な道理の真実として成立している。また真実としてはすでに認められた論証である

429//1089 //

もし「実在でないから（非実在であるから）<sup>430</sup>」という理由を述べるならば、それは一般的な言明にすぎない。その場合、理由は不成立である。そして映像を性質とする表示対象・表示者両方の排除は外界の実在として迷乱知（迷乱知をもつ人々）により判断されるから、世間的常識としての実在性は存在するのである/1089/

また真実として実在でないもの（非実在）に依存する理由を述べるならば、その場合、すでに証明したことを証明しようとする誤りになる。なぜなら我々にとって真実としてはいかなる表示対象も表示者も認められないからである。そのことを示したのが「表示対象も～」以下である。

真実としては表示対象も表示者もありえない。すべて瞬間的に消滅する存在について、包括関係はありえないから//1090//

「包括関係がありえないから<sup>431</sup>」とは瞬間的な存在であることによって、協約して言語活動にいたるまでを包括するものがないから〔存在は〕独自相<sup>432</sup>なのであるという意味である。

〔対論者の反論〕我々は真実として表示対象・表示者関係を否定するのではない。むしろ真実として非実在による両方の排除が世俗として理解対象・理解者となることを否定するのみであり、存在を批判することがなく、理由の不成立もなく、またすでに証明したことを証明しようとする主張の誤りとなる//1090//

〔対論者の反論〕世間的常識と真実の両方に依拠する場合であっても、〔認識対象・認識者〕の両者が誤りとなってしまうであろう。

それに対する反論が「もし認識対象と認識者が～」以下である。

もし認識対象と認識者が世間的常識として排斥されるならば、その両者については真実の立場として非実在を否定することになる//1091//

分別によって形成されたそれらの対象と語、および表示者は収集がつかず逸脱した考えにとりつかれている//1092//

---

<sup>429</sup> 森山[2012:(29)1236]

<sup>430</sup> ts.k.964.

<sup>431</sup> tsp.tib 訳 kyab par byed ba dang bral phyir //ts.k.1090,d,kyab par byed pa sbyor ba min//

<sup>432</sup> cf.ts.k.872,tsp では独自相が言語表現できない理由として「協約して云々」としていた。

その場合理由が不確定である。分別知によって形成された「マハーシュベータ」等の対象とそれを表示するものである語について、真実としては実在性はないのであるが、世間的常識として表示対象・表示者という関係を想定するのである。そのことを示したのが「分別によって形成された～」の部分である/1091,1092/

として存在する。従ってそれら（表示対象と表示者）が逸脱することになる。

それに対する反論が「～ない」以下である。

実に普遍を表示対象とする場合にそれ（普遍）を表示者にすることはできない。語は瞬間的な存在なので語にとって独自相の表示者とはならない//1093//

普遍に関しては「普遍の考察<sup>433</sup>」において仔細に検討した。普遍は表示対象でありかつ表示者であるというのは不確定の理由である。「それ」とは普遍のこと。〔偈文の〕「表示者」の部分に‘普遍’を補うことができる。

〔反論〕もし実在そのものが表示対象でない場合でも、表示者としての「マハーシュベータ」等の語の独自相は存在するであろう。

それに対する反論が「語は～表示者とはならない」の部分である。すべての対象を包括するのが瞬間的な存在であることだとは言えるが、語の独自相が表示者であるとは言えない。瞬間的な存在であることによって協約が不可能となるからであり、また言語活動の際の随伴関係もないからであると説明された/1093/

「従って」以下においてまとめる。

したがってそれらの両者（表示対象と表示者）は世間的常識としての映像等であるといえる。そこに（分別知によってつくられた対象）においてその逸脱が不可避的に確定される//1094//

「2つ」というのは‘表示対象と表示者’ということ。「映像等」の等という語によって無形象な知を認めたとしても、自らの理解とは異なる何らかの対立する対象でないものに

---

<sup>433</sup> tib 訳 P.N.brtaḡ を採用。「普遍の考察(sāmānyaparikṣā)」[G]k.708-812,[B]は－1,[B]では一部で sāmānya (padārtha)と補っている[B.292:1]。TSP 内では sāmānyaparikṣā[G:262][B:323].

る。「そこにおいて」とは‘分別知によって形成された対象において’ということ「従って」逸脱の理由/1094/

「肯定的性質の語を認めないのであれば~(TS966=ŚV110)」と述べられたことに対する反論が「また〔我々は〕肯定的性質」以下である。

また〔我々は〕肯定的性質が語の表示対象である〔と認める〕。認めない〔と思われているが〕。なぜならばその顕現をもつ知が語より生じるから、それが対象を判断するものである語には自らの対象を表示する場合、意味の上から（含意として）他の排除がある。実にこの否定もまたそれ（肯定）を前提とするのが我々にとって理にかなっている//1095,1096//

我々は肯定的性質が語の対象であることを認めないのではない。あなた方が〔我々仏教徒の〕結論を望ましくないものに陥れるそのようなものはない。ただし肯定があるのは次のような限りである。語にもとづいて対象を判断するものである観念が生じるから世間的には肯定的性質が認められる。しかしながら、真実としては語には少しも表示対象はない。肯定的性質は真実としては否定される。従って世間的常識としての肯定的性質は語の対象として認められるから〔語〕自らの性質が顕れ、肯定的性質があるとき、結果として他の排除の理解があるから、肯定を第一とする否定が理にかなっている/1095,1096/

〔対論者の反論〕もし肯定的性質が語の対象として認められるならば、なぜ『ヘートウムカ』<sup>434</sup>における定義の作者によって肯定の不可能であることが述べられたのか。

それに対する反論が「~が不可能」以下である。

肯定的性質が不可能であると述べられたのは普遍等〔という根拠として〕は不可能であるからである。諸々の語や概念にとって真実の实在・対象となりえないからである//1097//

普遍〔や独自相等〕<sup>435</sup>を特徴とするなどという表示対象・表示者は、真実の意味で諸々の語や概念にたいしてありえない。真実の实在・対象ではないからである。真実としては肯定的な基体・根拠は存在しないと師（ディグナーガ）によって述べられたこととは矛盾しない/1097/

「もし排除のみが表示対象である~(TS967=ŚV115)」と述べられたことに答えるのが「青

<sup>434</sup> TSP.ad.TS.k977-979=śv142-144 部分の前注参照。服部[1975:37,注 40]も参照。

Hattori[1968:10]Dignāga, On Perception.note57, Hetumukha(Hetuābhāsamukha), T[no.2125:230A6-7]

<sup>435</sup> tib 訳から見ると sāmānyasvalakṣaṇa だったのではないかと考えられる。「等」がついていることもそれを支持する。



同一基体性等と矛盾しないという見解を示したのが「～のみによって」以下である。

「青い」という語のみによって限定された映像は「郭公<sup>437</sup>」「蓮華」「ミツバチ」等の現れとして出現する「〔青い〕蓮華」という語によって郭公や眼膏<sup>438</sup>等の排除によって限定された対象を決定的に成立させるものであるこのように同一基体性ではこの点について妨害が起きてしまう。実に他学派の主張についてはすべてその説明が成功していない//1102,1103,1104//

実に「青い」〔という語が〕発生された場合、黄色等のその他の排除された対象を**断定**するものとして「ミツバチ」「郭公」「眼膏」等が疑わしい形象として分別知により映像化されあがってくる。そこに「蓮華」という語〔が述べられること〕によって郭公等から除外された、蓮華以外のものから排除された実在の領域について確定することによって、その確定された内容が知られるのである。従って分別知にもとづく映像に依拠することで、除外対象・除外関係により「青」と「蓮華」という両語について限定・被限定関係〔がなくても〕矛盾はおこらない。

第二解釈としては「非青」「非蓮華」から除去された1つの映像を性質とするものを表現するのであるから、1つの対象に働くのである。従って同一基体性〔がなくても〕成立するというのが〔偈文の〕全体的な意味である。個別的な意味を述べたのが「現れとして」の部分である。まだ限定されていない疑わしいかたちのことである。「ピカ」はここでは郭公と同義である。あとはよく知られている。

〔対論者の反論〕そのような主張であったとしても同一基体性に矛盾はない。

それに答えるのが「他学派の主張～」の部分である。その〔反論の〕確定は〔1104 偈で〕「同一基体性」ではないとして述べたとおりである。

〔対論者〕なぜ我々〔の説では〕説明がつかないのか。

それに対して答える。

1つの語が独自相を全体として言表する。そのように表示される場合、どうして他からの

---

<sup>437</sup> kokila,インド郭公。

<sup>438</sup> añjana 塗油の意味等もあるが、ここでは Apte にもあるように collyrium or black pigment used to pain the eyelashes もしくは a special kind of material of the black pigment such as antimony などとある。梵和にもアンチモニーとある。アンチモニー, Antimon, 窒素族元素に属する半金属、銀白色で黄色、黒色の同素体がある。主な材料は輝安鉱(tib 訳は,stan zil 岩石,mig sman 眉墨)、古くは古代エジプトでもアイシャドーとして用いられていた。朝日新聞、2014.5.17,国立科学博物館監修、元素周期表参照。jha は collyrium とする。

差異を持つものの認識がないと言えるだろうか実際にそれを目的として他の語が用いられる場合、その対象のすべてが言表されるのか。もしそうでないならば、多くのものがあてはまってしまう//1105,1106//

肯定語義論者<sup>439</sup>の主張においては「青」等の1つの語によって、蓮華等の独自相を表示する場合、なぜ、蓮華もしくは目薬というように認識の欠けた他の特殊を獲得することがないのか。実際のところそれ（青いもの）は全体として述べられるから1つの場合に一人の認識者によって可知・不可知は相容れないから。それを示したのが「どうして他からの差異を持つものの認識～」の部分である。「認識がない」とは即ち‘知ることがない’の意。そのような誤った認識は非認識である。疑いや誤謬があるということである。従って疑いと誤謬がないために蓮華等について話者が他の語との結びつきを期待するのではないということである。そのことを示したのが「それを目的として」の部分である。「それを目的として」とは非認識の停止を目的とするということである。

[対論者の反論] 全体としてではなくその实在の部分として述べられるので、別の性質を持ったものを表示することになるから別の語を求めることになる」と述べたのが「すべての」という部分である。実に1つの实在からそれぞれの部分がある場合に、それ部分ごとに表示することはできない。なぜならば‘一’であることと‘多’であることとは相互に排除しあう状態のものであるから。あなた方（仏教徒）によると個々の部分こそが实在なのであるから、‘一’と‘多’という考え方は成立しない//1105,1106/

[対論者の反論]「青い」という語によって実体を表示することはできない。なぜならば「青い」という語は属性と結びついており、あるいは‘青性’という種とむすびついている。「蓮華」という語もまた蓮華という種に属するとされるのであり、実体ではない。従って異なった対象を表示するから、「蓮華」という語とは異なる期待を持ったものが結びつくということ述べたのが「種としての青<sup>440</sup>」以下である。

種としての青あるいは属性としての〔青〕が「青」という語によって知られる。他方その場合も青いハス等の種が他の蓮華という語による断定の対象となる//1107//

その場合それら2つの語は異なっている。ちょうど「バクラ」「蓮華」という語のように。従って同一基体性等はより重要となる//1108/

「他方青いハス」という種であるから「他の蓮華の種として」というように分解されるべきである。「断定の対象」とは‘断定されるべきもの’ということである。「蓮華という語による」というのは第五格の語尾のこと。この論議においては同一基体性はより不可能な

<sup>439</sup> vidhiśabdārthavādin.cf.tspad ts.k.867868

<sup>440</sup> skt,nīlajāti,tib,utpa la rigs



ものとなる。「バクラ樹」「蓮華」という2つの語が1つの対象に対して働くことはなく、「蓮華」に「バクラ樹」存在することもないのである//1107,1108/

[対論者の反論] もし「青い」という語が種や属性の特徴を述べるものであるなら、それをつうじて青の属性や、青の種との関係もある実体も表示されるであろう。同様に種をつうじて「蓮華」という語もまた実体を表示する。従ってそれらにより同一の対象に〔語が〕機能しうるので、同一基体性はあるが、「バクラ樹」と「蓮華」の両語が機能することはない。

それに反論するのが「属性およびその種～」以下である。

もし、属性およびその種と関係する実体が「青い」という語によって表示されるならば、「蓮華」という語が無意味となってしまう//1109//

それら両者の関係するのが「蓮華」にとっての種を有するものである。「青」という語のみがすでに述べられていて、「青」という語と「聞く」と言う語は無意味である//1109,1110//

「属性」とその青の「種」と、そして青性を述べたのが「～属性とその種」の部分であり、それと「関係している」と分解できる。「蓮華」という語が無意味となってしまう」というのは「青い」という語によってのみ実体が表示されるからである。そのことを示したのが「それら両者～」の部分である。「それら両者」とは〔青の〕属性とその〔青の〕種とである。

[対論者の反論] もし「青い」という語が〔青の〕属性とその〔青の〕種を保持するものである実体を表示するならば、その場合、「青い」という語は複数の対象に対して機能することを示しているので感官に生じた「蓮華」の決定したあり方があっても、知識のあり方としては生じない。郭公等もまた青性をもっているから。従って他の疑わしい対象を排除することにより「蓮華」という語が適用され意味をもつのである。

[仏教側,対論者?] それは正しくない。形成された対象を再認識することによって〔語を〕表示するのだから、肯定語義論<sup>441</sup>において同一基体性等はありえないことになるということがここで示された。もし「蓮華」という語が疑わしいものを排除することによってのみ得られ、実体を表示しないならば、肯定的なあり方は語の対象としてあり得ない。(ここから仏教側?) 「蓮華」という語は誤謬知によって仮託された形象を除外することによってのみ表示される。「青い」の語が実体を表示するというのは相互矛盾する文言である。そして、また聞き手にとって確定的な知が生じない。実に生じた疑いが語の対象とならずに結びつ

<sup>441</sup> vidhiśabdārthapakṣa.cf.tspad ts.k.867868,tsp.adts.k.1105,1106(-vādin)

くことになってしまうからであり、決定することにより実在に対して疑いを差し挟む余地もない。確定的に仮託された両方の意識において混乱させられるもの・混乱させるものの関係があるから。

〔反論〕もし「青い」と「蓮華」との両語が1つの対象に対して働くことがなくても、その〔語の〕対象である属性と種とが1つの実体に対して機能する。従って〔語の表示〕対象という視点から考えると、同一基体性というのは理にかなわない。過失があるから。「色」や「味」といった語もまた同一基体性があるであろう。その色と味という両対象が1つの地等の実体に対して機能するのだから。青い蓮華という1つの対象領域について得られるどのような知識も存在しない。1つの実体と結びつく属性と種の2つによって個別に表示されるから。両語が同一の対象領域についての知を生じない場合、同一基体性もありえないということはこれで充分検討したであろう/1109,1110/

〔対論者の反論〕「蓮華」という語は、青という属性とその種とが結びついた何らかの異なった実在を表示するのではない。従って「蓮華」という語は無意味ではない。

それに反論するのが「〔青の〕属性として〔青の〕種と」以下である。

もし蓮華という種を保持するものが〔青の〕属性として〔青の〕種と結びつくものから異なるならば、「青」と「蓮華」という語は異なった拠り所を持つことになるであろう//1111//

「もし」の制限が〔導き出すのが〕「～異なった拠り所を持つことになるであろう」の部分である。異なった基体であろうという意味である。/1111/

〔対論者の反論〕「青」という語は‘蓮華’の種と結びついたあり方としての実体を表示するのではなく、青の属性とその〔青の〕種と結びついたあり方によって、蓮華の種と結びついたものの表示があるので、「蓮華」という語は無意味なものではなく、機能しうるものである。

そのような懸念を退けたのが「蓮華性～」の部分である。

もし〔青の〕属性とその種の結びついた実体としての「青」という語が‘蓮華性’と結びついたあり方として表示されないならば〔その場合〕‘蓮華性’と結びついたあり方と異なった本性をもつものである。しかし、‘蓮華性’と結びついたものはその2つ〔青の属性・青の種〕と結びついている。そして「青い」という語により、語にもとづく知によって対象となった知識が部分としてではなく総体として表示される。したがって〔対論者のいう

ような蓮華の種が別のものとしてあるならば「蓮華」という語が無意味なものとなってしまふ//1112-1114//<sup>442</sup>

もし「青い」という語が属性とその種と結びついた実体を、蓮華性と結びついたものとして表示しないならばという連結である//1112/

〔対論者には〕次のような誤りがある。1. 蓮華という種と結びついたあり方は青の属性とその〔青の〕種との結びついたあり方から異なるものではない。従って青や蓮華等と結びついたあり方を表示する場合、実体にとって蓮華性という種と結びついたあり方だけを表示するのではない。このように1つの実体に2つの関係性があっても別のものではないので〔その2つの関係性をもつ実体が〕〔個々に別の〕1つであることは理にかなわない。1つのあり方を表示する場合に多数のあり方を表示することになるから。2. また次のように認める場合、即ち蓮華性と結びついたあり方と、青の〔属性〕とその〔青の〕種に結びついたあり方が異なっている場合も「蓮華」という語は無意味となる。実に蓮華の種と結びついた実在の部分と、青の属性とその〔青の〕種と結びついたものは別ではない。そして部分としてではなく総体として「青い」という語により述べられたことが語にもとづく知により判断を性質とするものとしてもたらされるので、どうして表示者としての「蓮華」という語が意味を持つ場合に他を表示しない性質があるだろうか。//1113,1114//

ウッディヨータカラは次のように述べる〔あなた方仏教徒の言う〕部分のない実在の総体的な性質が理解されるのであり、部分として〔理解されるの〕ではない。という選択肢は正しくない。「すべて」という語は多数の対象に適用されるのであり、「1つ」という語は個々の部分に用いられる。このような懸念を退けたのが「そして～ない」以下である。

そして、もし様々な差異を離れるならば総体と個別という選択肢はない。〔ウッディヨータカラが我々の〕文の意味をしらないことによるということがここでの意図である。第一義的に〔例えば青という〕語によって全体が現されるのであり、排除された何らかの本性がそのように表示されるのではない//1115,1116//

「差異を離れる」とは部分のないものという意味。「総体と個別という選択肢」というのは全体的な性質として得るのか、あるいは1つの場合としてなのかというように、総体的か個別的かという選択肢のことである。〔そのような懸念はウッディヨータカラが我々の〕「文の意味をしらないことによる」と述べられた。まず第一に「青」という語によって「全体の性質が現れる」のであるから、それがこの対象であると意図して、そのような実在をそ

---

<sup>442</sup> GOS では分けて掲載されているがここでは連続で表示した。

のように表示するのである。何らかの排除された性質が表示されて「蓮華<sup>443</sup>」という語が使用されるのではない<sup>444</sup>。なぜならその実在は部分としてあるのではないのだから。〔ウッディヨータカラが述べたことは〕無理な詭弁である。

このように「蓮華」という語が無意味となるのと同様に「無常」等の諸々の語についても使用が無意味となってしまう。語の使用がある場合には同義語ということになるであろう。「木」と「樹木」という語のように。というような過大な論議について述べたのが「このように～」の部分である。

このように他の言表された語もまた意味をもたらしさないことになる。その場合諸々の語によって表示されるのは実に長大な同義語の連続である//1117//

「言票された」とは〔語が〕使用されること「表示される」とは述べられるということ。次のように述べられる。「一方、1つの語、もしくは知識によって遍満された1つの実在は他の〔語あるいは知識〕の対象でない」ということにより同義語となるであろう//1117/

あなた方〔仏教側〕の主張において、1つの語によって表示された他より異なった実在がある場合、斉合性の欠如と別の語の使用がないという〔両方の〕誤謬がないということを述べたのが「我々には」という部文である。

一方我々にとっては〔本来的には〕語にもとづいて外界対象として表示されるものはなく、また語によって得られる外界対象領域の知識もない。したがって、すべての本性をもつものはそれら2つ〔語と知〕によって対象とされうるので、別の語と知識は同義語になってしまう//1118,1119//

「それら2つ」とは語と知のこと。「別の」とは後の時間のこと。//1118,1119/

[問う]では世間的共通認識が語の対象であるのに、なぜ同一基体性の欠如という誤謬とならないのか。

それに答えるのが「～映像～」の部分である。

語によって順次に生起した映像は1つであるという性質として、外界のものとして、迷乱

<sup>443</sup> tib 訳は sngon po 即ち nila となっている。偈文や注釈の文脈からすると「青い」が妥当か。あるいは「蓮華」の語の使用においても「青い」という場合と同様であるといういともあるかもしれない。

<sup>444</sup> たびたび指摘されるシャーントラクシタ、カマラシーラのアポーハ論史における肯定論者としての側面か。

にもとづいて〔現れる〕。同一基体性は映像に依存したものである。真実として諸々の語は〔表示すべき〕対象をもたない//1120,1121//

まず最初に「青い」という語によって、青以外の排除された対象としての蓮華等に対して浮かびあがるかたちがあり、それらを排除しない外界対象として判断された分別知による映像が生じる<sup>445</sup>。そして「蓮華」という語によって蓮華以外のものから排除された外界のものとして、1つのものであるという性質として仮託されたものが生起する。このように「順次」非青、非蓮華から排除されて、外界のものとして、1つの性質として、誤って判断された分別知による映像が生じる。それによって世間的な共通認識としての同一基体性が用いられているだけなのである。どうして真実として用いられないのかを述べたのが「真実の～」という部分である/1120,1121/

排除には〔文法的な〕性・数等との関係も認められない。(TS.973=ŚV<sup>446</sup>135)と述べられたことに答えるのが「性・数等～」以下である。

性・数等との関係は〔排除と同様に〕諸々の個物にもありえない。その〔関係〕は〔話者の〕意図によって形成された協約にもとづくものであり、実在にもとづくものではない//1122//

性・数等は実在の性質として成立しない。自らの意図によって形成された協約のみによって成立ものであるから。「個物にも」の「も」という語から排除〔と同様に個物〕もということである<sup>447</sup>。

論証式は次のようになる。

〔否定的遍充〕 おおよそあるものに随伴と排除がともに成立しないならば、そこにはそれ自身の性質は存在しない。例えば火における冷触性のように。

〔主題所属性〕 性・数等は実在として、随伴と排除としてともに成立することがない。

〔略された結論〕〔性・数等は実在としてそれ自身の性質が存在しない〕

という能遍の無知覚にもとづく論証式である/1122/

理由が不成立であることを示したのが「川岸 (taṭas 男性)、川岸 (taṭī 女性)」以下である。

<sup>445</sup> ここでも adhyavasāya の働きと映像(pratibimba)不可分な関係がよく表れている。

<sup>446</sup> 本文内ではとくに表記しない限り ŚV の偈文番号は Apohavāda のこと。

<sup>447</sup> クマーリラは排除には性・数等との関係がないと批判していた。ここでは反論として個物も排除と同様に性・数との関係がないことを指摘していると考えられる。

〔1つの〕 実在には川岸 (tatas 男性)、川岸 (taṭi 女性)、川岸 (tatam 中性)<sup>448</sup>という〔3つの性というような〕<sup>449</sup>あり方はないはずである。この場合、知識すべてに雑多な顕現をもたらすのである。//1123//

もし性が実在を理解させる性質をもっているのであれば川岸 (taṭas 男性)、川岸 (taṭi 女性)、川岸 (tatam 中性) というように三様に結びつく語が3種のあり方として1つの実在に機能するということになってしまう。1つの〔実在に〕女性・男性・中性という3種のあり方が結びつくことはない。〔もし結びつくのであれば〕1つである性質を破壊してしまうことになる。相容れない性質を断定したとしても単一性はすべて、全体として1つの実在である。従って両方の生起を破壊してしまうことになる。そしてすべての存在が1つの語によって、あるいはそれ以外の3つの性を示すことにより、ある語によってその対象となるならば、すべての知識はまだら模様等の宝石のごとく雑多な顕現となってしまう//1123/

〔反論〕 そうであったとしてもすべての実在にとって3つの性との結びつく場合、そのようなあり方が望まれるのである。表示者として、そのみとして顕現することにより話者の意図により知識の部分として存在するから、雑多な現れではない。

これに反論するのが「話者の意図にもとづく場合」以下である。

話者の意図にもとづく場合、それを対象として〔認識することの〕ないそれ〔話者の意図〕によって、実在に対して単一性と非単一がある//1124//

諸々の知が「話者の意図にもとづく場合」と補うことができる。もし話者の意図によって1つのあり方としての知識を想定するならばその場合、知識の部分に3つの性質ををもの対象とすることはできない。その形象がないのだから。語の対象に対する眼による知識のように。「それによって」とは話者の意図によってということ//1124/

ある者は「破壊」「産出」「持続」の順に<sup>450</sup>女性・男性・中性として確定している、と言う。それもまた理にかなわないとして述べたのが「持続」以下である

もし「持続」「産出」「破壊」といった状態にもとづいて〔3つの〕状態が成立するならば、〔3つの性がすべての対象に〕異なることなしにそれぞれの性が適用できるである//1125//

<sup>448</sup> tib 訳 mo dang pho dang ma ning gi/

<sup>449</sup> tib 訳 rtags gsum dngos po la yod min//

<sup>450</sup> G.yathokta,B.yathākrama,B を採用

「もし～ならば」という箇所には欠落がある。もし性の状態、性の分位に依存するならば、「川岸」や「鎖」等のすべての語の対象に「異なることなしに」その3性が得られるはずである。「川岸」等のすべてのものに「持続」等の〔性が〕そんざいするから。「川岸」の3つの性の差異がなくなってしまうからである。したがって過大な定義の誤りがある。/1125/ 定義を満たしていないということを示したのが「非存在」以下である。

「非存在 (abhāva,m)」「非特質 (nirūpākhyatvam,n)」「無意味 (tucchatā,f)」などと言われる諸々の無に対していったいどのように「持続」等のような関係を想定できるのだろうか //1126//

ウサギの角等の諸々の無にも「持続」等の状態があつたとしても「非存在 (abhāva,m)」「非特質 (nirūpākhyatvam,n)」「無意味 (tucchatā,f)」等の語によって3つの性があるのが見られるから、充分でない性の状態である。 /1126/

「産出 (prasavaś,m)」とは生起することであり、「破壊 (samstyānam,f)」とは消滅のことである。諸々の存在それ自身のありかたが「持続 (sthiti,n)」であるとされる。ここで「生起」において「消滅」がある場合、どうしてそれを「生起」において無が生起した'と言えるだろうか。またその性質をもたない「持続」に対してなぜ「生起」と言うことができるだろうか。「破壊」にも他の2つ(持続と生起)はない。しかしながらどうして tirobhāvaś,nāśaś,tirobhavana と言えるだろうか。「持続 (sthiti,n)」についても、いったい何の根拠によって (sthiti,f) (svabhāva,n) と言えるのか。それらのビバクティが異ならないのならそれらは1つの性となるであらう//1127,1128,1129,1130//

〔証明されるべきものの〕不十分であることを示している。「持続」等の個別の3性が結びついた語の機能がみられるから。「産出」は「生起」とも言われ、「破壊」は「消滅」とも言われる。「本性それ自身」は「持続」とされる。「産出」においては「持続」と「破壊」は存在しないのであるから、どうして「生起,m」において「生起,f」「産出,n」女性形や中性形の機能することがあるだろうか。同様に「破壊,f」においても「持続,n」「産出,m」は存在しないのであるから、どうして「消滅,m」において「消失,n」「消滅,n」等の語が表示できるであろうか。偈文中に「～も(api)<sup>451</sup>」とあるのは、「破壊」と言う語もまた自らの語として表示しうるのかということを示している。同様に「持続」においても「破壊」や「産出」はありえないから。sthiti,f や svabhāva,m というような語がどうしてその sthiti とされる理由となるのかということが述べられている。

〔対論者の反論〕「持続」等の〔3つの性〕は相互に異なる性質をもつからそれぞれ

<sup>451</sup> k.1129,d tirobhavanam ity api//

が3つの性に結びつくことがありえる。それに答えるのが「異なるならば」の部分である。もしそれら〔「持続」等〕が相互に異なるならば真実としては1つの性質をもつ1つの性のみがあり、3つの性はありえないだろう。/1127,1128,1129,1130/

ある者は女性性や牛性等の普遍かつ特殊が存在すると、それに答えるのが「～と同様に」以下である。

もし牛性があるのと同様に女性性等があると考えるならば、そのような〔説〕は普遍として排斥されたのである//1131//

先に「普遍の考察」<sup>452</sup>において、特殊かつ普遍についても排斥したから、女性性等〔のよう  
な特殊かつ普遍〕はありえないので定義から離れた不可能なものである。/1131/

それらの普遍かつ特殊は、異なったものあるいは同じ普遍かつ特殊に種、存在性、普遍  
のように女性、男性、中性といった性が働くことが見られるので定義が充分でないこと  
を示したのが「種」「存在性」～」以下である。

「種」「存在性」「普遍」といった語もそれら〔普遍かつ特殊〕に適用できる。一定の普遍  
の欠如は他の下位の普遍があることである//1132//

「一定の普遍の欠如は他の下位の普遍があることである」というのは‘普遍の欠如が普遍  
である’という定説から来ている。そしてそれはヴァイシェーシカ学派の定説にもとづい  
て述べられた。一方、文法家は一定の普遍に下位の普遍をみとめる。〔バルトリハリによ  
っても〕次のように述べられている。‘対象と種が表示された場合であっても〔すべての語は〕  
種を表示するものである。諸々の語句の対象は機能特徴とするものとして確立する<sup>453</sup>’つ  
まり文法家によって享受される種の確立した説を別の文典によって再検討する必要はない  
ということである。諸々の種は概念表示を肯定的に機能させ、結果としての〔認識を〕限  
定するかたちで存在するのであり、それ以外の何らかのものが限定するのではない。し  
たがって教示された結果がみられるから普遍の拠り所である最上の種が多く種の  
あることがその語によって結びつく。〔バルトリハリ〕によって「機能を特徴とする」と  
言われたのは、概念表示の機能確定をもったという意味である。それと同じ誤りを指  
摘したのが「そのような〔説〕は普遍として排斥されたのである<sup>454</sup>」という部分である。  
/1132/

452 「普遍の考察(sāmānyaparikṣā)」[G]k.708-812,[B]は－1.TSP.adTS.k.1093も参照。

453 B.VP.3.1.11, Jha.3.16, arthajātyabhidhāne’pi sarve jātyabhidhāyinaḥ/vyāpāralakṣaṇā yasmāt padārthāḥ samavasthitāḥ/

454 TS.k.1131, sāmānyasya nirāseṇa te’pāstā eva tādrṣā//



それと同様にして論駁できるとして「非存在～」以下が述べられる。

「非存在 (abhāva,m)」「虚偽 (nirūpākhyatvam,n)」「空虚 (tucchatā,f)」等もどうして「普遍と結びつくことが」ありえるだろうか。言語協約のみがそれら3つの性の根拠である//1133//

「ウサギの角」等の無において種は存在しない。実在の性質があるのだから、このことより、非存在等の語の適用がなくなってしまう。それ故遍充しない証因が確定する。従って人の意思からなる協約によってのみ成り立つもの。それが「男性・女性・中性」という3つの性が確定されて成立しているだけである /1133/

〔文法上の〕数もまた実在を得るための肯定と否定もとづくことがないということを示したのが「数も～」以下である。

〔文法上の〕数もまた<sup>455</sup>言語協約のみにもとづくものであり、それは話者の意図によって構想されたものである。実在の区別と無区別があったとしても、「妻(dārā)」「森(vipina)」のように「実在の数と相応しないものもある」//1134//

〔文法上の〕数もまた言語協約のみのものであり、存在にもとづくものではない。「妻たち」〔と常に複数に用いられても実際には1人が〕存在するという違いがある。それは話者の意図によって構想されたものだからである。従って不成立の証因ではない。実に〔文法上の〕複数、単数等の数は実在の区別（多数）と無区別（単一）の特徴を得るものではない。「妻たち」「砂利」「雨」等は実在としては個々に単体であるが〔文法上〕複数形によって用いられる。また「森」「三界」「衆生」「六都市」等の全体としては多数である対象に対して1つ無区別な対象として、単数として表示される<sup>456</sup>。従って我々の〔証因は〕不成立ではなく、また不確定でもない〔さもなければ〕すべてのものがすべての性質にあてはまってしまうからである。同類例があることにより相違因でもない/1134/

〔反論〕以下でクマーリラの見解による証因の不成立についての疑義が示される。

〔反論〕もし「妻」等の〔語が〕個物あるいは種において用いられる場合、個物の部分の数等として働く。「森」という語もまた種の数に限定された個物である。もしくは個物の複

<sup>455</sup> 「〔文法上の〕数もまた言語協約のみにもとづくものであり」k.1133 では「言語協約のみがそれら3つの性の根拠である(sāmāyikya eva tenaiṣā līngatritayasamsthiti)」としていた。3つの性と同様に数もまたという意味。

<sup>456</sup> PV 1.k67,PVSV.[36-37]も参照。

数性に依拠する種である//1135,1136//<sup>457</sup>

[クマーリラは述べる]「妻」等の語はある場合には種に適用され、ある場合には個物に適用される。種に〔適用される場合〕個物にしたがう数によって用いられる。そして多くの「雌鳥」という個物に用いられる場合その個体の手・足等の諸部分の複数性が適用される。「森」と言う語によっても、「ダヴァ<sup>458</sup>」「カディラ」「パラージャ」等の異なった個物があり、それが集合した木性という種にしたがった数に限定されて表示される。従って「森」という単数形がありえる。種に従って単数に限定された実体を表示するのであるから。あるいは「ダヴァ」等の個物にもとづく種が「森」という語によって述べられるので、種によって単数形がある//1135,1136//

[仏教側の反論] そのような方法ではすべての単数形が消滅してしまう。[木と言う語] 以外の場合、話者の意図にもとづく〔数は〕ない。//1137//

「そのように」[クマーリラによって] 述べられた方法ではということ<sup>459</sup>。「すべての」木等の単数形は「消滅し」、なくなってしまうであろう。すべての場合にこの論法が等しく〔あてはまってしまうから〕。実にこのように述べることができる。そのうち、「もし〈木〉等の語が個物において、また種において用いられるならば<sup>460</sup>」等と。また次のようにも考えられる。「木」と言う語以外の場合、個物の諸部分に数と言う話者の意図（話者の意図にもとづく数）は存在しない。もしそうでないなら、実在にしたがって肯定等として随伴する話者の意図にもとづく数が肯定と否定に従うものとなってしまふから。従ってその話者の意図は「妻」と言う語の場合にその複数形の根拠をもつ。区別がなく1つであっても、多くのものであると意図され不成立ではない。/1137

クマーリラによって「〈森〉と言う語は種の数に限定された個物を表示する<sup>461</sup>」と述べられたことに答えるのが「種にとって～」以下である。

種にとって数は存在しない。また存在についても〔どうして数が諸個物を〕限定するだろ

---

<sup>457</sup> nanu vyaktau ca jātau ca dārādis cet prayujyate /(ŚV.Vanavāda,k91cd)  
vyakter avayvānām vā saṃkhyām ādāya varttate//TS.k1135(ŚV.V.k92ab)  
vanaśabdaḥ punar vyaktīr jātiśaṅkhyāviśeṣitāḥ/( ŚV.V.k92cd )  
bahvīr āhātha vā jātiṃ bahuvyaktisamāśritām// TS.k1136(ŚV.V.k93ab)

<sup>458</sup> G.āmra--

<sup>459</sup> yathoktena ,TSP.adTS.k961-963,参照。pūrvoktena vidhinā

<sup>460</sup> TSP.tatra vyaktau ca jātau ca vṛkṣādīs cet prayujyataḥ cf.TS.k1135ab,nanu vyaktau ca jātau ca dārādis cet prayujyate/(=ŚV.V.k91cd)

<sup>461</sup> TS.k1136,vanaśabdaḥ punar vyaktīr jātiśaṅkhyāviśeṣitāḥ/(=ŚV.V.k92cd)

うか。〔反論〕 そうではない、なぜ〔単数と〕 結びついた〔種と個物との間接的な〕 結合、あるいは〔種と個物の直接的〕 結合である〔と考えないのか〕 //1138//

「種にとって数は存在しない」それ（種は）実体に依存するものであるから。ヴァイシェーシカ学派の方法論でも〔種は数に〕依存しないのである。「また存在についても」どうして数がダヴァなどそれぞれの個物を「限定する」ことがありえるだろうか。

〔反論〕「結びついた結合より」の部分、〔間接、もしくは直接の〕結合が成立すると言う。種から排除された数がある場合、単数と結びついた種によってダヴァ等の諸個物が結合するので間接的にその（種）とダヴァ等の個物が限定されるのである。しかしながら種から数が排除されない場合、その（種）は〔ダヴァ等の諸個物と〕関係することにより直接限定するのである。したがって〔諸個物が〕種の数に限定されることが成立する。//1138/

「もし～」以下で反論する。

もし単体の木であっても「森」と表現されうるのは〔木に適用根拠が〕あるからである。〔ダヴァ等の木々〕 個物もまた〔種の数との〕と結合によって語られる。それ（結合は単体の木であっても）存在する//1139//

もし「森」と言う語の働きがダヴァ等の諸個物について〔間接的な種と個物〕との結合、あるいは〔直接的な〕結合に、単体の樹木であっても「森」と言うように言表することができるのは〔木に〕適用根拠<sup>462</sup>が存在するからである。実にダヴァ等の「個物もまた」種の数に結合することによってのみ「森」と述べられるのであって、他の仕方ではない。そしてその結合は単体の木であっても存在する。なぜそのように言えないことがあろうか//1139/

「個物の複数性に依拠する種である<sup>463</sup>」と述べられたことに答えるのが「個物の複数性に依拠する～」以下である。

個物の複数性に依拠する（種）のばあいも、まさにその（種）が1つであっても〔ダヴァ等の個物が〕存在する。その根拠は等しいから、〔どの木であったとしても〕「森」の観念が存在しうるのであろう//1140//

単体の木であっても「森」と言う言表がありえる。なぜなら「森」と言う語によって多く

<sup>462</sup> 適用根拠(pravṛttinimitta), TSP.ad.TSk867,868 参照。肯定語義論者によって upādhi, viśeṣaṇa などと共に語が働く根拠としてあげられていた。そしてこれがクマーリラとの論争の文脈中にあることから TSP.ad.TSk867,868 における肯定語義論者として大きく意識されているのはクマーリラであり、たとえその存在論がヴァイシェーシカできであっても問題ないということがここにおいても指摘できる。

<sup>463</sup> TS.k1136

の個物に依拠する種が表示されるから。まさにその（種）がダヴァ等の個物に存在する。したがってその（種）は「森」という観念の根拠としてもすべての場合に等しいので、どうして単体の木に「森」という観念のないことがありえるだろうか/1140/

「行為」以下において〔シャーンタラクシタ〕は理由を総括する。

このような単数等の語は随伴と排除により成立する。それは話者の意図にもとづくかぎりのものであり、対象に由来するものではない。それにとって（対象にとって）逸脱するものであるから//1141//

「それにとって逸脱するもの」とは対象にとって逸脱するからである/1141/

「排除には性や数との関係もない～(TS973=ŚV135)」などと述べられたことを把握することにより、行為や時間との結びつきについても〔同様に把握できる〕「行為～」以下でそれについて述べる。

行為や時間等との結合についてはすでに排斥した。従ってそれら（行為や時間との結合）は言語協約上のものであり、個物に存在するものではない//1142//

即ち先に行為や時間等の句義を否定した際に<sup>464</sup>行為等との関係も排斥されたので、それらもまた実在の性質として理にかなわない。言語協約において存在するもの即ち言語協約上のものである/1142/

〔仏教側〕仮に〔クマーリラの言うように〕それら〔性・数等の関係〕が実在の性質であるとしても、それは映像を特徴とする排除にとっては諸々の迷乱知により、外界の個物というあり方を想定するために、判断によって個物と性・数等の結合があるだけである。従って〔クマーリラ〕によって「個物」は表示対象ではないので、それ（個物）によってもそのこと（性・数との関係）はあり得ない（ŚV135）」と述べられた不確定因である。一般的な共通認識としても成り立たないことを示したのが「個物のあり方を判断することによって」以下である。

個物のあり方を判断することによって排除が〔語によって〕述べられる場合、それ〔により〕、性〔数等〕とそれ（排除）との関係は個物を通じてありえる//1143//

「排除が述べられる」というところに語によってと補うことができる。「それ」とはそれに

---

<sup>464</sup> 12章 Karmapadārthaparikṣā か。

よりということ「それ(asya)」とは排除ということ/1143/

〔クマーリラによって〕動詞においては他の〔排除は認められない〕(TS974=ŚV139)と述べられたことへの反論が「～意図した」以下である。

語が使用されるのは知識の意図したものをもたらすためである。そしてそれは、意図しないものをそこから排除することにより間接的に成立するのである//1144//

「動詞においては他の排除は認められない<sup>465</sup>」〔とクマーリラによって述べられたことは〕成立しない。話者は聞き手の知に知ることを欲せられた何らかのものをもたらすために語を用いるのであり、恣意的なものではない。従って意図されたものの理解がある場合、間接的に意図されていないものの排除が理解されているのである。意図されたものと、意図されないものは相互に排除される性質のものであるから/1144/

‘すべてのものが意図される’と言う場合<sup>466</sup>はどうかということに答えるのが「すべてのものが意図される」以下である

すべてのものが意図されるということはない、あらゆる対象の制限がなくなるから。「料理する」等の語に関しては〔それ以外の意図されないものから〕排除されたものとして明瞭になるのである//1145//

もし「すべてのものが意図される」と言うならば、その場合それぞれに限定された語の対象は得られない。ある一群の対象<sup>467</sup>を破棄することによって、聞き手にある対象が機能するがのだが、それが不可能になってしまう。従って「すべてが意図される」という場合も不可能である。そのことから「料理する」等の語も意図されていないものから排除されたものとして間接的に〔他の意図されない対象よりも〕明瞭に理解されるだけである<sup>468</sup>。/1145/

「実に」以下で理解を可能にさせる意図したのからの排除が述べられる。

実に「料理する」と言われる場合、「非活動」でない状態あるいは「食べる」「投げる」でもないことが他から排除されたものとして理解される。「非活動」はこのように他の動詞か

---

<sup>465</sup> ākhyā teṣv anyanivṛttir na sampratiyate --.cf.ŚV.k.139,ākhyā teṣu ca nānyasya nivṛttih sampratiyate--

<sup>466</sup> 先のk.1144では意図されたものと意図されないもの(abhiṣṭa,anabhiṣṭa)という項目がでていた。これはAと非Aのように相互に排除できる関係である。ではこのような区別なしにすべてが意図される場合はどうかという点に議論が移ってきている。

<sup>467</sup> この場合の対象は外界のものではなく知識内の意図したものであること。

<sup>468</sup> この一文からも前注の‘対象’が知識内のものであることが分かる。

ら異なったものとしてある。このように相対否定を性質とした〔ものと、その〕否定対象が決定される何らかの意図されたものである//1146,1147//

「料理する」という〔動詞の〕場合、非活動以外の〔動詞として〕あるいは「食べる」「投げる」等の他の動詞からの相対否定を本質とする否定対象が存在する。相対否定というあり方を持った否定対象がないということはここでは成り立たない。「相対否定を性質とした否定対象」とは相対否定を性質とするものとその対象というように分解できる。「～決定される何らかの意図されたもの」とは非活動等からの相対否定を性質とする否定対象があるということである/1146,1147

「〈料理する〉という否定されていないそれ自身のかたちこそが、確立しているのである (TS975=ŚV140cd)」と述べられたことは対論者にとって自己矛盾であるとするのが「料理～」以下である。

「〈料理する〉という否定されていない、それ自身のかたちがまさに確立しているのである<sup>469</sup>」というあなたの言名は自己矛盾をきたす。それ（「料理する」）は他のあり方を否定し、それ自身のかたちとして確立している。さもなければ共通な効力を持つもの（制限 eva?）の意味がなくなってしまう//1148,1149//

なぜ「自己矛盾」になるかを述べたのが「それ（「料理する」）は他のあり方を否定し」の部分である。「〈料理する〉という対象自身が確立する」という文言は、その制限（eva）によって「料理する」〔と言う語の表示するもの以外の〕追従がないことを示している<sup>470</sup>。「料理する」という動詞は〕他の〔動詞の〕あり方を否定する性質として確立している。ということを示している。さもなければ、「それ自身のかたちがまさに」ところにある制限としての eva の機能が無意味となってしまうであろう。除去されるべきものがなくなってしまうからである/1148,1149/

「〈為されるべき〉という観念や～(TS976=ŚV141)」と述べられたことに答えるのが「‘完成した’」以下である。

特徴をもたない排除にいったいどのような「完成した」という観念がありえるだろうか。実に虚空の華等には完成されたかたちはありえない。‘事物である’と判断することにより特徴をもったものとして現れる。したがってどうなるのか。[反論] 諸々の事物にとっての共通の性質が理解されるのである//1150,1151//

<sup>469</sup> ŚV.svarūpeṇāvatiṣṭate, TS.TSP.svarūpeṇaiva tiṣṭhati.

<sup>470</sup> ayogavyavaccheda, caitro dhanurdhara eva bhavati.

もしあなた方〔クマーリラ等〕によって排除が無特徴な性質として捉えられるならば、〔排除は特徴を持たず常に〕「成立しているから<sup>471</sup>」となぜ言えるのか。虚空の華等には何ら成立するものはない。

〔対論者の反論〕それらはすべての特徴を離れていることを特徴とするからである。

〔仏教側〕真実としては〔排除〕は特徴のないものかもしれない、しかし迷乱知を持った認識者達が外界の存在と断定するので、その排除は特徴を持って現れるのである。

〔対論者の反論〕「諸々の事物にとっての共通の性質が理解されるのである」そのように〔共通性によって〕「完成した」というあり方が得られる。同様に排除もまた諸々の同等の性質によって述べられた完成のかたちとして得られることが「完成したから」という語において成り立つ。

〔対論者の反論〕もしあなた方（仏教徒）が‘完成されるべき’という観念や〔‘完成した’〕というような過去の観念の根拠を示すならば、語の根拠がないと排斥をのべるべきではない。そのことを示したのが‘完成されるべき’という観念やそのことから～」の部分である。

‘完成されるべき’という観念や、そのことから〔‘完成した’〕というような過去等のあり方は、諸々の事物に等しいあり方により、その〔諸々の事物における共通の性質を断定する〕根拠として適用される//1152//

「その根拠」というのは諸々の事物における共通の性質を断定する根拠ということ。

「儀軌等のあつまりが〔語の〕対象である場合、他の排除は決定されない。(TS.977 ab=ŚV.142ab)」と述べられたことに答えるのが「儀軌等の」という部分である。

儀軌(vidhi)等のあつまりが表示対象である場合、非存在は否定される。〔他の排除は〕語により〔理解され〕ない。話者の意図を〔理解するのでも〕ない。それは含意によってである//1153//<sup>472</sup>

儀軌（命令）などの〔表示〕対象は禁令などのそれ〔異なり〕から異なったものとして確定することがあるから以下のことが理解される。話者の意図としてではなく。含意として理解される。非存在などは否定されたのであるから、ここでまた、存在は他の排除であるとの理解がある。

---

<sup>471</sup> ŚV.k.141,c

<sup>472</sup> 藤井[2002]参照。TS[353,15-16]

「〔禁令における〕否定辞が〔他の〕否定辞と結びつけられる場合(TS.977cd=ŚV.142cd)」「とされたことに対して」答えるのが「否定辞が～」以下である。

否定辞が他の否定辞と結びつく場合、それが排除と同類であるならば、そのことは4つの否定辞がある場合にも適用できる。〔最初の〕否定辞と〔2番目の〕否定辞が結びつく場合、ある肯定的な対象が理解される。3番目の否定辞はそれ〔肯定的な対象〕からの排除を表す。他方の否定〔4番目の否定辞〕がその〔3番目の否定辞〕を否定することによってその第4の〔否定辞〕が用いられる。それが知ろうと意図されるものであるならその場合、他方の否定〔第3の否定辞〕が知らしめるのである//1154-1156//

どのようなものが理解されるかを述べたのが「否定辞と結びつく場合」以下である。〔1155偈の〕「対象」という語は肯定的な語に属するべきものである。「その否定」とは肯定の否定と言う意味（1155偈）。

「他方の否定」（1156偈）とは3番目の否定辞の表示する肯定を離れた否定によってと言う意味。「第4の(turiya)<sup>473</sup>」とは4番目という意味。（Pā.5,2,52）  
序数の対象がその接尾辞を規定する。「それが意図される」4番目の否定の適用においてという意味。「それによってとは」第4の否定辞についてということ。「他の否定が知らしめる」とは第3の否定辞によって示された否定を排斥することにより肯定的な対象の映像<sup>474</sup>が表示 pratipādana される//1154-1156/

以上のような例を明瞭に示して述べたのが「〈彼は料理しないのではない〉～」以下である。

「彼は料理しないのではない」という場合、料理することが理解され、第3の否定辞と結びつくことにより〔行為として〕何もしないことが理解される。一方それ〔無活動等〕を離れた場合、「彼は料理する」と確定される。従って他の否定は肯定的な言葉に等しい//1157,1158//

「それを離れた」とは〔行為として〕何もしない等から離れていることである。「他の否定は肯定的な言明に等しい」ちょうど「彼は料理する」等の肯定的な言葉において、間接的に無活動であることの否定が述べられているように、第2の否定辞も肯定として成立していても、それは〔否定により〕排除されたもの<sup>475</sup>なのである。4つの否定辞をこのように例として明瞭に示すために説かれたのである。/1157,1158/

<sup>473</sup> 辻文法,p86

<sup>474</sup> vidhirūpasyārthapratibimbakasya,--pratibimba については k.1017-1019,k1028 等を参照。

<sup>475</sup> nivarttanam



「[接続詞] の ca 等もまた否定詞と結びつかない」(TS.978ab=ŚV.143ab)と述べられたことについて答えるのが「集合等～」以下である。

その[接続詞] ca 等の対象は集合の意味としてある特定の ca 等を意図せしめる。それ[集合の ca] 以外の‘選択[の vā]’等からのそれ[ca]による分離排除があるであろう//1159//

「等」の語によって‘vā’という語の選択の意味‘api’という語の語句の対象である可能性や選出‘tu’という語の限定‘eva’のはたらきとしての制限などがとりこまれる。「それ以外」とは[ca]の集合以外のということ。「それによる」とはcaによるということ/1159/

「また文章の対象においても他の否定(ānyanivṛtti)を表示することはできない」978cd = ŚV143cd)といわれたことに反論するのが「文章の対象～」以下である。

ちょうどその[単語の場合]のように文章の表示対象もまた他の否定であることはよく知られている。単語の表示対象は特定の文章と共存して言表される。それら(単語の対象)はそれら以外の対象をそれらから排除することにより明瞭にする。文章の表示対象についてもまたそうである。それら(文章の対象)はそれら(単語の対象)から異なる存在として確立しているのではないから//1160,1161//

「共存して」とは相互に因果関係として結びつくという意味である。「それら<sup>476</sup>」とは単語の表示対象としてという意味。[対論者の反論]単語の表示対象と文章の表示対象とは別である。なぜ単語の対象にとってにとって排除されるべき対象が文章の対象においても言表されるのか。その答論が「それら(文章の対象)はそれら(単語の対象)から異なる存在として確立しているのではないから」の部分である。単語の表示対象から除外された、不可分で雑多なもの、あるいは混合色のような頭れが文章の表示対象としてあるのでもない。獲得できるものか、獲得できないものかのどちらかであるからという意味である/1160,1161/

「チャイトラが牛を引く」等の文章の理解があるとき、含意として別の主体と対象の排除がある//1162//

この場合、文章について述べているのであり、「チャイトラ」という語を排除することにより知において別の対象が起こっていることを述べるのではない。実に「チャイトラ」という対象の理解があるとき、チャイトラ等から排除されたものの理解も間接的にある。そうではなくもし、他の動作者から排除されたものが[発話意欲の対象とならなければ]その場合チャイトラ等の理解が無意味となるであろう。そうなれば全く何の言語活動も行われ

---

<sup>476</sup> teṣāṃ,k.1161a

なくなるため、世間が無活動となってしまうであろう。

「他者の排除でないもの」という語等の場合には表示対象は確定できない(TS979=ŚV144)と述べられたことに反論するのが「他の排除でないもの～」以下である。

「他の排除でないもの(ananyāpohaśabda)」等の語の場合、肯定的なあり方としての断定はない。他学派による見解としての種（普遍）は先に排斥されたから//1163//

この場合あなた方の見解である種（普遍）等の性質をもつ肯定的なあり方としての語の表示対象が真実として断定されることはない。この種（普遍）については‘普遍の考察<sup>477</sup>’等において子細に論破したから//1163//

なぜ断定されるのかということをお説いたのが「ところで～」以下である。

ところで肯定的な断定に基づいて分別構想が語により起こるが、それは排除語の表示対象を否定する知が生じた後である//1164//

もし〔後に〕排除という語の対象を否定する知識が生じると主張するならば、その場合、排除という語の対象が認められない。その〔排除の対象の〕否定となるからであるということをお説べるのが「そしてそれとは一致しない～」以下である。

それ（他を排除する語）とは一致しない [[問う]なぜか?] 実在との結びつきを欠くから。 [[問う]なぜ他を排除する語の考えが生じるのか] 語にもとづく知がすべての存在している対象を判断するのではない//1165//

「それ」というのは他を排除する語等のことである。「不一致」というのは〔他を排除する語と〕一致しないという意味で「不一致」である。〔事物との〕一致がないので「不一致」なのである。‘なぜか’と問われるならば、「実在との結びつきを欠くから」と答える。存在そのものとしての事物との結びつきがないためである。先に種等の要素や語の表示対象となる存在が否定されたから。〔問う〕もしそうであるのならば、どのようにして‘他を排除する語’の排除という意味である否定の考えが生じるのか。それに反論するのが「語にもとづく知が～のではない」という部分である。

非真実な分別の繰り返しにより起きる潜在印象によって、ある特定の語にもとづく知は、非真実の対象を差し込むことによって生じさせるのであり、諸実在の存在と非存在による

---

<sup>477</sup> TSPad.TS.k.1093 部分の前注参照。「普遍の考察(sāmānyaparikṣā) [G]k.708-812,[B]は-1,[B]では一部で sāmānya (padārtha)と補っている[B.292:1]. TSP 内では sāmānyaparikṣā[G:262][B:323].

のではない<sup>478</sup>/1165/

‘認識対象’‘認知対象’等の語には〔どうして排除の対象があるだろうか〕(TS979cd=ŚV144cd)に答えるのが「認識対象～」以下である。

‘認識対象’‘認知対象’といった語等にどうして排除の対象がないということがあろうか。それらは〔文章の部分として〕のみ偶発的に〔用いられるのではなく〕知識をもった者によって用いられる//1166//

なぜ‘認識対象’等の語には排除されるべきものはないとのべられるのか。もし、文章としてではなく単語のみの結合から離れた‘認識対象’等の語が拠り所となる場合、すでに証明したことを証明する誤りになる。〔語は〕それのみでは機能しないため、無意味となってしまう。そのことを示したのが「それらは単に〔文章の部分として〕偶発的に〔用いられるのではなく〕」という部分である。「～のみ」とは他の語を離れたという意味。「偶発的に」とは前提（文脈）を離れてという意味。音声にしたがって生じた会話を思慮した話者が語を使用する。恣意的なものによるのではなく、また専ら聞者が1つの疑いや顛倒を排斥するために会話するのでもない。

そのようにちょうど聞者がある対象に対して疑いや顛倒が生じた場合。〔それを〕排斥することにより、疑いのない知識を享受するものとして生じるであろう。このように〔1つの単語〕以外の〔文章・会話〕などが作用しうるのである。〔語が単語〕のみとして使用されることにより、そのように〔音声に〕したがって言表が可能になるのではない/1166/

従って疑い等を排斥して確定知が生じた時に聞者に従うことにより、語の使用が成果をもたらす。従って文章においてそのことが適用されるのを示したのが「ある～」以下である。

ある疑いや顛倒がある人〔聞者〕やあるもの〔対象〕に存在する可能性がある場合、その〔疑いや顛倒を排除する〕ために智慧を持つ者は、それ（語を）使用する。その疑いや顛倒のない知識が生じることによりそれが〔認知対象等の語が〕彼ら〔知識をもつ人々〕によって有益なものとなる//1167,1168//

āreka とは疑いのこと「ある人」というのは聞者。「あるもの」とは対象のこと。「その排斥のために」とは疑いや顛倒を排斥するためにということ。「それが」とは認知対象等の語がということ。「彼らによって」とは知識をもった人々によってということ/1167,1168/

また文章における「認知対象」等のごによって〔と対論者によって〕述べられたことは成

<sup>478</sup> クマーリラにおいては存在と非存在を包括するのが実在である。

立しないということを示したのが「そこにおいて」以下である。

そこ（文章）においてその愚鈍な知識をもった(jadacetā)人々に疑いが生じる。〔そして愚者は〕そのこと（認識対象に排除があること）を廃棄するが、そのような〔愚鈍な人々が疑いを否定〕しなければ無意味な発声となってしまう。〔対論者〕何らかの疑問が浮かばなければその場合どうしてその人は問いをなすであろうか。語を話す人々がその（語の）文飾（語の正しい構築）をもたないのであればどうして正しい知識を持った人だと言えるだろうか//1169,1170//

「そこ」即ち文章において‘認識対象’等の語によって〔もたらされた〕「その（知識）」は「愚鈍な知識をもった人々」即ち鈍味な(mādamati)人々によって疑われる。「そのことを廃棄する」とは〔愚者が〕そのことから‘認識対象’等の諸語に他の否定がなく認めないということ。「そのような～しなければ」とは、もし愚鈍な知を持つ人々が疑いを否定しないならばという意味。聞者が少しも疑いを持っていないならばと〔対論者が〕問うのが「何らかの～」という部分である。もし聞者がある物事について少しも疑いを持っていないならば、「これは何か」と他者の教示に期待して対象確定をするために問うだろうか。そうでないならばそれは愚鈍であろう。もし聞者が疑いを起こさなければそのようにして語を否定することはない。これに反論するのが「文飾（語の正しい構築）をもたない」以下である。聞者にとっての無知の除去を特徴とする文飾（正しい構築）。それが、「その文飾・正しい使用」ということである。否定辞のある‘文飾・正しい構築’～語というその「文飾・正しい構築」は「残余の〔複合語の場合、特に先行ルールがなければ〕任意に語尾 kap が用いられる<sup>479</sup>」にもとづいている。「語を話す人」即ち話者。「どうして正しい～」という部分は正しい知識をもたない（迷乱者）であるという意味。聞者の文飾・正しい語の構築によってこそ諸々の語が使用されるから。

〔対論者〕どのような文章においてどうして愚鈍な知<sup>480</sup>〔を持つ人〕が疑いを起こすのか。そして何がひていされるのか。

それに答えるのが「眼と識等によって知られるべきものが～」という部分である。

‘眼と識等によって知られるべきものが色等である<sup>481</sup>’ と述べられたそのことは実にある

<sup>479</sup> AṢ.5.4.154,śeṣād vibhāṣā//154// (vṛtti)yasmād bahuvrīheḥ samāsānto na vihitāḥ sa śeṣas tasmād vibhāṣā kap pratyayo bhavati // VASU[1891(II):1034],uraḥ prabhṛtibhyaḥ kap//151//以下参照。VASU[1891(II):1033], TSP(B)[437:23]参照。

<sup>480</sup> TSP(G)mūḍhamati,TSP(B)mūḍhatā.

<sup>481</sup> cf.TSP(B).ad.TS(B).k.1860-61.[(B.vol.II):634] cakṣurādīni viṣayāṃś ca rūpādīn pratītya vijñānam utpadyate.両方の例とも感覚器官、認識対象、識の要素がみられるが、ŚAPの場合認識対象が他の2つの要素によって知られるという文言である。k.1860-61の方は識が他の2つの要素によって生じるというものである。

〔誤った知識を持った〕人々を否定するものである//1171//

「そのことは」とは「眼と識等によって知られるべきものが色等である」という文言のことである/1171/

何がそれを増益・付託するのかということに答えるのが「眼によってのみ～ない」以下である。

眼によってのみ色の青が知られるのではない。むしろ聴覚によってもまた恒常な1つの知識がある//1172//

「聴覚によってもまた恒常な知識としての青を知ることができる」とその愚鈍な知<sup>482</sup>によって、サーンクヤー等によって増益付託<sup>483</sup>したものを、この「眼と識等によって知られるべきものが色<sup>484</sup>である」というこの文言によって否定される。眼にもとづいた知識についてののみその知識対象が存在するのであり、聴覚による知識対象があるのではないという意味/1172/

知識対象は（1）刹那滅〔であるか非刹那滅か〕という混乱（2）全知者の知識は諸存在を知識対象としうるのかということ（3）また非存在<sup>485</sup>という知識対象はどのような知識を生ぜしめるのか等の混乱が‘知識対象’という語について述べられる//1173,1174//

このように（1）すべての存在は刹那滅等<sup>486</sup>のあり方で知識対象となりえるのかあるいはそうでないのか。（2）また全知者の知識は〔知識対象〕を把握できるのかあるいはそうでないのか。（3）すべての名称を離れたという特徴をもった<sup>487</sup>非存在の知識もまた生じないならば何が知識対象かということ。ここで生じた疑惑がそのように、諸存在について、知識対象として刹那滅等のあり方として、また全知者の知識対象として、非存在の知識対象として、というように問われる。ここで非刹那滅等によって知識対象等のあり方を増益・付託<sup>488</sup>した様々な説に対してその排斥が行われる/1173,1174/

〔対論者〕なぜその語のみで否定することが可能なかを述べたのが。「そのように」以下

---

<sup>482</sup> mūḍhadhyā

<sup>483</sup> samāropita, この用例からはこの語が人間・知識の誤りを生み出す側面のみならず、仏教側にとっての誤った学説・教義体系などをも指し示す可能性のあることが分かる。

<sup>484</sup> ādi なし。

<sup>486</sup> (B)kṣaṇikātmādi-(G)kṣaṇikatvādi-,

<sup>487</sup> sarvopākhyāvīrahalakṣaṇā--.

<sup>488</sup> この場合の āropita も仏教側からすると受け入れられない他学派の学説・存在論・教義体系等について用いられている。

である。

そのように認識対象であることは、刹那滅たること等によって証因となるので、認識対象としての非存在もまた世俗としてはそれ（非存在というあり方）自身として成立するのである//1175//

「そのように」というのは刹那滅性等のあり方として証因として成立するからである。

[対論者] ではどうして非存在が認知対象となるのか。

それに答えるのが「認識対象～」の部分である。「それ自身」というのは‘非存在というあり方として’ということである。非実在<sup>489</sup>であったとしても何らかの知によって確定せしめる認知対象性はある。さもなければ言語活動が成り立たなくなってしまう/1175/

[対論者] 認識対象と言われる語は無常なのか。発話状況において「認識対象」という語が用いられた場合、その説明が示されず、またそれによって得られた「認識対象」という単なる語によって、その様々な語に対して、聞者に浮かび上がる形の知が生じる。もしそれが単なる語の対象の否定であるならば、どうして対象の理解が生じるのか。それについて述べたのが「～‘認識対象’‘認知対象’～」である。・

別の時であつてもある文章で見られ、「認識対象」「認知対象」といった語にもとづいて知識獲得の原因となる。それら（「認識対象」や「認知対象」といった語）は文章にもとづくことにより浮かびあつた対象の違いをただ獲得することにより、それら〔‘認識対象’〕の知が生じるそれら（「認識対象」等の語）は「つぼ」等の語とも同種のものである。従つて「つぼ」等の語は「認知対象」等の語と等しい//1176,1177,1178//

ここでの全体的な意味は、ただ語を聴くだけでは対象を得ることはない。むしろそれは取捨された知識による語が文章において獲得され対象を持ち、語を聴くことにより対象を理解したと思ひ込むのである。実にそれら文章において「認識対象」という語を得た聞者は、これこそがその対象である、という未成立な浮かび上がるあり方の知が生じる。またそれは「つぼ」等の諸語においてもまた同じである。実に「つぼによって水を入れるか手で入れるか」という発話において「つぼによって」と用いられた場合、そのような文章の発話である「つぼによって」という使用を知らなくても、先行する文章に従つて対象を期待することをもって pūrvavākyañusāra により、知が生じるとされる<sup>490</sup>。「従つて」つぼ<sup>491</sup>「等の語」によって限定された対象の語が認識対象等の語としてもまた示されるというのが「従つて」以下である。

<sup>489</sup> avastu,ただしここでカマラシーラが用いているこの語はクマーリラの言う vastu ではないと考えられる。

<sup>490</sup> TSP(B)[439:24]jiti なし。

<sup>491</sup> TSP(B)[440:11]gatādi-.

「排除の対象を想定するよりも～(TS980=ŚV145ab)」と述べられたことに反論するのが「排除の対象～」以下である。

「排除の対象を想定するよりも実在を想定したほうが勝れている(TS980=ŚV145)」と「クマリーラによって述べられたことも」排斥される。制限によって他からの排除があるから実在が構想される場合、それは話者の意図したことである。切り取って意図したものであり、すべての意図したものではない //1179,1180//

「実在が」というのは実在である、として我々が判断することによって語の表示対象として分別構想したそれこそが意図されたものであり、非実在ではない。従って知識が得られるのは、間接的に意図しないものの除去によって理解されるのであり。それがまさに包括しないものからの否定という語の対象として確定する。その愚鈍な知によって疑いの状態になったことに関して師（ディグナーガ）が「認識対象でないものを想定した上でその排除によって認識対象に対する推理が行われる<sup>492</sup>」と述べられた

「知識の形象は否定されるから～(TS980=ŚV145)」と述べられたことに対して「知識の形を～」以下で反論する

知識の形を否定するならば、自己認識を「行うことが」不可能となる。実に対象のない多くの付託増益が存在する。「これの本性がこれである」というように、ある特定の知識そのものに制限された対象領域の制約が認められるべきである。我々によってその形象が「映像」「出現」「描写」「顕現」などとされる。それは名称のみ違いであり、その根拠となるものの違いではない。//1181,1182,1183//

「～不可能となる」というところに‘行うことが’と補うことができる。

[対論者] なぜ自己認識が知の形象として成立するのか。

それに対して答えるのが「実に～存在する」の部分である。夢等における対象から異なるものもまた根拠がなく、把握できない対象のあり方を付託増益する知は牛飼いに至るまで明白である。自己認識の直接知覚であることが成立する。そして場所・時間の異なった状態の対象<sup>493</sup>がその〔付託増益〕のあり方によってあることはない。語が使用されるときにそれ（場所・時間の異なった状態の対象）にはその（付託増益された）あり方はないから。そして他のあり方として他の知識を用いるという誤りがあるから。あなた方は、ある制限

<sup>492</sup> Hetumukha, Śar[68:6-7] ajñeyam kalpitam kṛtvā (tadapohena) jñeyaśabdāḥ pravartate, NR[605:2-3], 服部[37]

<sup>493</sup> TS.k.873 参照。この場合は実在側のことを述べている。本稿では 2. 5 参照。

された知識にとって自己認識の特定の差異を対象と為すことを認めるべきである<sup>494</sup>。従って知識のあり方が同じであってもそれぞれの対象について‘青’と認識し‘黄’ではないと判別することにより配分する知識がある。そしてそれを認めるならば、間接的に形象を持った知が認められるであろう。形象の排除を除いては本性の差異にもとづく決定ができないからである。そのことから、あなた方によって性質の差異と述べられたことは、我々が別の言い方で「形象」や「描写」等ということであり、ただ語にもとづくだけの名目上の争いにすぎない。/1181,1182,1183/

evam’等の語についても排除の対象は確定されない(TS981=ŚV146)と述べられたことに答えるのが「‘evam’等の語によって」以下である。

‘evam’等の語によって’na-evam’等が知られる。それは排除対象という明らかに別のあり方を性質とするものである//1184//

‘evam’「このように」ということと‘na-evam’「このようでなく」というのは別のあり方で付託増益されたものである。「このように」等の諸々の語によって除外されて、より明確に断定されているので不十分な語の表示対象ではない。/1184/

このように〔師シャーンタラクシタ〕はクマーリラによる批判に反論し、次にウッディョータカラによる批判に答えて、ここで「‘すべて’という語の場合、排除されるいかなる対象が想定されるだろうか」と批判されたことに答える。

「すべて」という語の場合も言語活動によってもたらされたものとしての除外がある。そしてこれはその対象を表示する他の排除を述べることである//1185//

「認知対象」等の語のように「すべて」と言う語が単独で用いられることはない。そしてそれは愚鈍な知により疑いがおこった場合に、その否定のためにある。‘abhidhīta’<sup>494</sup>というのとは‘abhidhātum’「述べること」の意である/1185/

〔問う〕どのような対象を表示しようとしているのか。「すべての存在は～」以下で答える。

「すべての存在は無我である」「すべての人が行った」といった文言において、ある部分が排除対象となっていることが理解される//1186//

<sup>494</sup> 仏教側が対論者側にアポーハ論を認めるべきであるとする文脈。anyāpohakṛtsruti と同じ構造。



どのような部分が排除対象となるのかを述べたのが「ある場合～」以下である。

「外界のものとして認められた‘つぼ’等のあるものは無我である」「ある人が行く」など  
のような迷乱知が否定される（排除対象となる）のである<sup>495</sup>//1187//

「一つ」等は「すべて」ではないと(TS.983)と述べられたことに反論するのが「すべての部分  
を否定するもの」以下である。

すべての部分（全体）を否定すること（sarvāṅgapratishedha）の排除が意図されている。自らの  
〔部分についての〕排除という過失〔である。〕とされたそのことは無知によって述べら  
れたものである//1188//

もし「すべての部分の否定（即ち部分）」という言語活動が引き出され、文章の状態に「す  
べて」の語に対して意図されるのは自らの否定である。そのようなことは愚鈍な知<sup>496</sup>によっ  
て疑いがおこった場合にのみ否定がなされるのである。どうして自らの対象を損滅するど  
うい誤謬に陥ることがあろうか。このように「等」もまた表示対象である。

それ（排除）は存在でも非存在でもない、個別でも単一でもない、根拠のあるものでも無  
根拠のものでもない、一でも多でもない<sup>497</sup>//1189//

なぜ存在でないのかをのべたのが「存在は～ない」以下である。

その存在は真実としてはそのまま断定されることはない。存在としてではなく、また実在  
そのものとして断定される非存在もない//1190//

迷乱知〔をもった人々は〕外界のものであると断定し、そのようなものではないにもかか  
わらず、そのように確定しているとす。従って外界のあり方として非存在なものが「存

---

<sup>495</sup> 先行する k.1186 において「すべての～」といった文言によって否定される例があげられている。

<sup>496</sup> mūḍhadhiyā-TSP.adTS.K1185 と同じく愚鈍な知によって疑いがおこるといふ定型的なかたちとなっ  
ている。

<sup>497</sup> この偈においては 2 項目の矛盾関係が 4 組、計 8 項目がそれぞれ否定されている。シャーンタラクタ、  
カマラシーラの中観論者としての立場があるため PP 冒頭の偈文等を連想させるが ŚAP の場合はまず  
avayavārtha の ŚSS における 8 項目を否定する偈文について考察すべきであろう。ŚSS と TSP の関係につ  
いて本稿では 4 章 2 節で述べた。初出は藤井[2006]。ここで参考になるのは TS.k.870 と BhSS 末尾 2 偈の関係  
であろう。即ちシャーンタラクタは引用ではないが、内容として BhSS 末尾 2 偈を TS.k.870 に反映し、  
そのことをカマラシーラが説明している。袴谷[2008:392]も参照。したがってここでも引用ではないが中  
観的な PP が意識されているのではなく ŚSS の 8 項目の部分意識されているのであり、それは唯識的な  
聖典観にもとづくものと考えられる。

在として」の部分である。ではなぜ「非存在」の部分で否定されるのか。を述べたのが「また実在そのものとして断定される非存在もない」という部分である。外界のあり方として断定<sup>498</sup>されるためにもう一方の極論である非存在であると言うこともできないのである  
/1190/

「個別でも単一でもない<sup>499</sup>」と述べられたのはなぜかということを示したのが「個別・単一」以下である。

個別・単一等はすべての存在において内在する。語の表示対象には本性が存在しないから、それら（個別・単一）は内在することはない//1191//

「個別・単一」というのは区別・無区別という意味。「等」の語によって「根拠のあるもの<sup>500</sup>」等がとりこまれる。しかしそうではなくそれら実在のみの性質がどうして排除における分別知という作者の努力による形象が得られるだろうか。〔ウッディヨータカラによって〕「行為というあり方をもつ排除は対象を表示すべきである」と述べられたことは不成立である。語の表示対象である排除は映像を本性とするものであるから。そしてこの映像を本性とするものは外界の実在として判断されたからであり、否定のみではない<sup>501</sup>。同様にして、〔ウッディヨータカラによって排除の対象は〕「牛という対象なのか非牛という対象なのか」と言われたこの2つの選択肢もありえない。牛の対象としてその肯定的あり方もまた〔映像として〕断定されるからである/1191/

〔ウッディヨータカラによって〕「いったい誰が排除対象でない牛を非牛と固執するであろうか<sup>502</sup>」と述べられたことに答えるのが「他の表示対象の否定～」以下である。

語はまず直接的に他の表示対象の否定を行い、自らの表示を間接的に行う。それが理解されるのである。ある特定のものが、他の特定のものと異なることによって表示されるということについては子細に述べた。他者の主張に通達することにより、そのことが述べられた。一体誰が非牛〔の否定〕にこだわり牛〔そのものを〕排除するのか。従って語により直接的に排除されるものは決してない//1192,1193,1194//

もしはじめに、語が他の否定を生じさせるその場合、そのような対象の映像が述べられた

---

<sup>498</sup> (B)bāhyarūpatayāvasitatvān を採用。(G)bāhyarūpatayādarśitatvān

<sup>499</sup> TS.k.1189.

<sup>500</sup> TS.k.1189cd.

<sup>501</sup> 肯定論者と言われる傾向であろう。

<sup>502</sup> TS.k.989.

後に語が〔他の表示対象の否定を〕行い、その理解がある。そして間接的(sāmarthyād<sup>503</sup>)他の否定が理解される。この〔排除の〕教説が示されることによって対論者の設定したことは無意味となろう。あとはよく知られたことである。/1192,1193,1194/

排除が区別か無区別かという選択支を批判し終えて、次に「他の排除は〔語の〕表示対象であるのかあるいは表示対象でないのか<sup>504</sup>」等と述べられたことに答えたのが「～いったい～」の部分である。

〔ウッディヨータカラによって排除が(A)表示対象であるのか〕と問われる場合、いったいどの語によって表示対象となるのか「排除すること」であるのか、あるいは「つぼ」等であるのか。表示対象である場合、(A-1)それは肯定的なあり方なのか(A-2)他の否定的であるのかと確定する場合、‘排除’という知識がそのようにして認識される。実に映像が直に語の表示対象となるのがその知識である。‘種’等の肯定的なものの否定は間接的にある。「つぼ」や「木」等の諸々の語によって映像が述べられる。〔その映像が〕直接的に生じるならば他方で間接的に生じることは破壊される。従って〔我々アポーハ論者の排除における〕肯定に誤りはなく、また望まない結果に陥ることもないため〔排除が〕表示対象でないという〔ウッディヨータカラ〕の選択肢は誤りであり、とても認められないものである  
//1195,1196,1197,1198,1199//

他の排除が(A)表示対象であるという選択肢の場合、もし主題として論じる他の排除をなす語が肯定的なあり方として、語によって表示対象となるという望ましくない結果に陥ることがないということである。実に語の表示対象は(A-1)肯定的なものであるのかあるいは(A-2)他の排除であるのかという設問においては‘他の排除が語の表示対象である’と述べられる。そのように述べられた映像を特徴とする排除によって判断する知識が生じる。一方、肯定的な対象を否定するのは含意としてである。また「つぼ」等の語が発声される場合、そのように述べられた映像を特徴とする排除が直接「つぼ」等の語によって生じることにより、肯定的なあり方としてそれら（語）によって表示される。また含意として他の否定が理解されるという望まない結果に陥るということはない。そしてまたこの確定に誤りはない。含意として他を否定することにより、語の対象理解があるから。従って(B)語の表示対象ではない、という論議の支分を構成するその選択支の誤りが起こることもない。そのことを示したのが「表示対象でないという選択肢はあやまりであり～」という部分である。

また「単一性・常住性」(TS.1001=ŚV163)と述べられたことに答えるのが「単一性・常住性」

<sup>503</sup> TSP(B)sāmarthyād anya nivartanaṃ-を採用 .TSP(G)sāmarthyād eva nivartanaṃ -.

<sup>504</sup> TS.k.997.

以下である。

「単一性・常住性」といった〔普遍の特徴は〕 分別構想したものであり、真実ではない。  
あなた方の御高説は物笑いの種となるであろう//1200//

もし真実として「単一性」等を称賛するならば、あなた方は〔の説は〕物笑いの種となるであろう。その場合、迷乱知に従う分別構想についてのみ師は説かれたのであり、どうして嘲笑の種をまくような過失をされるであろうか。むしろあなた方によって〔師の〕意図された内容の無知があり、それにもとづく批判の誤った知が嘲笑の言葉を生むのである。

否定辞と結びついている語のみに、他の否定という部分があるさもなければそれ自身が理解されるのである//1002//(\$v164) と〔クマーリラによって〕述べられたことに答えるのが

〔否定辞のない場合も〕他の排除の理解はある。それ自身の本性が理解されることにより。  
さもなければ強調が意味のないものとなろう//1201//

否定辞 na がある場合のみならず、その否定辞のない場合も他の否定の理解はある。あなた方が自らの言名として述べるように、〔事物〕そのものの本性が理解され制限がなされる。さもなければ制限が意味をなさないであろう。従って〔事物〕それ自身が理解される場合、含意として制限する他の排除もまた理解されるので‘eva’が断定されるのは明らかなことである/1201/

「石女の息子～」以下において他学派によって排除が語の対象であることの設定が不充分であることを指摘する。

「石女の息子」等の語については何の排除が述べられているのか。外界の対象であっても他の対象を否定しないものはない//1202//

実に「石女の息子」等の語にっって外界の息子等の実在として他を排除し、その排除を拠り所とするものは存在しない。

〔対論者〕 いったいどのような立場の排除が主張されるのか。

〔答論〕 それは実在に依拠するものであり、存在としての排除があるべきである。それらは、他から排除された語の対象という排除であるから/1202/

「～そのあり方を～」以下が述べられる。

諸々の非存在はそのあり方をもたないため、語が種等を表示するものであることに疑いも生じない。それら（非存在・語）はただ顕現の表示者であるのみである//1203//

「石女の息子」等の非存在においてはそのあり方に何らの本性も存在しない。従ってそのような対象について諸々の語が表示することに疑いをおこすこともない。事物の入り込んだ<sup>505</sup>いかなるあり方が表示対象となるのか。あるいは映像を表示するのかという懸念があるであろう。非存在は実在とは区別された特徴を持つ。従ってそれ（事物・非存在？）の入り込んだ諸々の語がどうしてそのように（な種等の）事物を対象とする懸念があろうか。そのことにより、[非存在・語]は対象をもたないということは明らかである。この場合<sup>506</sup>（非存在が対象である場合）諸々の語は映像のみが生起することにより断定が行われる。このことについて疑いを立てる余地はない。

そのことを示したのが「～対象～」以下である。

空虚な対象に abhijalpa 生起し、潜在印象のみによって形成された映像が顕現するそれを〔石女の息子等の〕諸々の語が表示する<sup>507</sup>//1204//

「語」というのは「石女の息子」等の語のことである/1204/

そしてそれら実在を対象とする諸々の語もまた映像のみを対象とすることが成立する。その証明を述べたのが「～のみが」以下である。

〔省略された結論〕直接的に〔つぼ等の〕疑いとなる諸々の語、それは〔本来空虚である対象に～分別の映像〕のみが顕現するものである。〔大前提〕それら言語協約に依存するのはそれは〔本来空虚である対象に～分別の映像〕のみが顕現するものである//1205//

それら言語協約に依存するもの、はそれは空虚である対象に abhijalpa が置いた潜在印象のみによって仮設された映像が顕現するものである。ちょうど「石女の息子」等の諸々の語のように分別された対象を表示する。

論争語としてのつぼ等の疑いとなる諸々の語は言語協約に依存するものである。

という同一性の証因にもとづく論証である/1205/

このように自らの主張を証明し、他者の主張を批判するため論証をのべ次に「～他の者達

---

<sup>505</sup> 実在の確定要件、藤井[2005]参照

<sup>506</sup> TSP(B)tatra を採用.

<sup>507</sup> TS[363:25-26]  
arthaśūnyābhijalpotthavāsanāmātranirmitam/  
pratibimbaṃ yadābhāti tacchabdaiḥ pratipādyate/

～」と述べる。

語の表示対象は他の者達が個物（独自相）等として規定したものではない。語は〔協約に依存している〕それ故、そのようにして〔分別構想された対象として表示され〕理解される//1206//

「個物」とは独自相のこと「等」という語によって種など<sup>508</sup>がとりこまれる。「それ故」とは協約に依存している故にということである。「そのように」とは分別構想された対象として表示されるということ/1206/

さらに不確定因(anaikāntikatā)であるとして2つの理由があげられ批判されたのが「個物等～不可能～」以下である。

個物等に対して言語協約が不可能であると先に証明された。そしてまた無益である。それ故この2つの理由は疑いのないことと〔異類からの〕排除である//1207//

「協約が不可能であるためにどのようなものとも関係がないから<sup>509</sup>」と先に独自相等について協約が不可能であることを証明した(k.876?)から/1207/

「そうではない」以下において他学派はまず理由のうちの1つを取り上げる<sup>510</sup>。(BBS では以下の偈文を śaṅkā)

〔対論者〕そうではない、排除の主張においてなぜ協約が可能となるのか。どうして有効なものとなりえるのか。〔仏教側〕そこ（協約）においてその2つ〔の理由が〕成立しないから。なぜなら話者と聞者は1つの知識を互いに知ることができない。言語協約の際に見られたものは言語活動に至った時に同じものとしてみることはできないからである//12081209//

ちょうど独自相等について協約の不可能性<sup>511</sup>と無益であることがあるのと同じく、排除の主張においてもそのようになる。したがって「協約の不可能性」があるから、諸々の語においてそれのみとして顕現する（映像）であっても理にかなわない、従って不確定因である。

「どうして有効～」のところに‘なりえるのか’と補うことができる。「そこにおいて」と

<sup>508</sup> cf.TS.k.871.

<sup>509</sup> aśakyasamayatvād ananyabhāvatvāc ceti--.

<sup>510</sup> BBS では以下の偈文を śaṅkā とする。

<sup>511</sup> saṅketāsambhavo,TSP.ad.TSk.909 で仏教側は「協約の不可能であるから」という理由が不成立でないとしていた。ここでは他学派によってこの理由が批判されている。

は協約においてということ。[対論者] ではその場合どうして協約が可能となるのか。

[それに答えるのが]「その2つが成立しないから」と言う部分である。‘hi’というのは理由を表す。従って映像を本性とする排除は協約の対象として話者と聞者の双方に共有されるものではない。なぜかを示したのが「1つの知識を～知ることができない」という部分である。それぞれの認識は先に経験された知である。実に自と他の経験による異なった知識を認識することはできない。第一義的に映像自身を特徴とする排除は知識から異なるものではない。よって話者と聞者の双方も何らかの共通する対象領域として成り立つことはない。どのような協約行為の把握があるであろうか？実に話者が事物に対して協約しようとしても聞者が把握できないという過失がおこる。聞者が認識し自らの知に浮かび上がった対象の映像が[それとおなじように話者が] 知ることではない。そしてまた話者が知るようにして聞者もまた、自己自身のらの映像は別のものであることを示したのが。「言語協約の際に～ない」という部分である。聞者・話者間で協約の際に得られた映像は言語活動の際には存在しない。それは刹那に消え、永続的に滅するからである。そしてその言語活動の際に生じたもの(映像は)言語協約の時に見られたものではない。その言語活動の際に生じたものと別のものであるから。一方言語協約から言語活動に[映像が結びつくのは] 誤りではない。

それぞれが自ら顕現した知において、それ(映像が)機能する。外界の対象として判断することによって[話者・聞者の双方にも共有されること]があるだろう//1210//

真実として我々は知識の形象を諸々の語の表示対象とは認めない。そのことについては協約の不可能性(sañketāsambhava)として[我々によって]批判された。従ってすべての語の言語活動は自らの顕現に付随することにより、眼病を持つ兩人にとっての二重の月<sup>512</sup>等の知覚の錯乱であり、ただ空虚な対象に繰り返しの修習が喚起されることによる現れであるから<sup>513</sup>。語にもとづいて対象を断定する分別のみが生じるからである。そしてその映像が諸々の語にとって表示対象として言表され、生じるからであり、表示対象によってではない。またもし話者と聞者がそれぞれ各自において顕現したものを真実であると受けとめる場合、即ち眼病と言う迷乱の原因が両者に共通してある場合、話者と聞者は外界対象であると等しく判断する。そのように話者が誤りによって「これがそれである」という意味である。ここで例を示したのが「眼病」以下である。

眼病によって害された眼を持つ者が「二重の月である」と先に述べ、自らと等しいものが同様に[病病を持つ者が同じように判断するように]それがすべての語の働きであると考えられるのである//1211//

<sup>512</sup> cf. TSP.ad.TS.1023,

<sup>513</sup> śabdo vyavahāraḥ svapratibhāsānurodhena taimirikadvayadvicandradarśanavad, cf. TSP.ad.TS.k.909.

「自らに等しい」自らと同様の眼病を持った別の者という意味。言語協約が無意味であることを示したのが「包括されたものが」以下である。

包括されたものが「それがこれである」と認められるのは断定がなされた場合である。実にそれら誤って顕現する知識は語が形を変えたものであるから〔真実として正しくない〕  
//1212// (という語の表示対象の章)

協約して言語活動に至った際の包括は話者と聞者によって判断された対象の映像だと思ひ込むことによって認められる。いずれにしても、言語行為の際に話者と聞者が前後に〔違ったときに〕見た対象を同一であるとみなすのは真実ではない。なぜ真実と見なすのかということのをのべたのが「誤った顕現」のところである。(という語の表示対象の章)



[略号表]

BBh(D)	<i>Bodhisattvabhūmi</i> , ed. by N. Dutt, Patna, 1966.
BBh(W)	<i>Bodhisattvabhūmi</i> , ed. by U. Wogihara, Tokyo, 1971.
BCA	<i>Bodhicaryāvatāra</i> of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati, ed. by P. L. Vaidya, Buddhist Sanskrit Texts No. 12, 1960.
BCAP	see BCA.
BhSS	<i>Bhavasamkrāntisūtra</i> .
KA	<i>Kāvyaḷaṅkāra of Bhāmaḷ with Ānand'Hindi commentary</i> by Dr. Ramanand Sharma, Chowkhamba Skt. Ser. Varanasi, 2002.
MBh	<i>The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali</i> by F. Kielhorn, 1880-85), 3 vols, ed. by K. V. Abhyankar, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1962-72.
MHK	<i>Madhyamakahrdayakārikā</i> , D.No. 3855, P.No. 5255.
MS	<i>Mhāyānasamgraha</i> .
MŚ	<i>Śalistambasūtra, Mahāyānasūtrasamgraha</i> , Part 1, ed. by P. L. Vaidya, Darbhanga, 1961.
MVBh	<i>Madhyāntavibhāgabhāṣya</i> , ed. by G. Nagao, Tokyo, 1964.
MVT	<i>Madhyāntavibhāgatikā</i> , ed. by S. Yamaguchi, Nagoya, 1934.
NB	<i>Nyāyabindu</i> , Bibliotheca Buddhica VII, Osnabruck, 1970.
NR	<i>Śloka-vārttika of Śrī Kumāriḷa Bhaṭṭa, with the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathimīśra</i> ed. by S. D. Śāstri, Tara Publications, Vārānaśi, 1978.
PBh	<i>The Bhāṣya of Praśastapāda together with the Nyāyakandalī of Śrīdhara</i> , Benares, 1895.
P P	<i>Prajñāpradīpamūlamadhyamakavṛtti</i> , D.No. 3853, P.No. 5253.
PS.5	<i>Pramāṇasamuccaya</i> ,
PSV	
PV.1	<i>Pramāṇavārttikaḷ, of Dharmakīrti</i> , The First Chapter with the Autocommentary R. Gnoli, Serie Oriental Roma, XXIII, Roma, 1960.
PV.3	『仏教認識論の研究』 戸崎宏正, 1979.
PVin.1	<i>Pramāṇaviniścaya, Dharmakīrti's pramāṇaviniścayaḷ, I. kapitell pratyakṣam</i> , Tilmann Vetter, Wien, 1966.
PVin.2	<i>Pramāṇaviniścaya, Dharmakīrti's pramāṇaviniścayaḷ, II. Kapitell svārthānumānam</i> , Steinkellner, Wien, 1973.
PVS V	<i>Pramāṇavārttikasvavṛtti</i> (see. PV.1).
PVT(K)	<i>Pramāṇavārttikaṭikā of Karṇakagomin</i> , ed. by Rāhula Sāṅkrtyāyana, (Allahabad 1943) Rinsen, 1982.
SDNSS	<i>Sarvadharmāṅsvabhāvasiddhi</i> . d.no. 3889, p.no. 5289. see, 森山 1981.

- Śar *Ślokavārt(t)ikaṭikā (Śarkarikā) of Bhaṭṭaputra Jayamiśra,*  
ed.by Kunhan Raja,Madras,1946
- ŚS *Śikṣāsamuccaya*,ed.by Cecil Bendall,Bibliotheca Buddhica I,Petersburg, 1897-1902.
- ŚSS(V) see MŚ.
- ŚTī Śalistambaka tikā(D.No.4001,P.No.5502) see schoening.
- ŚV(N) (śV)
- TJ *Tarkajvālā*,D.No.3856,P.No..5256.
- TS(B) *Tattvasaṅgraha of ācārya Shāntarakṣita with the Commentary Pañjikā of Shri Kamalashīla*,ed.by S.Dwarikadas Shastri,Bauddha Bharati Series,Varanasi,1968.
- TS(G) *Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla*  
vol.1 ,E.Krishnamacharya Gaekwad's Oriental Series,Baroda,1926.
- TSP(B) see.TS(B)
- TSP(G) seeTS (G)
- VS *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*, ed.by Muni Śrī  
Jambuvijayaji Oriental Institute Baroda,1982.
- VP *Vākyapadīya of Bharṭṛhari with the commentaries Vṛtti and the Paddhati of Vṛṣabhadeva*,Kāṇḍa I.ed.by K.A.Subramania Iyer,Poona,1966.
- VyY *Vyākhyāyukti*,D.No.4061,P.No.4066.

C チョネ版

D デルゲ版

N ナルタン版

P 北京版

PT Pelliot Tibetan

『印仏』 印度学仏教学研究

『七部莊嚴』 *sDe bdun gyi rgyan yid kyi mun sel.* D no.5501. zhol edition.

『リクテル』 *Tshad ma rigs pa'i gter.* 『チベット論理学研究』 東洋文庫。

『量の大備忘録』 *Tshad ma'i brjed byang chen mo.* D no.5400. 『弁了不了議論』  
宗喀巴著、青海民族出版、西寧、1987。

T.708 『了本生死經』 支謙訳

T.709 『仏説稻竿經』 東晋失訳

T.710 『慈氏菩薩所説大乘縁生稻幹喩經』 不空訳

T.711 『大乘舎黎婆坦摩經』 施護訳

[参考文献 (和文) ]

赤羽律

[2002] 「年代設定の指標としての avicāraikaramaṇīya」『南都仏教』第 83 号.

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,京都哲学会.

[1998] 『古典インドの言語哲学』平凡社.

秋本勝

[1978] 「Śabdapramāṇa をめぐるとの問題」『印仏』26-2(54).

池田道浩

[1995a] 「Bhavasamkrāntisūtra を引用する Bhāviveka の意図」『曹洞宗研究員研究紀要』26 号,曹洞宗宗務庁.

[1995b] 「Bhavasamkrāntisūtra を引用する Bhāviveka と Dharmapāla」『印仏』44-1(87).

石田尚敬

[2005] 「他の排除(anyāpoha)の分類について—Śakyabuddhi と Śantarakṣita による<他の排除>の 3 分類」『インド学仏教学研究』12, 東京大学文学部インド哲学仏教学研究室.

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 号,東北大学文学会.

[1953] 「陳那における言語と存在の問題」『哲学年報』14 号,九州大学哲学研究会.

畝部敏也

[1999] 「バルトリハリの sattā 論」『南都佛教』76 号,東大寺図書館.

[2002] 「語の意味・対象としての〈有〉(asti,sattā) Vākyapadiya 2.119 をめぐって-」『インド思想史研究』14,京都.

江島恵教

[1969] 「Bhāviveka の聖典観」『印仏』17-2(34).

[1992] 「Bhāviveka の言語観」『成田山仏教研究所紀要』15 号、成田山新勝寺.

太田心海

[1973] 「ことばの対象について」『佐賀龍谷短期大学紀要』18,19 合巻号,中央公論社.

[1981] 「法称によるサーンキヤの普遍論批判」『印仏研』29-2.

岡田憲尚

[2005] 「Tattvasamgraha, śabdārthaparīkṣā 章における avasāya, adhyavasāya の用法について」『印仏』53-2(106).

沖和史

[1990] 「ダルモータラ著『正理一滴論注』(Nyāyabinduṭīkā)第一章における知覚判断」仲尾俊博博士記念論集.

梶山雄一

- [1967] 「認識と論理」『世界の名著』中央公論社。  
[1979] 「シャーンタラクシタの批判哲学」『仏教の比較思想的研究』東京大学出版会,pp.395-426.

片岡啓

- [2012a] 「言語哲学:アポーハ論」『シリーズ大乘仏教,認識論と論理学』9,春秋社。  
[2012a] 「アポーハとは何か?」『インド論理学研究』第V号。

桂紹隆

- [1984] 「ディグナーガの認識論と論理学」『講座大乘仏教-認識論と論理学』9,春秋社。  
[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。  
[1998] 『インド人の論理学』中央公論社。

加藤純章

- [1989] 『経量部の研究』春秋社。

北川秀則

- [1965] 『インド古典論理学の研究』臨川書店。

北原裕全

- [1996] 「adhyavasāya-有形象理論における唯識と外界」『印度学宗教学会』23号別冊。

木村俊彦

- [1998] 『ダルマキールティにおける哲学と宗教』大東出版。

小林信彦

- [1965] 「Tattvasaṃgraha に批判される Bhāmaha の意味論」『インド学試論集』no.6-7,京都大学印度・仏教学会。

斉藤精也

- [1960] 「稻苧経の成立」『法然学会論議』1。

相馬一意

- [1986] 「菩薩地」真実義章試訳『南都佛教』第55号。

竹村牧男

- [1995] 『唯識三性説の研究』春秋社。

田村智淳

- [1982] 「中観派の実践—寂天の」『東洋学研究』2。

戸崎宏正

- [1979] 「仏教認識論の研究」(上)大東出版。  
[1985] 「仏教認識論の研究」(下)大東出版。  
[1989] 「法称著『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ』」『哲学年報』48号。

長崎法潤

[1984] 「概念と命題」『講座大乘仏教-認識論と論理学』9,春秋社.

中村 元

[2000] 『論理の構造』下,青土社.

袴谷憲昭

[1977] 「Bhavasamkrāntisūtra」『駒沢大学佛教学部論集』第8号.

[1991] 「離言(nirabhilāpya)の思想背景」『駒沢大学仏教学部研究紀要』49号.

服部正明

[1973] 「Mīmāṃsāśloka-vārttika Apohavāda 章の研究(上)」『京都大学文学部研究紀要』第14号.

[1974] 「中期大乘仏教の認識論」『講座大乘思想』第二卷,思想社, pp. 103-143.

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

[1979] 「Uddyotakara に批判されるアポーハ論」『伊藤真城・田中順照両教授頌徳記念仏教学論集』.

[1980] 「Nyāyavārttika,2.2.66 におけるアポーハ論批判」『密教学』-松尾義海博士古稀記念号-,16,17 合併号

[1993] 「Tattvasamgraha XVI にみられる Vākyapadiya II からの引用詩節」『知の邂逅-仏教と科学』佼成出版社.

原田覚

[2000] 『転有経』と『破有論』,坪井俊映博士古稀記念論集『三論教学と仏教諸思想』春秋社.

福田洋一

[1989] 「チベット論理学研究」第一卷,東洋文庫.

[1991] 「チベット論理学研究」第三卷,東洋文庫.

[1999] 「ダルマキールティにおける adhyavasāya について」『印仏』47-2(94).

[2000] 「ゲルク派論理学の实在論的解釈について」『東洋の思想と宗教』17号.

藤井真聖

[2000] 「Tattvasamgrahapañjikā にみられるアポーハ論者の見解」『印仏』49-1(97).

[2001] 「Tattvasamgraha Śabdārthaparikṣā にみられる対論者の見解」『印仏』50-1(99).

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

[2003] 「Śantarakṣita,Kamalaśīla における Śabdapratyaya」『印仏』52-1(103).

[2004] 「Tattvasamgrahapañjikā にみられる Bhavasamkrāntisūtra」『印仏』53-1(105).

[2005] 「Tattvasamgraha873 偈について-实在と認識の確定要件をめぐるインドとチベット-」『日本西蔵学会々報』第51号.

[2006] 「Tattvasamgrahapañjikā にみられる Śālistambasūtra」『印仏』53-1( ).

船山徹

[1989] 「ダルマキールティの「本質」論—bhāva と svabhāva—」『南都仏教』63号.

松田和信

[1985] 「Vyākhyāyukti の二諦説 - Vasubandhu 研究ノート (2) —」『印仏研』(33-2)66.

宮下晴輝

[1986] 「『俱舍論』における本無今有論の背景—『勝義空性経』の解釈をめぐって—」『佛教学セミナー』44.

村上真完

[1997] 『インドの実在論』平楽寺書店.

森山清徹

[1981] 「カマラシーラの Sarvadharmāṇiṣvabhāvasiddhi の和訳研究」  
『佛教大学大学院紀要』9号.

[1987] 「カマラシーラの唯識批判とダルマキールティの経量部説」  
『佛教大学研究紀要』72号.

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

[1994] 「中観派と唯識派の空、二諦、三性説を巡る論争」『文学部論集』  
佛教大学文学部.

[1997] 「後期中観派のサーンキヤ学説批判とダルマキールティ」『文学部論集』  
81号.

[1998] 「カマラシーラの無自性論とアポーハ論」『印仏』47-1(93).

山口益

[1941] 「佛教における無と有の対論」『大谷学報』85号.

[1973] 『山口益仏教学文集』春秋社.

葉阿月

[1975] 『唯識思想の研究』国書刊行会.

吉水清孝

[1987] 「Dharmakīrti, Śāntaraksita における語の意味と他者の排除」『印仏』36-1(72).

吉水千鶴子

[2000] 「ゲルク派による経量部学説理解」『仏教文化研究論集』第4号.

渡辺照宏

[1967] 「撰真実論序章の翻訳研究」『東洋学研究』第2号.

Akamatsu, A

[1986] “*Vidhivādin et Pratiṣedhavadin*: double aspect présenté par la théorie sémantique du bouddhisme indien“, *Zinbun Kagaku Kenkyusyo*, 21.

Asano, M.

[1990] “The process of the development of tetralemma in the Śālistamba-sūtra“  
*Journal of Indian and Buddhist Studies*, 28-1 .

Hattori, M.

- [1968] *Dignāga, On Perception*, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Cambridge Massachusets
- [1996] Discussion on Jatimat as the Meaning of a Word, *Śrījñāṃṛtam*.pp.387-394.Delhi.
- Hayes R.P.  
[1988] *Dignāga on the Interpretation of Signs*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Jha, G.  
[1937] *The Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla*. Vol.1. (Gaekwad's Oriental Series 80). Baroda: Oriental institute.
- Kajiyama, Y.  
[1966] "An Introduction to Buddhist philosophy." *Memoirs of the Faculty of Letters Kyoto University*. 10. Kyoto.
- Katsura, S.  
[1979] "The Apoha Theory of Dignāga." *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 28-1, .
- Kellner, b  
[1999] *Nichts bleibt nichts*, Wien, 1997.
- Mookerjee, S.  
[1935] *The Buddhist Philosophy of Universal Flux: An Exposition of Philosophy of Critical Realism as Expounded by the School of Dignāga*. Calcutta: University of Calcutta.
- Onoda, S.  
[1992] *Monastic Debate in Tibet: A Study of the History and Structures of Buddhist Logic*. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 27). Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.
- Pind, Ole Holten  
[2009] *Dignāga's Philosophy of Language. Dignāga on anyāpoha. Pramāṇasamuccaya V. Texts, Texts, Translation, and Annotation*. An unpublished dissertation submitted to Universität Wien.
- Schoening, Jeffrey D.  
[1995] *The Śālistamba Sūtra and Its Indian Commentaries*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Wien.
- Stcherbatsky, Th.  
[1930] *Buddhist Logic* Vol.1, Munshiram Manoharlal Publishers, 1996.
- Śrīśa Chandra Vasu  
[1891] *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, Vol.I.II. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, rep. 2003.
- Taber, John.

- [2001] “ Much ado about Nothing Kumāriḷa, Śantarakṣita, and Dharmakīrti on the Cognition of non-Being ” *Journal of the American Oriental Society*.  
Yoshimizu, C.
- [2007] “Causal efficacy and spatiotemporal restriction ” *Pramāṇakīrtiḥ* Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of His 70th Birthday, Part 2, Wien, 2007