

ダルマキールティのアポーハ論

赤松明彦

1

ダルマキールティ (Dharmakīrti ca. 600-660 A. D.) の主著『知識論評釈』(Pramāṇavārttika 略号 PV) はその書名が示す通り、ディグナーガ (Dignāga ca. 480-530 A. D.) の『知識論集成』(Pramāṇasamuccaya 略号 PS) に対する評釈を意図して書かれたものである。それは約一、四五〇詩節から成り、全体は四章に分けられている。本論稿の対象となるのは、その内第一章「自己」のための推理」章 (svārthanumāna 章、略号 PV1) である。この章は他の三章と異なり、その詩節に対して、ダルマキールティが自ら注釈 (Pramāṇavārttikasavṛtti 略号 PVSV) を附しており、そこには、単なる詩節の字句の説明にとどまらない詳細な議論が見られる。⁽¹⁾ アポーハ論は、その内、第四〇偈より第一八五偈において「普遍実在説批判」の深い関連のもとに論ぜられるが、本稿では特に、アポーハ論の中心となる概念論 (Kī. 40-134) に焦点をあてて考察することとする。

アポーハ論は周知のように、ディグナーガによって創説されたものである。それは、語の意味対象と対象表示機能に関する学説として、『知識論集成』第五章において主として論ぜられており、「語は、自らの対象を、他者の排除 (anyatpoha) によって示す」のであって、実在するものを直接表示するものではない、ということを主旨とする。他方、シーマーンサー学派のクマールラ・バッタ (Kumārila Bhaṭṭa ca. 600-660 A. D.) はその著『シュローカ・ヴァールティカ』(Mīmāṃsā-sūtra-vārttika 略号 SV) の『アポーハ論』章において「語は、実在する普遍を対象として

それを肯定的に表示するものである」という立場から、ディグナーガのアポーハ論を徹底的に論駁している。⁽²⁾

この批判に対し、応答、反駁を与えたのがダルマキールティである。その論述の中で彼は、概念知が、実在する個物の直接知覚に間接的に基づきつつ、「他者の排除」という思惟作用によって仮構されたものであり、しかも「他者からの区別」をその本質とするものであることを繰り返し強調し、語の表示対象がそのような概念知であることを明示する。一方、彼は、推理における論理的必然関係の根拠として「同一性 (tādāmnya)」と「因果性 (cauṭpatti)」の二種の必然性を認めるのであるが、彼のアポーハ論は特に前者と密接な関係にある。彼は、ディグナーガの所説を念頭に置いて、まず、「属性—基体 (dharma-dharmin)」の区別は実在するものの区別に基づくものではなく、観念の内面に顕われた対象の分析的思惟による弁別にすぎないことを詳論し⁽³⁾、さらに、論理的理由としての属性概念 (sadhana-dharma) と論理的帰結としての属性概念 (sādhyā-dharma) とは、同じ一つの実在の本質的屬性 (svabhāva) に基づくものであって、両者は本質的に同一のものであるが、意味内容即ち「それが排除する対象」がそれぞれ異なる二つの属性概念であると論じた。⁽⁴⁾

茲に述べたように、ディグナーガのアポーハ論に対して加えられたクマールラの論難を排撃すること、ダルマキールティ自身が特に主張し、重視した「同一性に基づく推理」の妥当性を論証すること、この二つの事柄が、彼が『知識論評釈』第一章においてアポーハ論を詳論した動機であるということができようであろう。

本論に入るに先立って、この三者の思想を対比的に概観しておきたい。

ディグナーガは『知識論集成』第一章『知覚』章の冒頭で、認識のあり方を直接知覚 (pratyakṣa) と推理 (anumāna) の二種に限定し、それぞれの対象領域を個別相 (svālakṣaṇa) と一般相 (sāmanyalakṣaṇa) とに峻別している。直接知覚とは、一切の思惟作用を離れた認識であり、その対象である個別相は、それ故言葉によって言い表わすことのできないものである。一方、推理とは、名称・概念を知覚された対象に結びつけることであり、すべての概念的思惟

作用による認識を言う。このような思惟作用全般の対象領域とされる一般相は、多くの個物に共通する共通性^(c)に普遍であつて、しかもそれは思惟作用によって仮構された概念に他ならず、実在ではない。これが彼の認識論における基本的な考えである。^(c)

ディグナーガの知識論体系において概念論が推理論との密接な関係のもとに発展してきたことは周知のことである。^(c)彼の初期の作品『正理の門』(Nyāyamantra)の中ですでに、論理的^サ理由^リとしての属性^ルと論理的^サ帰結^ケとしての属性^ルとはそれぞれ一般相^ニ概念であつて、両者の間に成り立つ関係も概念的なものであること、したがつて、推理は概念の世界においてのみ成り立つものであることが示されている。そしてその様な概念としての論理的理由に基づく認識は「他者の排除」という否定的な作用によるものであると論じているのである。^(c)

概念と「他者の排除・否定」という主題は『ヘートゥ・ムカ』の中でさらに発展させられた。この作品については、二・三の断片が我々に残されているのみであるが、ここでは、概念の根拠が考察され、「他者の否定」が概念の本質であることが明らかにされ、さらにこの「他者の否定」理論が言語理論との関わりの中で論ぜられていたものと考えられる。即ち、語の意味対象は「他者の否定」を本質とする概念であること、語と推理とは共に概念的なものであり、「他者の排除」を作用として持つことが示されていたと思われるのである。

語と推理との関係は『知識論集成』の中に明確な形で示されることになる。彼は、第五章『他者の否定(anvaya)』^(c)章、第一偈で、語に基づく認識(vada)と推理とが同じ認識作用であることを言明している。また、その第二章にある論理的理由についての記述と第五章にある語についての記述がパラレルになっていることからそのことが知られる。^(c)従つて、語と語の意味対象との関係は、論理的理由と論理的帰結との関係に相応するものであり、それらはすべて概念であつて、その本質は「他者の否定」であるといふことができるのである。

語の意味対象と対象表示機能に関する彼の学説は右のような基本認識に基づいて確立された。いま、「牛」という

語を例にとつて説明すれば、実在する牛のもつ無限の様相のすべてが「牛」によつて表示されることは有り得ないから、この語の表示対象は個別的な実在する牛ではなく、思惟作用によつて仮構された共通性（一般相）であつて、それは非実在である。そして「牛」という語は、その機能として「他者の排除」、即ち、知覚された個物を非牛から区別することを持つにすぎないということになる。

次に、クマーリラの思想であるが、彼もまた、ディグナーガと同じく、語の表示対象が個物一般にある共通性（形相—एकैकविध—विधि）であることを認める⁽¹⁰⁾。しかし、彼の言う「普遍」とは多数の個物に随伴する単一の、実在であつて、恒常性を持つものである。彼は、個物が知覚される時普遍もまた個物の限定要素として直接知覚されると主張する。彼にとつて、実在する個物とは、ディグナーガが認めるような不可分な単体ではなくて、基体と限定要素から成る複合体である。そして、例えば「牛」という語は、複合体としての牛から普遍部分（「牛性」—*gothā*）を抽出して、それを表示対象とするのである⁽¹¹⁾。

觀念や語がある限り必ずそれに対応する実在があると考えるクマーリラは、このような実在論の立場から、ディグナーガのアポーハ論を批判した。その論述の中で彼は、終始一貫して、語の意味対象としての「他者の否定」を非存在としてとらえている。そして、我々が「牛」という語を聞いた時に生ずる觀念はあくまで肯定的觀念であるから、語の表示対象が非存在ではあり得ないことを指摘する。また、或る物を他の物から区別することは、両者が実在する時のみ可能であつて、非実在に關しては他のものとの区別は成り立たないという見解に基づいて、非存在である「他者の否定」は相互に区別されることがないから、それを表示する語というものはすべて同義異語になると主張するのである。更にまた、語の表示対象が非存在である限り、二語間の限定詞—被限定詞關係も同一基体性も成り立たないことを指摘して、ディグナーガのアポーハ論を論駁したのである。

ダルマキールティは、以上のようなクマーリラの論述を批判しつつ非常に精緻なアポーハ論を展開した。それは、

基本的にはデイグナーガの所説を継承したものであるが、彼独自の発展をも見せている。

まず彼は、語の表示対象としての「他者の否定」が単に否定的なものではなく、語の意味対象として、ある肯定的な形像を持つ概念であることを明示する。そして、そのような概念相互の間には区別が成り立ち、また二語間の限定詞―被限定詞関係や同一基体性も成り立つことを論証するのである。しかも、彼の議論は、このようなデイグナーガのアポーハ論の発展的解釈だけにとどまてはいない。彼はその論述の中で、概念知の形成過程を詳論し、概念が外界の實在する個物を依り所として生じてくることを明らかにするのであるが、ここに彼の概念論の独自性を見ることがができる。すなわち、彼は、概念が外界の實在を依り所とすると論ずることによって、概念に実地的な真理性を与えようとしたのである。このことは、後述するように彼の知識論体系の中で「効果的作用」(ābhāsa)及び「本質」(svabhāva)という語が、重要な意味をもって使われていることから見てとれる。「外界の實在に基づく」とは、彼にとって、それが「真理」であることの謂なのである。彼はまた、推理における論理的必然関係を論ずる箇所において、論理的理由としての属性概念と論理的帰結としての属性概念との二概念間の論理的必然関係を保証する条件が「外界の實在の本質」(svabhāva)を介する結合関係(svabhāvapratibandha)に基づくこと⁽¹³⁾であることを主張している。このように、彼は、概念論や推理論の根拠を實在に求めている。また、認識の確実性は、外界に實在する個物との斉合性(carhāvisamvāda)によって結果的に知られるものであるとも主張するのである。

上述のように、ダルマキールティは、認識作用及び思惟作用を實在との関連の中でとらえようとしている。これは、デイグナーガには見られなかった傾向である。デイグナーガは、推理論においても概念論においても、その確実性の根拠や、その真理性を問題にすることはなかった。例えば、論理的必然関係については、論理的理由が満たすべき三条件を「因の三相」という形で定式化した⁽¹⁴⁾が、それはあくまで概念間の関係であって、外界の實在との関わりを持つものではなかった。また、概念論としてのアポーハ論をその理論面において確立したけれども、それもまた、思惟作

用及び語の機能の分析に基づくものであって、概念そのものの真理性やその根拠を問うことはなかったのである。

(附記)

本文及び註において使用した略号は次の通りである。

PS *Pramāṇa-samuccaya of Dignāga.*

PSV *Pramāṇa-samuccaya-vṛtti of Dignāga.*

PV I *Pramāṇa-vārttika of Dharmakīrti, the First Chapter with the Autocommentary. Ed. by R. Gnoli, Roma 1960.*

PVSV *Pramāṇa-vārttika-svayvṛtti of Dharmakīrti, Ed. with PV I.*

PVSVT *Pramāṇa-vārttika-svayvṛtti-ṭīkā of Karṇakagomin, Ed. by R. Saṅkṛtyāyana, Allahabad 1943.*

PS, PSV のサンスクリット原文は種々の論書の内に断片的にしか残されておらず、完全な形ではテキスト語訳しか存在しない。翻訳研究として、第一章「知覚」章に関しては、M. Hattori, *Dignāga, On Perception* (HOS 47, 1968) 第二、三、四、六の各章におけるディグナーガの論理学説に関しては、北川秀則『インド古典論理学の研究—陳那の体系』の二書がある。また、ディグナーガのアポーハ学説及びこれに対するクマールラの批判についての和訳研究としては、服部正明『Mīmāṃsā-slokavārttika, Apohavāda 章の研究』(E、F) (京都大学文学部研究紀要 14、15) がある。本稿におけるディグナーガの学説の紹介は全てこれらの著書を参考にしたものである。特にディグナーガのアポーハ学説に言及する際、『』の引用句で示したものは、上記服部教授の著書からの直接の引用である。また本稿中に引用した PS 及び PSV のサンスクリット原文の多くもこの著書に基づくものであるが、その都度出所を明らかにした。また、ダルマキールティのアポーハ論に関しては、PVI 第四〇偈より一八五偈までの独訳研究として、E. Frauwallner, "Beiträge zur Apohalehre I: Dharmakīrti" (*WZKM* 37, 39, 40, 42, 1950-35) がある。この訳業が成された段階では未だサンスクリット原文が完全な形では発見されておらず、これはテキスト語訳からの翻訳であるが、その翻訳、研究ともに驚く程精確なものである。本稿は終始これを参照した。また、ダルマキールティの認識論、論理学に関する総合的な研究として、T. Vetter, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*, Wien 1966. E. Steinkeiner, "Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti," *WZKS* XV, 1971 があるが、そのアポーハ論に関する議論が部分的に翻訳されている。両者は、ダルマキールティの他の著作についてもすぐれた翻訳研究を発表しており、本稿を

書くにあたって啓発されるところが少なくなかった。

- (1) I. Svārthanumāna II. Pramāṇasiddhi III. Pratyakṣa IV. Parāthanumāna の四章から成る。この内、本稿で扱う第一章は、評釈の対象である PS 第二章と形式的には直接対応している。このことから他の三章と性格を異にするかと考えられている。そのこの章が、彼独自の説ひである三種の論理的理由 (Hetu) と二種の論理的必然関係 (avinabhāva) を主題として展開される概念論であることから、ダルムキールターの最初期の作品で、“Hetuprakaraṇa” と呼ばれるもので、甚くものであると考へられたのである。cf. Frauwallner, Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrti's, *Astática*, Festschrift Friedrich Weller, Leipzig 1954.

(2) 服部 前掲論文参照。

- (3) PVSV, pp. 2. 22-32: sarva evāyam anumānānumeyavyavahāro buddhyārūḥena dharmadharmibhedaneti/ bhedo dharmadharmitayā buddhyākāraḥkrito nārho 'pi/ vikalpabhedānām svatantrānām anarthāśrayatvāt/ この文の第一行目は、デーンナーガの Hetumukha からの引用であるといきえられたのである。cf. Frauwallner, Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung, *WZKSQ* III, 1959, pp. 103-104.

- (4) PVI, kk. 39-42. cf. Steinkelner: *op. cit.*, pp. 198-209. デンキールターの推理論は、デーンナーガが PS 第二章第十二偈より二五偈において論じた論理的必然関係についての議論と内容的に密接な関係を持つと考えられる。この点も含めて、ダルムキールターの推理論についての、他日稿を改めて詳述する。

(5) cf. Hattori: *op. cit.*, pp. 24, 25. pp. 76-86.

(6) cf. Frauwallner: *op. cit.*, pp. 83-106.

(7) Nyāyanukha, kk. 17, 18. (Tucci, p. 53) 北川 前掲書 110-115頁参照。

- (8) PS, V, k.1: na pramāṇāntaraṅ śābdam anumānat tathā hi tat/ kṛtakatvādyat svārtham anyāpohena bhāṣāte // 服部 前掲論文(十四) 二七頁参照。

(9) PS, II, k. 13: bahutve 'py arthadarmāṅgam na liṅgat sarvathā gatiḥ/ yenaṅubaddham tasyānyavyavacchedena gamakam //

PS, V, k. 12: bahudhāpy abhidheyasya na śabdāt sarvathā gatih/ svasānbandhānūrūpyeṇa vyavacchedārthakāry
 asau //

cf. Frauwallner: *op. cit.*, p. 102. 服部 前掲論文(上)二七、二八頁参照。(二偈の内で前者はサンスクリット「還元文」)

- (10) クマーリラは〈形相—akti〉〈種—jan〉〈普遍—sāmānya〉を同義語として用いる。クマーリラを始めとするミーンサー学派及び他のインド実在論学派の普遍論については、竹中智泰氏の『インド実在論学派の普遍論』(東方学第四八輯)を始めとする一連の論文参照。

(11) 服部 前掲論文(上)二六、二七頁参照。

- (12) 〈arthakriyā〉及び〈svabhāva〉という語が、ダルマキールティの知識論を理解する上で重要な語であり、しかも両者がともに、存在論的側面における意味と認識論的側面における意味の二重性を負わされていることについては次の論文に詳しい。
 M. Nagatomi, *Arthakriyā, Akyar Library Bulletin* 31-32, 1967, 68. E. Steinkeiner: *op. cit.* 465ff. 同じ観点から〈bhedā〉「異他性」にいう語も重要な意味を持つと考えられることは、本論稿第三節で明らかにする。

(13) PVSV, p. 2. 19f: svabhāvapratibandhe hi saty artho 'rthanā na vyabhicarati. & PVSV, p. 8. 12f: apratibaddha-svabhāvasya avinābhāvanīyamābhāvāt.

(14) 「因の三相」説については、北川 前掲書第一部第五節及び第二部第一章第二節参照。また「因の三相」説のディグナーガ以後の展開については、梶山雄一『インド論理学の基本的性格(完)』(哲学研究第四六九号)第五節に詳しい。

2

ディグナーガとダルマキールティがその知識論において性格を異にしていることを先に指摘したが、それは『知識論集成』と『知識論評釈』第一章における両者の存在論に関する立場の相違に基因すると考えられる。

ディグナーガは、その存在論において外界の実在性を認めない立場に立ち、知識の確実性は知識の自己認識によつて根拠づけられており、知識はそれ自体で完結性を持つものと考えている。⁽¹⁾ 他方、ダルマキールティは『知識論評釈』

第一章の中では、外界の实在性を認める立場にとどまっておき、実践的立場に立っているから、概念の真理性や確実性をそれが外界の实在に基づいているか否かに、或は、外界の实在との斉合性を持つかどうかに求めねばならなかったのである。ダルマキールティの独自性というのは、彼の依って立つ存在論からくる必然性でもあった。このような彼の思想的性格は「概念知の形成」についての詳論に最もよく示されている。いま、その概要を知るために、彼自身による要約を以下に訳出しておく。それは、第七六偈より第九一偈にあたる。

實在個物の本質 (svabhava) を直接知覚することに基づいて、概念的知識は生じてくる。その知識は「実際には」対象を持たないにもかかわらず、あたかも實在個物を対象とする如くであり、同様の結果をもたらさない諸個物からの区別に根拠を置くものである。(K176) そのような知識の内に、ある「概念の」形象が顕われてくる。それは、「知覚表象と概念知を一つとすることから」あたかも外界の實在個物の如くであり、「同類の諸個物に共通して顕われてくる」同じ一つの形象の如くであり、それ以外の「異類の」ものから区別されたものの如くではあるが、「實際は」非實在に他ならない。なぜなら考察の原因となることはなから。(K177)

それら知識の内に顕われた諸対象は、異類のものからの区別という形象を持つものであり(例えば、非蓮華からの区別という形象を持つ「蓮」という語の対象の如く)、そのような「区別」(蓮性—nipalava)によって、あたかも同一のもののように「それぞれが」顕われてくるのである。そして、他ならぬそれらは同時に、別のもの(例えば、蓮性を持つ点で同類とされているものであっても、青ではないようなもの)からも区別されたものとして顕われてくるのである。「それ故、この二つの区別ということによって理解された一つの対象、即ち「青蓮」が觀念の内に顕われてくるのである」(K178)。そして、共通性(普遍)や同一基体性を対象領域とする知識(概念)とことばによって、それら「知識の内に顕われてきた諸対象」を表現しようとする、「共通性や同一基体性といった實在ではない」誤った対象を持つ表現活動が展開されるのである。(K179)

そして、それら「知識とことばによる表現活動は」すべて、實在諸個物の相互区別に基づくものである。それ故(相互区別に基づく故に)、「それらの活動が」「他者の否定」を対象とすると言われるのである。「しかしながら、それが他者の排除のみを対象としているからでもなければ、實在そのものを対象としているからでもない。」⁽³⁾そして「それら活動が」それに対応す

る实在個物と〔間接的に〕結合關係を持つ場合、「そのような活動は」その实在個物を獲得するための基点なのである。丁度、先述された推理に基づく概念知の場合に「一切個物を非恒久的であると知る」如く。しかしながら、別の「实在個物と間接的にも結合關係を持たない」場合は、たとえ、「両者とも概念的知識であるから」迷乱知であることにかわりはなくとも、「实在個物を獲得するための基点とは」ならない。例えば「寶石の輝きではなく」灯火の輝きを「誤って」寶石と認識する場合のようじ。(k. 80,81)

そこで、個々に異なるものであっても、(つぼにおける「水を運ぶこと」などの結果の如き)一つの同じ結果を持つ諸個物は、そのような結果を持たないものからの區別、ということに依り所とする語と概念知によって、同一のものとして表現され、取り扱われることになるのである。(k. 82)

同様に、(例えばつぼのように)、単一の個物であっても、(眼による知識)とか「水を運ぶ」とかいった)いくつかの結果をもたらすものは、そのような「いくつかの結果をもたらす」ものとして明示する時には、そのような結果を持たない諸個物からの區別によって「それが」(眼によってとらえられる)とか「他元素から成る」とかいった)種々の性質を持つものとして理解されるのである。(k. 83)

語の対象〔である普通〕や同一基体性は、実際には存在していないのに、「概念知にしたがって」觀念通りに語られたものであるのだから、实在個物にこれらが存在することはあり得ない。(k. 84)

世間では、外界の真実そのものを考慮することなく、「觀念の内に顕われた対象をそのように理解することによって」、「これは、声音 (śabda) にある所作性 (kṛtakatva) という属性である」といった基体と属性の「區別や」、「これは作られたもの (kṛta) である」といった基体と属性の「同一性」を示す」といった様な、基体と属性の弁別確定が理解される (k. 85)。それと同じように、賢者は、それ(基体と属性の弁別)に基づいて、「非恒久性 (anityatva) や瞬間的存在性 (ksaṅkikatva) といった」实在個物の本質を窮めるために、推理さるべき対象「としての属性」と推理の根拠「としての属性」という二者の確定を想定するのである。(k. 86)

すべての实在個物はそれ自身で「他の諸個物と」混り合うこともなければ、「一つの实在個物が、種々の属性に」分割されることもない。それ故、それら「外界の個物」に、「他の諸個物と」同じ様相があると理解したり、「一つの個物の内に」種々の様相があると理解するのは、概念知の錯誤なのである。(k. 87) それ故、「諸個物にある」共通性とか特殊性とかいった「多

様性を言う」弁別は、概念的な「知識の内に頭われた」対象に関するものである。けれども、「他者からの区別」ということ
 によって、他ならぬ同じ一つの实在個物のもつ種々の属性であると「概念的に」想定されるのである。(K:88)

〔認識の対象 (anya) と認識の手段 (amata) の関係は、単に概念的に構想された属性の区別によるのであって、实在
 個物そのものの直接知覚によるのではないのである。なぜなら、「これが推理されるべき対象である」「これが推理の根拠であ
 る」と概念的に構想する時には、实在個物に対する直接知覚は既に滅しているのだから。それ故、その場合、普遍(共通性)
 と結びつけられた特殊(個物)が認識されるのであって、实在個物そのものが認識されることはない。(即ち、外界の諸個物
 は「他者からの区別」を特徴とする共通性と結びつけられたものとして理解されるのである。)(K:89)「なぜなら、他の諸個物
 と」同一の様相をもつとか、「種々の属性という」個々別々の様相をもつとか「基体―属性の区別をもつとか」といった様
 には、いかなる实在個物も知覚されないのであるから。なぜなら、このような単一の实在個物に、实在としての「所作性」「非
 恒久性」等といった)種々の属性などあり得ないのだから。(K:90)

ある個物というものは、それ以外のすべての個物から異なっているものである。「それ故」そのようなものとして、それを
 知らしめることばも、概念もないのである。なぜなら、ことばや概念は一般的にしか働かないのであるから。(K:91)

個々の個物は、それ以外のすべてのものから全く異なる本質を持つて存在するもの (ekantayavrttanupa) である。
 我々がそれらをありのままに見るとき、どれ一つとして同じではない。では、何故我々は特定の諸個物を一つの共通
 する相のもとに認識することができるのか。实在論の立場では、諸個物のそれぞれに、我々に共通性の観念をもたら
 す〈普遍 samanya〉が内⁴在していると説明される。しかし、個物のみを实在と認める立場に立つディグナーガやダル
 マキールティにとつて、この主張は受け入れがたい。ある一つの本質 (svabhava) を持つて实在する個物が、別の本
 質を持つて〈普遍〉と混合することなどあり得ないからである。あるいはまた、個物と〈普遍〉とは別々の实在であつ
 て混合はしないが、両者は結合して存在しているから、その〈普遍〉の認識によって諸個物の共通性が認識されると
 いう实在論からの説明が可能である。しかしこれもまた認められない。そのような〈普遍〉は、「犬の首にかかると何
 輪」(bhūtakāṇṭhe gaṇah) のようなもので、同じ首輪をしているからといってこの犬とあの犬が同じ犬であるとは何

人も認識しないというのがその理由である。⁽⁵⁾

また、實在論によれば、諸個物にある共通性——普通——そのものも個物と同じく直接知覚されると主張されるが、直接知覚の対象を個別相 (svakakṣaṇa || 個物)、思维作用の対象を一般相 (samyakakṣaṇa || 普通) と峻別する基本テーゼの上にその知識論を構築したディグナーガやダルマキールティにとって、そのような主張は決して首肯しうるものではない。共通性が直接知覚されるものであるならば、それは個別的なものであって共通性などではなくなるのである。

既に述べたように、ディグナーガやダルマキールティにとって、直接知覚とは、一切の概念的判断作用を離れた認識であって、それは、實在する個物にのみかかわるものであった。その場合の認識構造は、いわゆる「自己認識」の理論によって説明される。我々に知覚が生ずる時、それは外界の實在そのものを対象としているのではなく、表象として知識の中に顕現しているものを対象としている。したがって、この場合の認識結果とは、知覚知自身が、自己の形象を知識の対象として肯定的、直接的に認識すること——自己認識——に他ならないと言われるのである。⁽⁶⁾それは純粋な直観に等しい。

他方、思维作用による認識は、知覚表象を本来の対象としていにかわりはないが、知覚表象を一つの共通性のもとにとらえるという誤った概念作用を認識手段としてもつものであると考えられている。しかもそのような概念作用は、後述するように、「他者の排除」によってしか成り立ちえないから、その場合の認識は本来的に否定的なものとなされるのである。ここでは、知覚表象を対象としながらも、仮象である共通性の形象とその個的な知覚表象を混合し一つのものとして、その混合された形象を結果的には認識の対象として、人は、判断や言語表現や推理を行っている。したがって、そのような認識は、「AならざるものをAだと認識すること」であるから本来的には錯誤しているものと考えられている。⁽⁷⁾それ故、このような認識作用によって結果的にとらえられた共通性の知（一般相）が

実在であるはずがないのである。

では一体、ディグナーガやダルマキールティにとつて、共通性—〈普遍〉とはいかなるものであるのか。ある諸個物群の持つ共通性として認識されているもの、それは実在するものでなく、思惟作用によつて諸個物に附託されたものに他ならない。その共通性は、ある諸個物群〔 a_1, a_2, \dots, a_n 〕を他の諸個物群—〔 a_1, a_2, \dots, a_n 〕から区別する普遍的な異他性 (abhinnobhedah) 〈A〉として理解されなければならない。したがつて「他者からの区別」(anyapola)こそが共通性の本質である。そして、そのような共通性を表わすものとして協約された語は「他者の排除」をその機能としてもつのである。例えば、頸下の垂肉、角などを持って目の前を歩いている個々の物は、確かに、そのような特徴を持たないものからの異なりを共通して持つものとして我々に認識される。我々は、そのような異なりをそれら諸個物の共通性としてとらえ、その異なりを表示するために「牛」という語を、その異他性としての共通性の指標として使用するのである。これが、ディグナーガ、及びダルマキールティの主張である。

ダルマキールティのアポーハ論は、以上のような考えを基本として成り立っている。それでは、共通性そのものはいかにして我々の観念の中に概念知として形成され、その概念知はいかなる形状・性質を持つのか。この問に対し詳細な答を与えたのがダルマキールティなのである。まず、存在論的側面—実在レヴェルでの「他者からの区別」ということを考察することとしたい。

既に述べたように、個物はそれぞれそれ以外のものと全く異なる本質を持って実在している。「実在する」とは、ダルマキールティによれば、因果効力 (arthakriyayogata) — そのものが原因となつてある効果を達成する能力—を持つということである。そして、効果的作用 (arthakriya) は実在のもつ本質に基づいてはじめて達成されるものである。⁽⁸⁾ 具体的に言えば、実在する個物の持つ因果効力とは、外界の対象としての個物が、それ自身の形象、即ち知覚表象を知識の内に生ぜしめる効力である。しかし、個物のもつ因果効力はそれに止まるのではない。さらに、そ

の知覚表象 (B_1) を別の知覚表象 (B_2) と同じものであると我々に判断させるところの特定の思惟作用 (A) を生じさせる間接的原因としての効力をも実在する個物はもっているのである。⁽⁹⁾したがって、ある個物群は、同一の思惟作用 (A) という同じ結果を持つという点で、他の個物群から異なるものとして存在しているのである。同一の結果を持つということ、それがある個物群の同類性の根拠なのである。こうして、個物は相互に異なっているが、ある一群の個物は、同類のものとして、異類の諸個物から区別されて存在しているということ、すなわち「他者からの区別」を、实在レヴェルで言うことができるのである。

次に問題になるのは、直接知覚に基づいて一つの概念知が形成される過程における「他者からの区別」ということである。我々が思惟作用によってある概念知を作り出すことと、その概念によってある対象を共通性のもとに認識することとは、表裏一体の事柄であるのだが、ここでは、その一方の側面である概念知の形成を考察することにする。

我々の概念的思惟作用は、外界の实在に直接基づいて起るものではない。それはすべて、直接知覚によって我々の觀念の内に顕われた知覚表象に直接的に基づくものであり、一切の認識作用はその知覚表象を自己の対象とするものである。第一次認識である直接知覚の場合は、知覚表象そのものが認識の対象であり、かつ結果即ち知覚知である。その時、知覚表象に対しては何ら概念的思惟作用は働いていない。したがって、知覚表象そのものは、外界に実在する個物と同様、それぞれが全く異なった形象を持って觀念の内に顕われてくるものである。逆に、それらが互いに異なっているからこそ、我々は、その知覚表象を対象として、これ (B_1) とあれ (B_2) が相似していると判断するのである。⁽¹⁰⁾

それでは、この場合の相似性の根拠は何か。それは、これら知覚表象が同一の思惟作用を直接的に生み出すということである。すなわち、ある知覚表象群 $[a_1, a_2, \dots, a_n]$ は、それらが同じものであるという判断 (A) を、我々の知識の内に生ずる。したがって、それらは、同じ判断 (A) を生じない他の知覚表象群から区別されているのであ

る。それ故、知覚表象に關してもその相似性（同類性）の根拠は「同一の結果を持つこと」なのであり、さらに、「同一の結果を持つこと」とは「そのような結果をもたないものの排除」ということに他ならないのである。⁽¹¹⁾以上が知覚表象レヴェルでの「他者からの区別」である。

ここに見てきた様に、外界の實在——知覚表象——同一の概念作用は一つの因果関係の上に成り立っている。そのことをダルマキールティは次のように述べている。

知覚知（知覚表象）は区別されない同一のものとして「知識の内に顕われてくる。」なぜなら、同一の判断の原因であるのだから。そして、そのような同一の知覚知の原因であるのだから、諸個物もまた同一のものとして「知識の内に顕われてく⁽¹²⁾る。」⁽¹³⁾ (P.VI. k. 109)

したがって、ある知覚表象群 [a₁, a₂, …, a_n] を一つの共通する相 $\langle A \rangle$ のもとに認識する同一の観念の間接的な原因は、それら知覚表象群の直接的な原因である個物群 [a₁, a₂, …, a_n] だということができるのである。そして、それら諸個物には、先に見たように「そのような「同一の判断などの」結果をもたらさない本質を持つものからの区別」(atākṛtiśvabhāvavivēka) という共通性としての異他性が存在しているのである。⁽¹³⁾

以上、ダルマキールティの論述に従い、實在と概念的思惟作用の関係を存在論的側面から見てきたのであるが、次にこれを、我々の思惟作用の側面、すなわち心理的、認識論的側面から考察してみたい。ここでは「概念」が問題になる。

概念は、ある一群の知覚表象に共通する相を抽象することによって成り立つが、その共通する相の抽象ということ⁽¹⁴⁾を、「類を異にする他のものの排除」(anya-vyāvṛiti) ということによって説明したのがディグナーガである。彼によれば、知覚表象は「他者の排除」を通じて類化されるのである。そして、「思惟作用とは、名称（≡概念）や類概念等を「知覚表象に」結合することである」と言われる。

ダルマキールティは、第六八偈から七〇偈で、概念知の形成を論じている。概念知は、異類から區別された諸個物に依存して生じてくる概念的思惟作用に基づくものである。この概念知は、ある一つの形象をもって顕われてくるものであり、この形象は同類の諸個物の本性 (prakṛti) に基づいて生じてくるが、その発生の直接的・本来的な原因はその時々⁽¹⁵⁾の直接知覚によって覚醒してくる潜在印象 (śasana) である。すなわち、概念知の形象とは無限の過去からくり返されてきた直接経験によってある明瞭な形を持つようになった潜在印象が、その時の直接知覚を契機として覚醒した結果顕われる形象なのである。このように、ダルマキールティは、概念知の発生の間接的原因としては実在する個物の本性を、直接的原因としては無限の過去からの潜在印象 (anādivasana) を認める⁽¹⁶⁾。これはディグナーガには見られなかった主張であり、ダルマキールティが、概念知、ひいては概念そのもの⁽¹⁷⁾をある形象を持つ觀念像として積極的に肯定していたことを意味している。そしてこの潜在印象の本性によって生じた形象を持つ概念知は、それ自身の形象を知覚表象に附託して、それら知覚表象自体のもつ相互に異なる本来の形象を覆い隠し、知覚表象と概念知自身の形象を一つに混合して一つの認識の対象として我々の觀念の内に示す。それ故に、我々はある諸個物を共通する相のもとに認識するのである⁽¹⁸⁾。

一般に人々が、「共通性」へ「普遍」と呼ぶものはこの概念知の形象に他ならない。それ故、「共通性」は外界の實在ではなく、知識の内に顕われている諸対象のもつ共通性に他ならない、それが外界の實在の如くに認識されるのは思惟作用という本来的には錯誤しているものに基づいているからである。

「知識作用の結果は同時に知識手段であり、結果である知識とは知識自体が対象の相をもって顕われることである⁽¹⁹⁾。」これは認識構造について、ディグナーガ、ダルマキールティに一貫する主張である。したがって、先に見た概念的思惟作用の認識構造も次のように説明できるのであろう。

第一次的な認識対象は知覚表象であるが、我々はそれらを思惟作用によって結果的に概念知の形象において認識す

(20) それ故にこの場合の知識手段は概念知自体に他ならない。知識手段としての、概念知の形象、それを我々は「概念」と呼ぶのである。そして、この「概念」の本質こそ実に「他者からの区別」「他者の排除」に他ならないのである。概念知は異類から区別された諸個物の知覚表象（知覚知）に依存して生じてくるものであり、「概念」は、「他者の排除」という思惟作用によって構想された共通性としての形象をとって觀念の内に顕われてくるものだからである。したがって「概念」が「他者からの区別」を本質とするものであるならば、それが知識手段となって「他者の排除」という作用を認識過程でなすのは当然であろう。ここにおいて「概念」の本質としての「他者の否定」(anyapoha)が肯定的な觀念像であるとともに、その作用において「他者の排除」という否定的機能をも同時にもちことが明らかにされたのである。そしてさらに、先に見た「知識の対象」||「知識的手段」||「知識の結果」という認識構造に照らし合わせて「他者の否定」を考えてみるならば、「他者の否定」を本質とする「概念」を知識手段とする概念知が対象とするのは、当然「他者の否定」「他者からの区別」であるということになる。ダルマキールティは、これを「相互区別」という語を使って述べている。

「ある概念知を、語へA」と結びつけて表現する場合」そのように言語協約がなされるのは、ある「相互区別」(即ち、へA)と呼ばれるものの非へA)なるものからの区別)を知らせるためである。「その際の協約の内容である」「相互区別」とは、「そのような同じ結果をもたないもの—(a₁, a₂, …, a_n)」からの区別によって、同じ一つの結果を持つ諸個物 (a₁, a₂, …, a_n) を知った後、それ(同じ結果をもたない諸個物)を回避・除外することによって、人は行為するであろう」ということを意味している。そして、その「相互区別」は、かの同一本性という顕われをもつ「本来的には」錯誤している概念知の原因なのである。そして、他ならぬそのような「實在個物間の」「相互区別」を「概念的に」認識する概念知は、自己の「原因である」潜在印象の本性に従って、このように「同一の形象をもって」顕われてくるのである。(PVSy, p. 40. 17-21)

ここにおいてダルマキールティは、概念的認識の結果及び対象として概念知が「他者からの区別」を本質としており、知識手段としての「概念」がその内容として「他者からの区別」、その作用として「他者の排除」をもつこと、

したがって、思惟作用 (kalpanā, anumāna, vikalpa) が「他者の否定」を対象領域とすることを明らかにしているのである。

以上概念知が如何にして形成され、それが如何なる形状・本質をもつかについてのダルマキールティの見解を考察してきたが、さらに我々は彼のこの論述から、概念知が語及び語と概念に基づく言語的・身体的表現活動 (vyavahāra) と直接関連を持つていることを知る。したがって次に、語と「他者の否定」との関係についての彼の議論を考察することとする。

(1) 服部『ティグナーガの知識論(完)』(哲学研究第四六三号) 第四節参照。

(2) ダルマキールティは PV. 第三章五三偈において、絶対的な意味では、「実在に知識表象(個別相)のみが認識の対象である」ことを述べた後、その理由を挙げて、「なぜならば、それ(知識表象)に基づいて「はじめ」望ましい目的が達成されるのだから、「人は知覚表象について」有無の考察をなすからである」と論じている。したがって、効果的作用を達成する能力のあるもの「すなわち実在だけが考察の原因と成りうるものである」。cf. PV, III. k. 53d: *meyam tv ekaṁ svalakṣaṇam* // PV, III. k. 54ab: *rasmād arthakriyāsiddheḥ sadasattāvicāranāt / PVSVT, p. 190. 1: arthakriyāsamartham eva pari-kṣāṅgam.*

(3) cf. PVSVT, p. 190: *na tv anyavyāvṛtṭivīśayavāt, vidhivīśayavād asya vyavahārasya.*

(4) 〈bhūṭakāṇḍhaguṇa〉「動物の飾り首輪」については、竹中前掲論文註五四参照。

(5) PVSV, pp. 24. 24 - 25. 15.

(6) cf. Hatori: *op. cit.*, pp. 28-30. & pp. 97-109. 及び桂紹隆『ダルマキールティにおける「自己認識」の理論』(南都仏教論(二三号) 二二頁—二八頁参照)。

(7) PVSVT, p. 212. 2: *atasmīns tadgrahaprayatāvād bhāntatvam.*

(8) PVI, k. 166ab: *sa pāramāṅhiko bhāvo ya evārthakriyākṣamaḥ / PVSV, p. 89. 19f: eko pi tām arthakriyāṁ tat-svabhāvatvād eva karoti.*

- (9) cf. PVI, k. 73.
- (10) PVI, k. 107cd: *pratihāso dhīyāṃ bhinnāḥ samānā iti tadgrahāt /*
- (11) PVI, k. 108 bc: *ekakāryatā sādīśyam. PVI, k. 110a: sā (ekakāryatā) cātatkāryaviśleṣas.*
- (12) PVI, k. 109: *ekapratyavamarśasya hetutvād dhir abhedini / ekadhīhetubhāvena vyaktinām apy abhinnaṭā//*
- (13) cf. PVSIV, pp. 56, 18 - 57, 7.
- (14) cf. Hartori: *op. cit.*, p. 25. & pp. 83-86.
- (15) cf. PVSIV, p. 42. 13-18: *yad ejaḥ jñānaṃ vastuśabhāvagrāhīnānubhāvenāhitāṃ vāsanām āśrītya vikiḷpakam ut-padyate, tadviśyam api tadviśyam iva, tadānubhāvāhiavāsanaṅgrābhāvavaprakīter adhyavasītatadhāvāsvarūpam, abhinakāryapadarthaprasūter abhinmāthagrāhīva, tadanyabhedaparamārthasamānākāraṇ, tatra……,*
- (16) ダルマキールティは、無限の過去からの潜在印象によって生じてくる心像・思维形象に三種類のあることを認めて次のように述べている。「語の表示対象（概念）は無限の過去からの潜在印象によってもたらされた思维の内容である。それは属性として三種に区別され、（外界の）実在に基づくもの、非実在に基づくもの、その両者に基づくものがある。」(PVI, k. 205: *anādivāsanoḍbhūtavikalpapariniṣhitāḥ / śabdārthas trivīdho dharmo bhāvabhāvobhayaśrayāt//* cf. PV, III, k. 51ab: *sāmānyam trivīdham tac ca bhāvabhāvobhayaśrayāt /*）そして、これら潜在印象に基づいて作り出された思维作用の結果である知識はすべて迷乱知 (*vipḷava || bhānti*) であると言われている。但し、迷乱知であることにかわりがなくとも、その三種の中の、外界の実在に基づいて生じてくるものは結果的に外界の実在個物に対して斉合性をもつものであるから、すなわち、その知識に基づいて結果的に望ましい目的を人は達成することができるのであるから、その知識は确实性をもつものであるということができるのである。これが本論稿中で「概念知の形象」として説明されるものである。そして、実在に間接的に基づいて生じてくる概念知の形象 ≪概念≫のみが真理性をもちうるのである。ダルマキールティはこの事実を「玉石の輝き」の比喩を使って説明している。「玉石の輝き」とは知識の内に顕われた形象——知覚表象——である。それを我々は、あたかも「玉石」という実在そのものの如くに理解する（概念知の形象）から、それは迷乱知に他ならない。しかし、結果的に走り寄って手にした時、それは「玉石」に違いないから、実在個物との斉合性をもつ迷乱知 ≪确实性をもった概念知なのである。他方、実在に基づかない思维作用の結果としての知識を、彼は「灯火の輝き」の比喩によって説明する。「灯火の輝き」という

知覚表象を我々が思惟によつて「寶石」だと判断した時は、それは本来的にも實際的な結果においても錯誤しているのである。なぜそのような事が起るかと言へば、我々が、対象（知覚表象）を知覚されたままにその特徴を決定することを放棄して、何かある別の〈普遍〉などといったものを妄想して、それを認識することによつてその知覚表象に対して全く別の特徴を附託することから、そのような錯誤が起るのだと説明されている。(cf. PVSy, p. 43, 2-7) 同様の議論は PV, III, kk. 51-58. にある。

(17) 服部 『Mīmāṃsāślokaṅkārikā, Apohavāda 章の研究(下)』十九 二〇頁参照。

(18) 概念知は 〈saṁvrti〉「自己の相に於て他の相を覆ひ隠すもの」とも呼ばれる。(cf. PVSy, p. 38, 22,23: sā ceyan saṁvrtiḥ, saṁvrtiyate 'naya svarūpeṇa pararūpam iti.)

(19) cf. Hartori: *op. cit.*, p. 28 & pp. 97-100.

(20) ダルムキールティは PV, III. に於いて、絶対的な意味においては知覚表象が唯一の認識の対象であることを言明している。そしてさらに、「それ（知覚表象）をそれ自身の相によつて認識する〔場合〕と、他の相（概念）によつて認識する場合同があるから、二種の認識の対象が認められる」と述べている。cf. PV, III, k. 53d: *meyam tv ekam svalakṣaṇam, PV, III, k. 54cd: tasya svapararūpābhyaṃ gater meyadvayaṃ matam.* 巨崎宏正『法称の心』『量の二種性』の論記(十 湯博士古稀記念論文集) 一一五—一二〇頁参照。

(21) PVSy, p. 40, 17-21: *yasya pratyāyanartham samketah kriyate abhinnasādhyaṃ bhāvaṃ atarsādhyaehyo bhedena jātvā tatparihāreṇa pravarteteti so yam itaretarabhedas tasyalkāmatāpratibhāsino mithyāvikalpasya bjaṃ / tam eva gīḥṇan eṣā vikalpaḥ svavāsanāprakṛter evaṃ pratibhāti/*

ディングナーガは『知識論集成』第五『アポーハ』章において、語の表示対象が個物、種、個物と種との関係、種の基体 (*jātima*) のいずれでもありえないことを示し、語は實在を直接表示するのではなくただ「他者の排除」をその

機能とするのみであることを述べた後、彼の創説した言語理論としてのアポーハ論を展開するが、その主旨は冒頭第一偈が示すように、『語は自らの表示対象を他者の排除によって言い表わす』⁽²⁾である。そして「自らの表示対象」が何であるかを説明して、『語は他者の否定によって限定されたものを表示する』⁽³⁾といい或はまた、「語の表示対象は他者の排除によって個物の一部分として理解される」⁽⁴⁾とも言っている。さらに語の対象表示機能については、『表示対象は多様であるが、語によって「多様性を持つ対象が」全面的に理解されるのではない。それ(語)は、「対象との」自らの結合関係に応じて、「他者の」排除という効用をなすのである』⁽⁵⁾と説明している。また、語と表示対象との相伴関係について、『ある語の機能は』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」の一部において見られることから、『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』⁽⁶⁾と言明して、語と表示対象との間に、随伴 (anvaya) 排除 (vyatirikā) の関係が成立することを明示している。但し、その自註からも知られるように、彼は排除の関係を重視している。

対象表示に際して、語には随伴と排除という二つの機能がある。「随伴とは、ある語によって表示さるべき」同類諸個物の作用であり、「排除とは、それ以外の」異類諸個物への不適用である。その内「随伴については」同類諸個物のすべてに対して「語の表示」機能が及ぶとは必ずしも言えない、「その語が適用さるべき」個物が無数にあるから、「すべての」対象を表示することは不可能だからである。しかしながら、異類諸個物に対する「排除の」場合は、たとえそれが無限であっても、「そこ」その語の機能が「見られない」ということだけによって、「語の」不適用「即ち排除」が言明されるのである。⁽⁷⁾ (Vṛtti ad PS, V, k. 34)

ディグナーガは、推理において否定的随伴関係 (vyatirikā) に基づく否定的認識を重視したと同じように、語と表示対象との関係においても排除の面を重視するのである。

彼はまた、二語間の同一基体性 (samādhikarāya) 及び限定詞—被限定詞の関係 (viśeṣanaviśeṣyabhāva) について次のように説明している。

『「青」「蓮」等の語は』否定されるものの相違によって、表示対象を異にしているが、「それぞれ思惟によって仮構された普遍を」自らの表示対象「としていて、その普遍」に所属する特殊 (個物) の理解にかけては曖昧である。「しかし、それらの語は」同一のもの「すなわち、非青でもなく、非蓮華でもないもの」に對して、別々に分たれぬ効力をもつから、限定詞・被限定詞の関係にある』と。意味対象は異なっても指示対象 (apohava) は同一であるというのである。そこには当然同一基体性 (samādhikarāya) が成り立つのである。

以上のようなディグナーガの所説を継承しつつ、ダルマキールティは、語の意味対象及び表示機能についての理論をより精緻な学説へと発展させた。そこで我々は、右のディグナーガの所説との関連に留意して、ダルマキールティのアポーハ論の言語理論的側面を次に考察することとしたい。

すでに本論Iで述べたように、ディグナーガの知識論の特色を理論的、体系的であるとすれば、ダルマキールティのそれはより実践的、实际的であり、さらに、ディグナーガによって体系化された理論に根拠を付与した点にその特色があると言えよう。この事は語に関する議論においても見てとれる。彼は語の表示機能の考察をまずことばの実際のな使用の場から始める。そこでは、言語協約 (sādheta) と言語表現活動 (vyavahāra) の二つの事柄が問題になる。

もろもろの語は言語協約の対象を伝えるものであり、言語協約は言語表現活動のためであると認められている。(27) (PVI, 1, 92ab)。

それでは語の協約の対象は何か。まず、個物ではない。「個物は無数にあるから」というのがディグナーガのあげた理由である。この理由が、個物の空間的個性に基づくものとすれば、ダルマキールティのあげる理由は個物の時

間的個別性に基づくものである。

「ある語を使って」言語表現される時に「かつてその語が言語協約された時に存在したと同じ」個物が存在し続けていることとはない。それ故、言語協約が個物に対してなされることはない。(PVI, k. 92cd)⁽¹²⁾

さらに、恒久普遍の種、個物と種との関係、種の基体が協約の対象として考えられるが、すべて不適當とされる。ディグナーはその理由を文章の理論的構造の面から論じたが、ダルマキールティは語の使用の実際的な面から論じている。

「語が個物を表示することはなくとも」それでも人は「言語表現の際発語された語に基づいて」効果的作用をなす能力のあるものを知って、そのような効果を達成するために行動を開始するであろう。したがって能示者(∥諸語)は諸対象に対して使用されるのである。その場合、種は効果的作用を為しえないものである。「したがって、語の表示対象∥協約の対象ではな⁽¹³⁾く」(PVI, lk. 93, 94ab)⁽¹³⁾

効果的作用を為しうる能力を持つものは瞬間的存在者である個物のみである。しかも、語の表示対象は個物そのものではない。さらに、恒久普遍の〈種〉には効果的作用能力はあるはずがないから語の使用対象とはなりえない。しかも我々がことを使うのは何かある望ましい結果を得るためである。それでは語は何に対して協約されるのか。

「望まれた目的の達成という」それをなすものには、それをなさないものからの区別ということが共通してある。それ故、⁽¹⁴⁾「そのような他者からの区別という共通性に対して」一体どうして「言語協約が」なされないことがあるか。(PVI, lk. 95 ab)

言語協約の対象、ひいては語の表示対象は「他者からの区別」というある諸個物群のもつ共通性であることが、ここに言明されている。さらに、語の使用は「他者の排除」を目的とすることも述べられる。

「望まれた」もの以外のものを排除することによって、「聞き手は」行動を開始するであろうと「話し手は」考えてはじめてあることはが話されるのである⁽¹⁵⁾。(P.VI, k. 96abc)

語が同類の個物に共通してある「他者からの区別」を表示対象とし、「他者の排除」を目的として機能するものであるということは、実は語が「概念」を意味対象としているということに他ならない。それは既に本稿2で明らかにしたように、「概念」の本質が「他者からの区別」「他者の排除」であることから容易に理解されるであろう。ダルマキールティはこのことを〈bhedā〉(異他性)という語を使って示している。

〈bhedā⁽¹⁶⁾〉とは同類の個物に共通してある「他者からの区別」としての本質、(svabhāva)を言うものであり、それは同一の形象をとって観念の内に顕われる表象であるから、「概念」と等価なものと考えてよい。彼は次のように論じている。

実に語へAは、そのような異他性 (bhedā) (即ち非へA) なるものからの区別というへAなるものに共通する本性) を言明しつつ、それ以外のもの (非へA) なるもの (排除を台意することではじめて作動するのである。なぜなら、一方のあるもの [a, a, a, …… a]) にある異他性の説示はそれ以外のもの (非へA) なるもの (排除を直接的に前提とするものであるから)。「そして」他ならぬそのような異他性は、それ以外のものの排除によって「実在個物の」部分として理解される。「それ故、師ディグナーガによって」「それ(他者の排除)によって限定されたものが「個物の一部分として」理解される」と言われたのは、「個物の部分としての異他性という」この理解が、それ(他者の排除)を必然的な前提 (upādhi: 限定要素) として「成り立つ」いるからである⁽¹⁷⁾。(P.VSY, p. 63. 1—5)

先に見たように、ディグナーガは語と表示対象との関係について、「語の表示対象は他者の排除によって個物の一部分として理解される」と言い、また『語は他者の否定によって限定されたものを表示する』と述べている。これに対し、クマールラは、このディグナーガの所説における「他者の否定」と「語の表示対象」との関係異なる個物間

の実際的な限定者―被限定者の関係としてとらえた上で、これを批判したのである。⁽¹⁸⁾そこでダルマキールティは「他者の否定」と「語の表示対象」が、クマーリラの言うような別個の实在ではないことをここで言明し、さらに個物そのものが語の表示対象となるのでもないことを明示したのである。

「語それ自体の意味対象は〈bhedā〉というものなのだかり。」(svārthasya bhedarūparvāt. PVS. p. 63. 14)これは、ダルマキールティが自己の言語理論を最も簡潔に表出した言葉である。

彼はさらに、〈概念〉を意味対象とする語が我々の観念の内に概念知を生ぜしめ、我々がその概念知に従って行動した場合には誤りなく望ましい外界の対象を獲得するに至る根拠を次のように述べている。

ある特定の効果をなさないもの(すなわち、非外界的な知識自体の形象にすぎないもの)を、そのような効果をなす〔能力のある实在個物と〕同じ形において顕現させる(すなわち、我々によって効果的作用能力のある外界の個物として理解される)ところの知識(概念知)を、語は生ずる。しかもそのような知識は諸個物間の相互区別とだけのことだけを〔間接的な〕原因とするものであり、「実際の」対象をもつものではない。しかしそうであっても〔語は〕そのような効果をなさないものの排除の原因であり、「間接的に」個々の個物の相互区別に依存しているものであるから〔語は〕外界の対象に対して斉合性をもつものであると考えられるのである。それ故、「語は」「他者の否定」を対象領域とするものである。なぜなら「語は」そのような「他者の排除の」主体である〔实在個物〕に依存するものであるから。(PVI. k. III. 112. 113ab)

実際にことばが話される時、それを聞いた者の観念の内にはその語に基づいて概念知が生ずる。その概念知は本来的には实在を対象としない誤った知識(mithyabuddhi)であるが、实在相互の区別を間接的な根拠とする語によって生じたものであるから、人はその概念知に従って語が指示していると考えられる対象へと誤りなく行為するのであり、しかも語は「他者の排除」の原因となって、決して人を誤った対象へと向わせることはないと考えられるのである。そこには語の機能として不可欠な随伴(auvaya)と排除(vyāhāra)が誤りなく成立するのである。

最後に、二語間の同一基体性 (sāmādhikarāṇya) の成立がダルマキールティによっていかに説明されるかを見ておきたい。既に、ディグナーガの所説において見たように、sāmādhikarāṇya とは、意味対象を異にする別々の語が同一の指示対象に言及する場合に、その両語の間に成り立つ関係をさすものであるが、さらに、その関係を成り立たせるための存在論的な根拠として、そこには何らかの存在が異なる意味対象の基体として認められねばならないと一般に考えられるのである。この意味で、sāmādhikarāṇya は「同一基体性」と理解される。そして、ダルマキールティはこの基体を概念知の表象 (vikalpabuddhipratihāsa) に求めるのである。例えば「青—蓮」(nīla-vipala) と我々が別別の二語を使ってある対象を表現する際にも、観念の内に顕われている対象の形象は唯一のものであって、その観念像を基体として二語の意味対象の間の同一基体性が成立すると考えられている。すなわち、「青蓮」という語が使われる時、我々の観念の内には「非青からの区別」と「非蓮華からの区別」とを同時に兼ね持つ同一の形象〈青蓮〉が顕現してくるのである。⁽²⁰⁾ 他方、それを語の機能の面から説明すれば次のようになる。

〔青〕という語は「一つの排除(すなわち「非青なるものからの区別」という異他性)を示しつつ、それとは別の排除(すなわち「非蓮なるものからの区別」という異他性)をしりぞけることなく機能する。そして、それ〔非蓮なるものからの区別〕はそれ〔青〕という語によって包含(含意)されて、〔その語が使われる時に観念の内にはそれらは〕同一の〔形象をもつ〕ものとして顕現してくるから、その時、その観念像に随順することによって同一基体性が成り立つであろう。⁽²¹⁾

(PVI, lk. 131-132ab)

先にあげたディグナーガの所説を、ダルマキールティは彼自身の概念論に基づいて説明したのである。二語の意味内容としての〈概念〉は異他性は異なっているとしてもその指示対象は同一の観念像なのである。⁽²²⁾ ここには、語の対象として肯定的な形象を持つ観念像を認めた彼のアポーハ論の特徴が最もよく示されている。

以上、ダルマキールティのアポーハ論の言語理論の側面を考察してきたのであるが、それは本稿2で見た彼の概念

論を基礎にしてディングナーガの主張を解明、発展させたものであるといふことがなされるであらう。

(一)

- (1) 服部 前掲論文(七) 三三〇 三三三頁、及び(七) 二四一 二五頁、二七頁参照。
- (2) PS, V, k. 1cd: svārthan anyāpohena bhāṣate. 服部 前掲論文(七) 二七頁参照。
- (3) Vṛtti ad PS, V, k. 36d: śabdō 'rthāntaranirvṛtṭivīśiṣṭān eva bhāvān āha. 服部 前掲論文(七) 一五頁参照。
cf. PVSV, pp. 62. 27 - 63. 1.
- (4) Hetumukha? PVSV, p. 62. 26f: ayam arthāntaravayāvṛṭṭyā tasya vastunah kaścid bhāgo gamyate.
- (5) PS, V, k. 12: bahudhāpy abhidheyasya na śabdāt sarvathā gathī/ svasambandhanurūpyeṇa vyavacchedarthakāryaśasu // 服部『マナー論』経量部の字註』(三三頁 一四〇) 五頁参照。
- (6) PS, V, k. 34: adīṣṭer anyasabdārthe svārthasyāṁse 'pi darsanāt/ śruteḥ sambandhasaukāryaṁ na caṣṭi vyabhicāritā // 服部『Mīmāṃsāsīlokavṛttika, Apohavāda 章の研究(下)』 一一頁参照。
- (7) cf. Frauwallner: *op. cit.*, p. 101. ㄱㄷㄹ ㄷㄹ ㄱㄷㄹ ㄱㄷㄹ 칸 스타트 選元文ㄱㄷㄹ의 註釈を基としてらる。
- (8) PS, V, k. 14: apohyabhedād bhinnārthah svārthabhedagatau jadhā/ ekatrābhinnakaryatvād viśeṣaṅgavīśeṣyatā // 服部 前掲論文(下) 五頁参照。
- (9) <sāmānādhikarānya> ㄱㄷㄹ 語の機能の面から言え、別々の語が同一のものと言及するといふ事実を指すものであるが (cf. Kasikā ad Paṇ., II, 1, 49) ㄱㄷㄹ 存在のヴァキルの問題として、両語の意味対象が同一の指示対象を基体として存在している場合ㄱㄷㄹ 関係を示す。ㄱㄷㄹ 言の「意味(対象)」とは <Sin, sense> と類なり、「指示(対象)」は <Bedou-tung, reference> と類する。筆者はㄱㄷㄹ G. Frege による両語の使い分けを必ずしも意図してはならぬ。
- (10) PVI, k. 92ab: śabdah saṁkṣetam prāhur vyavaharāya sa smṛtaḥ /
- (11) 服部 前掲論文(下) 三三三頁参照。
- (12) PVI, k. 92cd: tadā svalakṣaṇaṁ nāsti saṁkṣetas tena tatra na // cf. PVSVT, p. 194. 1: ekasyāpi svalakṣaṇasya kṣaṇīkavāt, kālāntare tenaiva rūpeṇa anugamo nāsti.

- (13) PVI, kk. 93, 94ab: api pravarteta pumān viññānāthakriyākṣamān/ tatsādhānāyety artheṣu sanjyojante 'bhidhā-yakāh // tatrānāthakriyāyogyā jātiḥ.
- (14) PVI, k. 95ab: tatkāriṇām atakāribhedasāmye na kiṃ kriyah/
- (15) PVI, k. 96abc: tadanyaparīhāreṇa pravartetei ca dhvaniḥ/ ucyate,
- (16) <bhedā> 分 √bidh “to divide” からの派生名詞で原義的には「分割・區別」を意味し、更に「別異」を意味する。ダルマキールナ²⁴はこの語を「概念」と等価なものとして使ったが、他方、それが「実在の一部として理解される」という論述から知られるように、例えに「音聲 (śabda) によって実在である」恒久的なるもの (mitya) からの異なり」としての「非恒久性 (anityatva)」によって本質 (svabhāva) を離棄する²⁵ (cf. PVI, kk. 40-42)
- (17) PVSU, p. 63, I-5: sa hi tam bhedaṃ kathayann arthāntaravayaocchedam āksipan eva vartate/ ekagatābheda-codanāyās tadanyavyāvṛtityākṣepanāntariyakatvāt/ sa eva bhedas tadvyāvṛtityā gato bhāgas tadgates tadupādhitvāt tad-viśiṣṭo gata ity ucyate/
- (18) 服部 前掲論文 (七) 一五²⁶ 一六頁及び三〇—三二頁参照。
- (19) PVI, kk. 111, 112, 113ab: akāryakṛitakārituliyarūpāvabhāsim/ dhiyaṃ vastuṣṭhagbhāvamātṛabjām anarthi-kām// janayanī apy atakāriparihāṅgabhāvataḥ/ vastuḥbhedaśrayāc cārthe na visarvādīkā matā// tato 'nyāpoha-viśvayā taktartrātibhāvataḥ/ cf. PVSU, p. 58, 6-11.
- (20) cf. PVSU, p. 42, 24ff.
- (21) PVI, kk. 131, 132ab: vicchedaṃ sūcayan ekam apratikṣīpya vartate/ yadanyaṃ tena sa vyāpta ekatvena ca bhāsate// samānādhikarānyam syāt tadā buddhyanurudhataḥ/
- (22) ダルマキールナ²⁷自身は次のように述べている。「語は多種多様な結果 (すなわち、自らの対象の直接表示を通じてなす排除の数だけの結果) をもつものではないが、基体として唯一のものをもつものである。」(PVI, k. 130cd: bhaven nānaphalāḥ śabda ekādharo bhavati.)
- (補註) サンスクリット語で (śabda-) *artha* とする場合、それは “object” と “meaning” の両義を持つ。そこで本文中「表示対象」と訳したのはそのいずれをも含意し、それ以外は「指示対象」「意味対象」と訳し分けた。

(追記) 本稿脱稿後、戸崎宏正博士著『仏教認識論の研究、上巻』が出版された。この書は、ダルマキールティの『知識論評釈』第三章『知覚』章についての詳細な翻訳研究であり、現存するサンスクリット・チベット両注釈文献のほとんどすべてを参照検討して、ダルマキールティの認識論体系を説明しようとしたものであり、博士が従来各種の論文集に発表されてきたものを再編されたものである。本稿第二章註⑩において言及した箇所は、この書では、一二三―二二八頁にあたる。

本論で述べたダルマキールティの「概念論」は、彼の知識論体系の基幹をなすとはいえず、そのごく一部にすぎない。従って、この「概念論」の上に構築された彼の論理学、特に論理的必然関係の問題については、他日稿を改めて詳論したい。また、ダルマキールティ以後のアポーハ論の展開をはじめとして、本論において論じ残した種々の点は、今後の研究課題として、他日発表する機会を持ちたい。

(筆者 京都大学大学院文学研究科「インド哲学史」博士課程在学)

次 号 論 文 予 告	
視覚の生態……………	柿崎祐一
——心理学的知覚論への一試考——	
「構造的発展における哲学」として	
の体系……………	船山信一
——西田哲学とヘーゲル哲学との	
一対立点——	
《芸術の終焉》と《芸術の可能性》…	岩城見一
——ヘーゲル美学の解釈について——	

前 号 目 次	
現実活動態(上)……………	藤澤 令夫
アリストテレスにおけるキーンネーシス	
(あるいは運動の論理)とエネルギー	
(あるいは活動の論理)——	
探究とロゴス(完)……………	水垣 渉
マックス・ヴェーバーにおける	
理解の方法(完)……………	西谷 敬
空間と幾何学(完)……………	田村 祐三

Théorie de l'Apoha chez Dharmakīrti

par Akihiko Akamatsu

La spéculation concernant le sens du mot, ou l'objet signifié par le mot, a pris naissance tôt dans l'Inde ancienne. A la différence des écoles brahmaniques, qui estiment que le mot désigne directement une entité réelle, soit l' "universel" (*sāmānya*) soit la "forme spécifique" (*vyakti*), les docteurs bouddhistes soutiennent que le mot n'a d'autre fonction qu' *anyāpoha*, c'est-à-dire, sa fonction est uniquement de différencier un objet de tout autre objet.

C'est Dignāga (ca. 480-500 ap. J. -C.) qui a élaboré le premier ladite théorie d' *anyāpoha*. Or, Dharmakīrti (ca. 600-660. ap. J. -C.), disciple de Dignāga, dans le premier chapitre intitulé '*Svārthanumāna*', de son premier ouvrage, le *Pramānavārttika*, ainsi que dans son auto-commentaire, a développé en détail la théorie d' *Apoha* pour défendre celle de Dignāga contre la critique de Kumārila (ca. 600-660 ap. J. -C.), philosophe réaliste de la Mīmāṃsā.

Dharmakīrti donne des explications détaillées à propos du processus de la construction de la connaissance conceptuelle. Il distingue trois phases dans ces processus: celle d'êtres extérieurs (A), celle de leurs images variées de perception (B), et celle d'une image commune conceptuelle (C). Entre ces trois phases s'établissent des relations de cause à effet: il résulte B de A, et C de B. Notre opération conceptuelle suit ce processus en sens inverse. En superposant l'image commune sur des images de perception et ensuite sur des êtres extérieurs, nous arrivons à comprendre les objets individuels sous un aspect commun. Des êtres réels homologues, par ailleurs, ont la capacité de se différencier eux-mêmes de toutes les autres choses hétérogènes, puisqu'ils ont la même efficacité causale (*arthakriya*), c'est-à-dire, la capacité pour produire indirectement une même image conceptuelle. L'*anyāpoha* constitue, par conséquent, l'image conceptuelle produite par des êtres réels, et le mot désigne cette image conceptuelle.