

ジュニャーナシュリーミトラのアポーハ論

桂 紹 隆

近年のアポーハ論研究の進歩には目覚ましいものがある。アポーハ論の提唱者であるディグナーガの『プラマリーナ・サムツチャヤ』(集量論)アポーハ章の文献学的研究が服部正明博士により押し進められ、同章のサンスクリット断片やサンスクリット還元がムニ・ジャンブヴィ

ジャヤ師により大量に公表された結果、原田和宗氏の一連の解積学的研究、ラディカ・ハーツバーガー女史のバルトリハリ、ダルマキールティとの比較研究、リチャード・ヘイズ氏の同章の英訳研究が、次々と公表されている。^①一方、ダルマキールティのアポーハ論については、フラウウルナー博士の優れた先駆的研究を受けて、フェッター、シュタインケルナー両氏を始めとするウィーン大学出身者の貢献が目立つ。我国でも戸崎宏正博士の『プラマリーナ・ヴァールティカ』知覚章中のアポーハ論研究とともに、太田心海、赤松明彦、大前太、若原雄昭、

矢板秀臣、小野基などの諸氏の同書自比量章の研究が著実に成果を挙げつつある。他方、トム・ティレマンズ他の諸氏によって進められている、チベット文献を用いたアポーハ論研究も注目されねばならない。^②

サトカーリ・ムケールジー博士がアポーハ論の歴史的発展に三段階を想定して以来、ディグナーガとダルマキールティはその初期の「否定的アポーハ論者」に同定されて来た。しかし、ハーツバーガー女史が指摘するよう、今や両者の本質的な差異が解明されねばならない。もっとも、彼女のディグナーガ、ダルマキールティ理解は筆者と異なる所が少なくないので、いずれその点を明らかにしたい。第二期の「肯定的アポーハ論者」とされるシャーントラクシタについても、マーク・シデリッツ氏が疑義を投げかけている。第三期の「折衷主義的アポーハ論者」とみなされるジュニャーナシュリーミトラに

ついでに、夙に小川英世氏によってダルマキールティと

の本質的同等性が指摘されている。^③従って、ムケールジ

博士の史的三段階説は、全面的修正が要請されている

と言わねばならない。拙稿『*Janāsrimitra on Apoha*』^④

において、筆者もジュニユーナシュリーミトラの『アポー

ハ論』(*Apohaprakarana, Janāsrimitranibandhavali* = JNA,

ed. by A. Thakur, Patna, 1959, pp. 201-232)の概要を示

し、ダルマキールティとの繋がりを指摘し、ムケールジ

博士の説に疑問を呈しておいた。ここに、再度ジュニ

ヤーナシュリーミトラの『アポーハ論』の内容を紹介し、

彼のアポーハ論の特徴を明らかにしたい。

ジュニユーナシュリーミトラは、『アポーハ論』の製

作意図を提示するため次のような問題提起の詩頌を挙げ

る。

「一切法は不可言である (*avācya*)」と確証するため

に、「言葉と証相は〔他者の〕排除 (*apoha*)」を明らか

にする」という定立 (*sthiti*) が〔以下〕立証される。

(第一偈)

apohah śabdalingābhyāṁ prakāśyata itī

sthitiḥ /

sādhyate sarvadharmāṅgām avācya tvapra-

siddhaye // (JNA 2013-4)

「言葉と証相は他者の排除を明らかにする」という定

立とは、言うまでもなくディグナーガによってうち立て

られたものである。フラウワルナー博士によって見事に

立証されたように、ディグナーガは最初の体系的論理学

書『因明正理門論』(*Nyāyamanika*)第十七、十八偈にお

いて推理知の本質を考察する際に、「証相 (*linga*) は推理の

対象 (*lingin=anuneya*) の様々な属性の一部を「他者の排

除」(*anya-vyavachheda*) という仕方であらしめるとい

う見解を提示した。アポーハ論は、まず証相が推理の対象

を知らしめる機能を表現するために用意されたものであ

った。直接知覚と推理知を峻別するのがディグナーガ認

識論の最大の特徴である。彼によると、証相は、直接知

覚のように対象を全面的に、しかも肯定的に知らしめる

ものではなく、対象の多様な属性のうち自己と「必然的

な随伴関係」(*anubandha*) をもつもののみをそれぞれの

対立概念 (＝他者) の排除という形で間接的、否定的に

知らしめるものである。また、証相の多様な属性のうち

推理の対象を逸脱しない限りのものは、後者を知らしめ

るとも言われる。『因明正理門論』において、必然的な随伴関係、あるいは、非逸脱性 (avyahicāra) 等と曖昧に表現されたものは、ディグナーガの晩年の名著『プラマーナ・サムッチャヤ』に至って、証相と推理の対象の間には前者の集合が後者のそれに包摂されるという「遍充関係」(vyāpti) がなければならぬという理論に結実するのである。『プラマーナ・サムッチャヤ』第二章では証相の機能としてのアポーハ論がより詳細に展開されるとともに、同書第五章ではアポーハ論が言葉による認識 (śabda) に適応される。すなわち、言葉も証相と同様に、「他者の排除」(anyāpoha) という仕方での表示対象を知らしめるといふものである。ディグナーガのアポーハ論については既に何度か触れる機会を得たので、今その詳細を論じないが、ディグナーガが推理知と言語知を統一して説明出来る原理としてアポーハ論をうち立てた事だけは確認しておきたい。かくして、彼は言語知あるいは所謂「証言」に基づく知を推理知の一部に含ませる事が出来たのであった。

再び、フラウルナー博士が明確に指摘されたことであるが、ディグナーガのアポーハ論が意味論的色彩が濃いものに対して、ダルマキールティは推理知や言語知を含む

広義の「概念知」(vijñāna) に関わる様々な問題を説明する原理として「他者の排除」の理論を理解している。ダルマキールティにとって、アポーハ論とは概念知の本質、その生成、対象、機能などを明らかにする「概念論」である。「言葉と証相は他者の排除を明らかにする」という先の定立は、彼が『プラマーナ・ヴァールティカ自注』において展開するアポーハ論の主要テーマに他ならない。

ジュニヤローナシュリーミトラのアポーハ論の最大の特徴は、先に引用した第一偈に如実に示されている。彼にとってアポーハ論は単なる理論的設定に過ぎず、「一切法は不可言である」という究極の真理に導くための一種の方便である^⑦。実在と言語の乖離という問題は、般若経以来、仏教哲学共通の課題であった。恐らく仏教徒の間では言葉の分析に最大の関心を払った唯識系の論理学者たちが、最終的に「一切法は不可言である」という中観的な理解に到達した事は興味深いと言わねばならない^⑧。先の定立に対して、次のような反論が想定される。すなわち、「言葉と証相は他者の排除を明らかにする」という理論は、我々の実感に反する (anubhavābhīta) というものである。「火」という言葉を聞いて、もしくは、煙という証相から火の存在を知る場合、「山のある地点に

火が存在する」(mahāharoddeṣe vahnir asti) という肯定的な形 (vidhinṛpa) で我々は火を認知する。アポーハ論者の言うように「非・火が存在することはない」(anagnir na bhavati) という二重否定の形で「単なる否定」(nivṛtimatra) を認知する事はない。従って、言葉や証相によって、他者の排除 (アポーハ) という否定ではなく、外界の事物 (bāhya) が肯定的な形で知られると言う。^⑧ (JNA. 201.9-202.22)°

これに対してジュニャーナシェリーミトラは、「言葉と証相は他者の排除を明らかにする」という定立は、単なる理論的設定 (vyavasthānātra) に過ぎず、「他者の排除が第一義的に言葉などの対象である」というのは、実在の真相 (vastu-tattva) ではないと答える^⑩。既に述べたように、彼にとって、アポーハ論は「一切法は不可言である」という究極の真理に導く方便に過ぎない。「実在の真相」は次のように提示される。

言葉によって、まず第一義的に「外界の、もしくは、心的な」対象が伝達されるが、／その際、「他者の」排除がその「対象の」副次的属性 (guṇa) として理解されるはずである。／ところで、一方の対象 (＝

外界の独自相) は、断定 (adhyāsa) という観点から他方 (＝心像 buddhy-ākāra) は、顕現 (bhāsa) という観点から、／言葉の対象 (vācya) として設定される。[しかし、言葉の対象と設定されるものは] 真実には何もない。(第二偈)

sābdais tavan mukhyam ādhyāyate 'rthas
tatrāpoḥas tadgunatvena gamyaḥ /
arthaḥ caiko 'dhyāsato bhāsate (read -to) 'nyah
sthāpyo vācyaḥ tattvato naiva kaścit //

(JNA. 203.1-4)

この詩頌はジュニャーナシェリーミトラのアポーハ論の内容を見事に要約している。残余のテキストが当該詩頌の注釈という形を取っていることを示すために、彼の『アポーハ論』のごく簡略なシノプシスを提示しよう。

- 0 本論の意図 (第一偈) JNA 201.3-6
- 1 反論 201.9-101.3
- 2 答え 201.31-103.11
- 2.1 実在の真相 (第二偈) 201.31-101.5
- 2.2 第二偈 a 句の解説 201.6-9

二・三 同 b 句の解説 二〇三・九一・二〇六・五

二・三 同 c—d₁ 句の解説 二〇六・五・三〇〇・八

二・三 独自相 (svataksana) は言語知 二〇六・五・三〇〇・一

二・三 推理知の対象ではない。 二〇六・五・三〇〇・一

二・三 一般相 (samanyalakṣaṇa) は言語知・推理知の対象ではない。 二〇二・二三五・二

二・三 外界対象は断定 (adhyavasāya) の観点から、心的表象は顕現 (pratibhāsa) の観点から言語知・推理知の対象である。 二〇五・二一三〇・八

二・四 第二偈 d₂ 句の解説 二〇〇・六一・三三三・四

二・五 まとめ 二〇三・五二一

三 結頌 二〇三・二一九

さて、「言葉によって、まず第一義的に「外界の、もしくは、心的な」対象が伝達される」という第二偈 a 句は、「アポーハ論は我々の実感に反する」という上述の反論に対する答えである。ジュニャーナシュリーミトラは、哲学説が我々の経験を全く無視して構築されうると考えていない。従って、言葉を聞いたり、証相を知覚したりした後、肯定的な形概念知が生じる事は否定できない

いと考えている。^⑩

しかし、言語知や推理知の内容は肯定的な形をとるという対論者の考えを全面的に承認する訳ではない。「その際、「他者の」排除がその「対象の」副次的属性として理解されるはずである。」という第二偈 b 句は、a 句に示された概念知における肯定的理解を制限している。この結果、言語知や推理知において、まず肯定的な対象が理解され、続いてその否定的側面が二次的に理解されると考えられるかもしれない。しかし、これは彼の真意ではない。ジュニャーナシュリーミトラによれば、人は「ウシ」という言葉を耳にする時、へ他の非・牛から排除されたもの (agavapodha) [すなわち、現に存在する牛、もしくは、牛の心像] という肯定的な対象とへ他の非・牛の排除 (agavapoha) と、この否定を同時に理解するのである。何故ならば、両者は不可離の関係にあり、一方が他方に対して優勢となることはないからである。^⑪

ジュニャーナシュリーミトラは、ここでシャーンタラクシタやカマラシーラを名指しで批判する訳ではない。しかし、肯定的対象と否定 (アポーハ) の同時理解を繰り返し主張する事は、彼がシャーンタラクシタ等のアポーハ論を強く意識していることを示唆している。シャーン

タラクシタによると、言葉の第一義的な対象は「相對否定」(pariyudāsa)と規定される肯定的な心像 (buddhi-pratibimba)であり、同じく相對否定と規定される外界の独自相と「絶対否定」(prasajya-pratisedha)とは含意によって二次的に理解されるに過ぎない。

ジュニャーナシュリーミトラの「肯定と否定の同時理解」という考えが、ダルマキールティの『プラマーナ・ヴァールティカ自注』に遡ることは既に指摘されているが、ジュニャーナシュリーミトラ自身の引用からも明らかのように、『ヘートゥ・ビンドゥ』により直接的な起源を見いだす事が出来よう。^⑭ 同書において三種の証因のうち「非知覚」(anupalabdhi)を論ずる際に、ダルマキールティは、あるものxの非知覚をx以外のものの知覚 (anyopalabdhi)と同一視する。例えば、「壺の非知覚」とは、壺以外の「単なる場所の知覚」に他ならない。ここで、ダルマキールティが「非知覚」という語の否定辞(「接頭辞 an」の意味を肯定的な対応物を予想する「相對否定」と理解している事に注意しておきたい。^⑮ 後に、「アポーハ論の否定の意味は肯定を含意する相對否定か、或いは、単なる否定かがしきりに論じられるからである。^⑯ ダルマキールティは非知覚に関する上述の原理を概念知一

般に適用し、「xの確定」(at-pariccheda)とは、「x以外の他者の排除」(anya-vyavachheda)に他ならないとする。すなわち、我々があるものを「水」と同定し、確定する時、当該対象に関して同時に、水以外のもの、例えば、火などを排除しているというのである。xであると確定し、非xを排除し、両者以外の第三の可能性の無い事を示唆するのが単一の認識手段 (pramāṇa) の機能であるとされる。^⑰ かくして、肯定と否定の同時理解の原型は『ヘートゥ・ビンドゥ』の非知覚の議論に見いだされると言える。

ジュニャーナシュリーミトラは、言語知と推理知の肯定的対象に関して、要約の詩頌である第二偈 c 1 d₁ 句において次のように述べた。「ところで、一方の対象(「外界の独自相」)は、断定という観点から、他方(「心像」)は、顕現という観点から、言葉の対象として設定される。」この一節を説明するに先立ち、彼は独自相も普遍 (samanya) も言語知の直接的対象にはなり得ないことを立証する。そのうち独自相は、直接知覚される場合と異なり、言語知等の概念知にはそのままの形で顕現しないから言葉の対象となることが否定される。直接知覚と概念知ではその顕現、表象に明確な差異があり、両者が同

じ独自相を対象とするとは認められないのである。(JNA 208.1-2-210.27)さらに、ジュニャーナシュリーミトラは正理学派のヴァーチャスパティミシュラとミーマーンサー学派を相手に、独自相が言葉の対象であれば、同一の対象について「存在する」もしくは「存在しない」という肯定・否定の言明を行う事が出来なくなるといふ帰謬論証を展開する。現に存在する壺を名指しにして「その壺は存在しない」と言明する事は出来ない。しかし、我々は時と場合に依じて「その壺は存在する」と言ったり、「その壺は存在しない」と言ったりする事が可能である。従って、そのような言語知の対象は、外界に実在する独自相ではなくて、肯定・否定いづれの述語とも結合可能な概念知の表象でなければならない。(JNA 211.1-213.9)この議論は小川英世氏によって詳しく紹介されており、それがダルマキールティに由来する事も明らかにされている。ジュニャーナシュリーミトラは「壺」等の命題の主題(dharmīn)に相当するものだけでなく、述語に相当する属性(dharma)に関しても同様の議論を展開し、ヴァーチャスパティだけでなく、トリローチャナや『ニャーヤ・ブーシヤナ』作者等の当時の代表的な正理学派の学者を相手に、彼等の普遍や内属(samavāya)の考えを

批判している。(JNA 213.10-220.1)次に、ジュニャーナシュリーミトラは、正理学派やミーマーンサー学派が外界に実在すると考える普遍も、言語知の対象とはならない事を明らかにする。何故ならば、普遍は直接知覚によっても、推理によっても、その存在が確定されないからである。勿論、仏教徒にとって普遍とは「他者の排除」と呼ばれる概念的な構想物に過ぎない。(JNA 220.2-225.11)

続いて、第二偈c-d句の解釈にはいる前に、ジュニャーナシュリーミトラは「対象」(visaya)という語の二種の用法を区別する。すなわち、あるものは「断定」(adhyavasāya)という視点から対象と呼ばれ、またあるものは「顕現」(pratiḥāsa)という視点から対象と呼ばれると言う。かくして、直接知覚によって把握されるべき外界の独自相は概念知に顕現しないが、以下述べるように外界の対象を「某である」と断定してはじめて、それに向かう認識者の実際の行為が可能であるという視点からすると、外界の独自相は概念知の対象と見做す事が出来るのである。

「間接的判断」「実体化作用」等とも訳される adhyavasāya (断定)の概念は難解であり、ジュニャーナシュ

リミットラもそれについて詳しく論じている。(JNA 225: 19-228.3)端的に言えば、*adhyavasāya*とは対象を断定する概念知の能力もしくは機能である。たとえある対象が現に直接知覚されていなくても、断定に基づいて認識者はその対象に向かって実行的な行動(*vavahāra-pravṛtti*)を開始し得る。例えば、水の単なる直接知覚は仏教論理学の伝統では概念的構想を欠く(*kaipāpāpātha*)から「これは水である」と断定する力を持たず、知覚者を活動に導く事はない。ただ知覚が「これは水であり、他のものではない」と断定する概念知に後続された時はじめて、認識者はその水を飲んだり、避けたりするという行為を起こす。断定とは概念知の持つ、人間の活動を引き起こす能力である。一方、言語知や推理知は、勿論本来的に概念知であるから、常に断定を伴い、実際の活動を引き起こし得る。ところで、認識者は決して概念的な構想物としての水一般を追い求めず、実在する水そのものを求めるから、その活動の対象は人間の目的を成就しうる(*arthakriyāsamārtha*) 実在する対象でなければならない。従って、「断定」の対象もまた、外界の実在でなければならぬ。この意味で、独自相が断定という視点から概念知の対象とされたのである。

一方、概念知にある心像は、顕現という視点から概念知の対象とされる。有形象知識論(*saikāra-jñāna-vāda*)を奉じる仏教論理学者にとって、知覚にせよ、概念知にせよ、すべての知識はそれ固有の形象(*ākāra*)を具えている。概念知の形象は、決して実際の対象を正確に表現するものではないが、概念知に顕現する限り、その対象と見做され得る。この心像は、仏教徒にとって「普遍」に相当するものであるが、およそ知識は自己認識(*svādhāvedāna*)であるという視点からすれば独自相と見做す事も出来る。

かくして、外界の独自相は概念知が断定を下し、働きかけるところの間接的对象であり、心像すなわち一般相は概念知の直接的把握対象であるという事が出来よう。直接的对象(*grāhya*)と間接的对象(*adhyavaseya*)という区別はダルモッタラに起源を発するようであるが、断定(*adhyavasāya*)の概念はダルマキールティの『プラマーナ・ヴィニシュチャア』第二章冒頭や『ヘートゥ・ピンドゥ』中に散見される。ジュニヤーナシュリミットラは明らかに概念知に二種の肯定的対象を想定している。例えば、「ウシ」という言葉を聞いて、我々は通常へ非一牛から排除されたもの」という形を取る(*vikalpastha-*

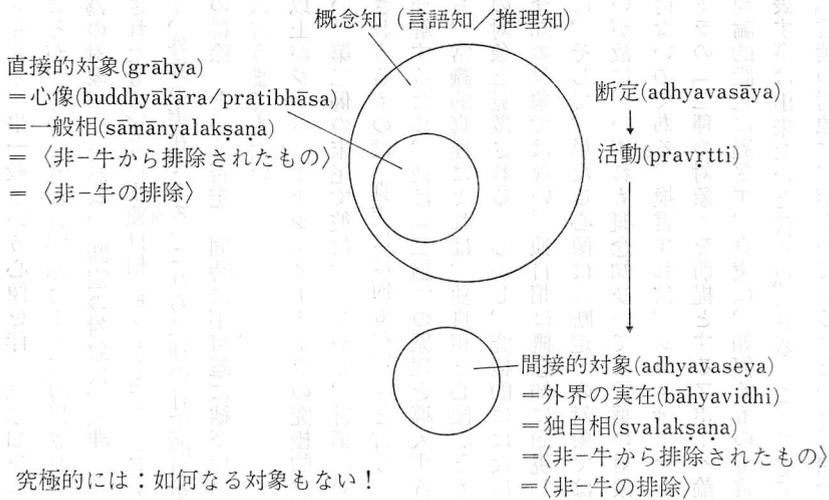
agavāpōdha) 牛一般という心像を伴う概念知を形成する。ところが、そのような言語知によって導出される實際的行為の対象、すなわち、断定の対象は、 \langle 非・牛から排除されたもの \rangle と、 \langle 独自相 (agavāpōdha-svataksana) であり、外界の実在である。これら二種の肯定的対象が「他者の排除」という否定と同時に不可離に結び付いている事は言うまでもない。

以上がジュニヤナーナシュリーミトラの究極的立場ではない。第二偈の末尾で彼は、「しかし、言葉の対象と設定されうるものは」真実には何もない。」と言う。この句を理解するため、彼は「二諦」の原理を導入する。すなわち、常識的真理によれば、独自相と心像がともに概念知の対象と見做される。しかし、究極的にはなにももの概念知の対象ではない。独自相は概念知に顕現しないが故に、そして、単なる心像は「断定」の対象ではあり得ないが故に、いずれも概念知ひいては言葉の対象とはなり得ないのである。^② 換言すれば、ジュニヤナーナシュリーミトラの「二種の対象」を前提とするアポーハ論は単なる理論的設定に過ぎず、真実は、如何なるものも言葉で言表す事は出来ないと言う点にある。(JNA 230.8-232.4)

「言葉の対象はアポーハである」という言語分析の最

終結論として「如何なるものも言葉で言表す事はできない」と言うのは、一見奇妙に思われるかもしれない。ジュニヤナーナシュリーミトラは「従って、あらゆる言葉も概念知も否定 (viveka) を対象とする。」^③ というダルマキールティの一節を援用して彼の立場を正当化する。彼は、「xの非存在がある」(abhāvo bhavati) という言明が「xの存在はない」(bhāvo na bhavati) を意味するように、「アポーハが言葉の対象である」(apohasya vācyatā) という言明は「言葉の対象性の排除」(vācyatāya eva-
to bhāvo) に他ならないと言う。彼は、ナーガールジュナ以来の仏教哲学者の言葉と実在の問題に対する最も正統的な立場を継承していると言えよう。^④

最後に、アポーハ論に対するジュニヤナーナシュリーミトラの貢献を指摘して、本稿を終える事にしたい。^① 言語知や推理知における肯定と否定の同時理解という考えはダルマキールティに遡り得るが、それを子細に検討し、明確に提示したのはジュニヤナーナシュリーミトラである。^② 「断定」の概念もダルマキールティに見出されるが、概念知を外界の対象と結び付けるために、それを詳細に検討し、的確に定義したのは、ジュニヤナーナシュリーミトラであろう。^③ 「如何なるものも言葉で言表す事は



出来ない」というテーゼは、般若経やナーガールジュナに遡る伝統的な仏教的言語観である。それをアポーハ論の結論とするのは、シャーンタラクシタにも見られるが、ジュニャーナシュリーミトラの特色であり、弟子のラトナキールティとの微妙な違いでもある。ラトナキールティは主として師の『アポーハ論』からの引用によって自己の『アポーハ論』(Apoḥasiddhi)を作成しているが、彼の結論は「言葉の対象は他者の排除に限定された肯定的な対象 (anyāpoha-viśiṣṭavādhī) である」という有名な一句に集中している。本論の要点を要約し、ジュニャーナシュリーミトラのアポーハ論を図式的に示せば上のようになる。

注

① 原田和宗「ディグナーガのアポーハ論研究ノート」(三)
 (三)『高野山大学仏教学会報』十一十二、一九八四—八六、
 Radhika Herzberger, *Bharthari and the Buddhists: an essay in the development of fifth and sixth century thought*, *Studies of Classical India* (= SCD) 8, Dordrecht 1986; Richard Hayes, *Dignāga on the Interpretation of Signs*, SCI 9, 1988.

② Tom Tillmanns, "Identity and Referential Opacity in Tibetan Buddhist Apoha Theory", *Buddhist Logic and Epistemology*, ed. by B. K. Matilal & R. D. Evans,

SCI 7, 1986.

- ⑤ Mark Siderits, “Was Santaraksita a “Positivist”?”, *Matilal & Evans* [1986]: 小川英世「Janasrimitra ⑤ Apoha 論」『印度学仏教学研究』二九—二〇一、一九八二。
- ⑥ Matilal & Evans [1986] pp. 171–183. 以下の本論は、この英文論文に多少の加筆修正を加えたものである。
- ⑦ “The Apoha Theory of Dignāga”, 『印度学仏教学研究』二八—一、一九七九、「ディグナーガの認識論と論理学」梶山雄一編『講座大乘仏教の認識論と論理学』一九八四、一二六—一三三頁。なお、ディグナーガにおける遍充概念の確立については、拙稿「インド論理学における遍充概念の生成と発展——チャラカ・サンヒターからタルマイキールティまで」『広島大学文学部紀要』第四五巻特輯号「一九八六、「論理学派」梶山編『岩波講座東洋思想のインド仏教』一九八八を参照された。
- ⑧ 例え、Gnoli's ed. (Roma, 1960), pp. 25-27-28: *vyavacchedah sabdalingabhyam pratipadyate* 参照。
- ⑨ JNA 232.10-11: *tasmāt sabdalingayor apohaviśaya-tashtiprasādanam sarvadharmavācyatvapratipadanaparam iti prathamastokarthopasamharah* //
- ⑩ なお、ジュニャーナシュロリントラ以前に、中観派の伝統に立つシャーンタラクンタが「真実には言葉の対象は何も存在しない」(*Tattvasaṅgraha*, ed. by E. Krishnamacharya, v. 1079: *tattvataś ca na śabdānān vācyam asti*) と明言していることに注意して頂きたい。
- ⑪ JNA 202.14-15: *anubhāvānusārād vīdhirūpan eva*

bhāyam śabdādigamyaṁ asti /

- ⑫ JNA 202.22-23: *sthitir iti vyavasthamātram etat / mukhyatayāpohah śabdāder viśaya iti nedan vastutattvam ity arthah /*
- ⑬ JNA 203.6-7: *na khalu śāstram anubhāvān paribhūya bhavitum kṣamam iti vidhirūpan amukhayaṁ eva vikalpa upajāyata iti tavaṇ na śakyam apohotum iti prathamapadarthah /*
- ⑭ JNA 204.16-18: *siddhan ca puṇḍarikśabdasūtrān sveśaśatapattrapratipattivad gosabdasūtrāv apy agavāpohapratiṇau jātivādināny avasyābyupaganantayam apohaviśeśanāsemusināntaryakatvaṁ vīdher iti / (和訳「ブンダリーカ」という言葉を聞く時、白蓮という理解があるように、「ウシ」という言葉を聞く時も、(非—牛から排除されるもの)の理解におこつて、肯定が否定を限定者とする知(＝非—牛の排除)と不可離に結び付くことになる。たとえ普通論者にとせよ必ず承認すべきである。)*
- ⑮ JNA 205. 9-10: *anyāpohaviśeśanān tu vīdhis tatratīśayo neṭy uktam eva / (和訳「ウシ」は、他者の排除とどう限定者が「すなわち」肯定であり、その両者のいずれかに優越性があるわけではない」と既に言われている。)*
- ⑯ *Tattvasaṅgraha* vv. 1003-1013. シャーンタラクンタのアポーン論については、伊原照蓮「タットヴァサングラーンにおけるアポーン説について」『文化』十五—一、一九五一—二ページ・シテリヤン前掲論文を参照された。
- ⑰ *Hetubindu* (ed. by E. Steinkellner, Wien, 1967) 非知

覚の部分、特に pp. 21*20-23*3, pp. 24*24-25*10, pp. 26*5-27*13.

⑮ *Hetubindu*, p. 21*21-22: anyopalabdhir anupalabdhīḥ, vivakṣitopalabdhē anyatvad abhaksyāsparsanīyavat paryudāsavṛtyā.

⑯ 例として、JNA 205.12-21 参照。この例、シロキヤーナシロリーミンナマは、マルムキールティが相対否定と絶対否定を適宜使い分けていると理解しよう。

⑰ *Hetubindu*, pp. 26*23-27*1: kvacit pramāṇam pravyittam tat paricchinatti tadanyad vyavaocchinatti tṛṭyaprakāraṅtārābhāvaṁ ca sūcyatīty ekapramāṇavyāpāra eśah/前半部分を JNA 205. 11 に引用せよ。

⑱ 小川英世「シロキヤーナシロリーミンナマの概念論」『哲學』三十三、一九八一。

⑲ JNA 225.17: diviḥā viśaya vyavahārah, pratihāsād adhyavasāyāc ca /

⑳ JNA 225.17-18: tad iha pratihāsābhāve 'pi parā-pōdhasavalakṣaṇasyādhyavasāyamātreṇa viśayatvam uktam /

㉑ JNA 226.2: adhyavasāyas tv agrhite 'pi pravartanayogyanimitṭah / Cf. Ratnakīrti, *Citrādvaitaprahāsaśāstra* (*Ratnakīrtinibandhaśāstrī*, 2nd ed. by A. Thakur, 1975 Patna), 137.9-10: samanantarapratyayabalāyāta-svapratihāsavīśeṣavedanamātrād agrhite 'pi paratra-pravṛtyākṣepo 'dhyavasāyah / (和訳 直前の知はナラマならわれたる特定の自己顯現を知覚するたすべ、他者

(=外界) が直接把握されていなくても、それに向かつて活動を引き起こすのが、断定 *adhyavasāya* である。)

⑳ この種の概念知は、スチエールンキーにより「知覚判断」と名付けられたものであるが、詳しくは拙稿「知覚判断・疑似知覚・世俗知」『藤田教授還暦記念論文集』(近日刊行予定)を参照されたい。

㉑ ダルムキールティの存在論のキータームである *arthakriyā* については、拙稿「ダルムキールティの因果論」『南都仏教』五〇号、一九八三参照。

㉒ JNA 228.17-18: śabdādijanyāyām buddhāv ākāra-mātrasya pratihāsanāt sa vā viśaya ucyate /

㉓ *Dharmottara, Nyāyabinduśūtrā* (ed. by Malvania, Patna 1955): divividho hi viśayah pramāṇasya—grāhyas ca yadākāram utpadyate, prāpanīyas ca yam adhyavasayati / anyo hi grāhyo anyas cādhyavaseyah / pratyakṣasya hi kṣaṇa eko grāhyah / adhyavaseyas tu pratyakṣabalotpannena niścyena santāna eva, santāna eva ca pratyakṣasya prāpanīyah / kṣaṇasya prāpyātum aśakyatvāt / (和訳 実だ、確実な認識手段の対象は二種である。すなわち、①直接的把握対象であり、その形象を伴って「知識は」生じる。②到達されるべき対象であり、それによって「認識者は、これは某である」と断定を下すのである。実に、直接的把握対象と間接的判断対象とは全く別のものである。何故ならば、直接知覚の把握対象は、「一刹那」の存在であるが、直接知覚によって生じた決定知 (*niścaya*) により判断される対象は相続に他ならない

からである。そして、相続こそ直接知覚の到達対象である。何故なら、「判断滅の原理により」判断に到達する事は不可能だからである。 *Pramāṇavivēka* II (ed. by E. Steinkellner, Wien 1973) p. 2*8-9: svapratibhāse 'narthe 'rthadhavasāyena pravṛtter... (JNA 227, 23 12 15用字参照) *Hehbindu* pp. 3*14-16, 25*6-10, 17-19.

⑳ JNA 232.7-9: yadā tu śabdairi kim vācyam iti anyogah, tadā pratibhāsād athādhavasāyāt...iti vikalpya, vikalpasthe (*read -stho*) 'nyāpōdhakārah, anyāpōdhasvalakṣaṇam...iti prativacanāni krameṇaivety uktam bhavati /

㉑ JNA 231.14-16: yatra jñāne yan na pratibhāsate yena vā yan navasiyate sa na tasya viśayo yathā gojñānasyāśvāh / na pratibhāsate ca śabdajñāne svalakṣaṇam, navasiyate cānena buddhyākāra itī vyāpākānupalabdhih / (和訳 [遍充関係] ある知×に顕現してこそ、或るは×にありて断定されなごものは、×の対象ではない。例えは、牛の知に対する馬の「ウウ」。[主題所属

性] 言語知に独自相は顕現せず、また、それ(＝言語知)によりて心像は断定されなご。[結論 従って、独自相の心像の言語知の対象ではない。]以上「能遍の非知覚」(註因による論証式)

㉒ *Pramāṇavivēka-Suvaritī*, pp. 92.23-93.1: tasmāt siddham etat sarve śabdā vivēkaviśayā vikalpās ca / (JNA 231.21-22 12用字参照)

㉓ JNA 232. 2-3: yathā abhāvo bhavatihi bhāvo na dhavati evārthah, tathā apohasya vācyatehi vācyatāyā evāpoha ity arthah /

㉔ *Mūlamanadhyamanahakarīkā* (ed. by L. V. Poussin, St. Petersburg 1913), XVIII. 7, 9, XXXV. 24 參照。

㉕ *Ratnakirīṇibandhāvalī* p. 59, 5: anyāpōdhaviśiṣṭo vidhih śabdānam arthah / 44 註、ミナネキーンネキのトホーノ論、44の、彼のミナリキーンネキのトホーノ引用として、次の論文を参照せよ。Gopikamohan Bhattacharya, *Ratnakirī on Apoha*, Matilal & Evans [1986].