

Mīmāṃsāślokaavārttika, Apohavāda 章 の研究(下)

服 部 正 明

Ⅱ (承 前)

語の表示対象は実在する普遍(sāmānya, 形相 ākṛti, 種 jāti)であるという見解をとる Kumārila は、否定詞を伴った語、それがもたらす否定的観念も、外界の実在に対応していることを明らかにした。そして、語はただ「他者の否定」という機能をもつのみで、いかなる実在をも直接に表示はしないというアポーハ論を、外界の存在をことごとく否認する「空」(śūnya)の学説と異ならぬものと断定した。自らの実在論と対比させつつアポーハ論の総括的批判をすませた彼は、個別的な問題点の検討に移る。

語の表示対象が外界に実在しないとしても、語を聞いた人にある観念が生ずることは否定し得ない。その観念は、外界の存在とは無関係なのであるから、自らの内部にある心像を抛りどころとするということになる。「牛」という語を用いた人には、外界の存在にかかわりなくある心像が生じ、その心像を内容とする観念が成立するのである。ところで、「牛」という語によって直接にもたらされるのは、頸下の垂肉、角、背上の隆肉などをもった動物の心像を内容とする「牛」の観念であって、「馬でないもの」という否定はそこにふくまれていない。したがって、外界は存在せず観念のみが実在するという立場をとっても、アポーハ論は破綻をまねかれないであろう。Kumārila がまず指摘するのはこの点である。

37* tasyāṃ caśvādibuddhinām ātmāṃśagrahaṇaṃ bhavet
tatrānyāpohavācyatvaṃ mudhaivābhyupagamyate

38* sāmānyaṃ vasturūpaṃ hi buddhyākāro bhaviṣyati
śabdārtho 'rthānapekṣo hi vṛthāpohaḥ prakalpitaḥ⁽¹⁾

39* vasturūpā ca sā buddhiḥ śabdārtheṣūpajāyate
tena vastv eva kalpeta vācyaṃ buddhyānapohakam⁽²⁾

40* asaty api ca bāhye 'rthe vākyārthaḥ pratibhā yathā⁽³⁾
padārtho 'pi tathaiva syāt kim apohaḥ prakalpyate^{(4) (b... ...5)}

41* buddhyantarād vyavacchedo na ca buddheḥ pratiyate⁽⁶⁾
svarūpotpādamātrād dhi nānyam aṃśaṃ bibharti sā^{(7) (8)}

(1) D mṛṣā° (2) D, TS kalpyeta (cf. TSP tena vastv eva ... vācyaṃ
kalpeta yuktimat) (3) D hi (4) D bāhyārthe (5... ...5) A, D vākyā-

rthapratibhā TS pratibhālakṣaṇo (TS Tib so sor snañ baḥi tshig
[→ñag] don) (6) A padārthe (7) A, TS °mātrāc ca (8) TS nā-
nyasaṃjñāṃ (TS Tib gṣan paḥi cha)

37. その〔ように、語の表示対象がアポーハすなわち空である〕場合には、〔語によってもたらされる〕「馬」などの観念は、〔抛りどころとなるべき対象が外界には存在しないのであるから、観念〕それ自体の一部分をとらえることになるであろう。その際には、「他者の否定」が語の表示対象であるということは、全く無駄に認められることになる。

38. なぜならば、〔外界の〕対象に無関係な観念の形象が、まさしく実在性をもつ普遍であり、〔それが〕語の表示対象となるであろうから。〔したがって、「他者の」否定〕は無益に想定されたことになるのである。

39. 〔アポーハ論者は、観念の形象が語の表示対象となることは認めても、それが実在性をもつ普遍であるとは考えず、観念は「他の観念の否定」を内容とする主張するであろう。しかしながら、〕その観念は、〔常に同一の「馬」などとして、肯定的なかたちで、すなわち〕実在性をもって、語の表示対象に関して生ずる。したがって、〔他の〕観念を排除する〔ことを本質とする〕のではない実在〔としての観念〕こそが、語の表示対象であるというのが適切であろう。

Dignāga は PS 第 5 章において、単語の意味（表示対象）に関する諸説を検討しつつアポーハ論を確立したのち、文章の意味(vākyārtha)の問題に論及している。そこで彼は文法学者Bhartṛhariの影響のもとに、単語は単一不可分の文章から抽出されたものであり、文章の意味は pratibhā (直観)であるということを認めている¹⁾。「虎がやってくる」という語を聞けば人は恐怖をいだき、恋愛詩を聞けば恋情をそそられる。単語の表示する対象が外界に存在しなくとも、文章は聞く人にある肯定的な内容をもった直観を生じさせるのである。その直観が文章の意味であるというのが Dignāga の見解であった。彼はさらに、文章の意味としての直観も、「他者の否定」を本質とする単語の理解に基づいて生じ、したがって、文章の意味も「他者の否定」の性格をもっていることを論ずるが、Kumārila は、文章としての語が直観をもたらすというこの Dignāga の見解を、アポーハ論との整合性を欠くものとして批判する。

40. 外界の対象が存在しなくとも、文章の意味として〔肯定的な内容をもつ〕直観がある〔ことを君自身が認めている〕が、単語の意味（表示対象）もそれと全く同様〔に、肯定的な実在と考えられるべき〕であろう。どうしてアポーハが想定されるのか。

単語が「他者の否定」を表示するとすれば、「牛」という語によって生ぜられる観念は、「非牛ではない」という否定的な内容をもつ筈であろう。しかし、実際には、観念は肯定的な内容をもつものとして成立する。

47. また、〔語がもたらす〕観念には、他の観念からの区別は認められない。〔かりに他の観念

1) PS, V, k. 47 (cf. TSP, p. 363.15–16): *apoddhāre padasyāyaṃ vākyād artho vivecitaḥ / vākyārtho pratibhākhya 'yaṃ tenādāv upajanyate // vākyārtha* としての pratibhā については、Bhartṛhari が *Vākyapadiya*, II, 143ff. において論述している。Dignāga は彼の影響をうけたと考えられる。

からの区別があるとしても、語を聞いたときには、肯定的な観念〕それ自体の形態の発生のみ
〔があり、それ〕以外の、〔他の観念からの区別という〕部分をそれ（観念）はもっていない。

- 42* bhinnasāmānyavacanā viśeṣavacanā ca ye
sarve bhavyeṣu paryāyā yady apohasya vācyatā
43 nanu bhedād apohānām prasaṅgo 'yaṃ na yujyate
sāmānyāpohakṣiptyā ced vastumātre samam tava
44 bhidyante mama vastutvāt sāmānyāni paraspam
asamkirṇasvabhāvāni na caikatvaṃ vitanvate
45* samśrṣṭaikatvanānātvavikalparahitātmanām
avastutvād apohānām ^{(1...} tava syād bhinnatā ^{...1)} katham
46* yadi vā bhidyamānatvād vastv asādhāraṇāmśavat
avastutve tv anānātvāt paryāyatvān na mucyate
(1.....1) TS naiva bhedo 'pi vidyate

さきに述べたように、Kumārila は、或るものを他のものから区別することは両者が実在するときの可能であり、非実在に関しては他との区別は成り立たないと考えている²⁾。この観点から彼はアポーハ論に対する反駁を次に試みる。アポーハは非実在であるから、「牛」が表示するアポーハと「馬」が表示するアポーハとは区別されず、すべての語は同義語（paryāya）となるであろうと言うのである。

48. もしアポーハが〔語の〕表示対象であるとすれば、〔非実在であるアポーハに区別はないから、〕別々の普遍をあらわす〔「牛」「馬」などの〕諸語、また、特殊をあらわす〔「斑牛」「黒牛」等〕さまざまな語は、すべて同義語となるであろう。

仏教学派はこの批判に答えて、個々のアポーハは相互に異なっていると主張する。しかしながら、Kumārila によれば、アポーハの区別を認めることは、それを実在とみなすことにほかならないのである。

43. 〔仏教学派は反論する。——〕「〔われわれの見解によれば〕多くのアポーハは〔相互に〕異なっているから、〔君が導き出した〕この帰結は妥当ではない。〔この帰結がアポーハの個別性を無視した〕一般的アポーハの想定によって〔導き出されたの〕であれば、君にとっても、〔個々の語が表示する普遍はすべて実在であるから、普遍の差別を無視した〕単なる実在に関して〔すべての語が同義語となることは〕同じである。」

44. 〔この反論に答えよう。——〕私にとっては、普遍は実在であるから相互に区別される。〔さまざまな普遍は〕互に混淆しない本性をもつもの〔であって、それら〕は一つにはならないのである。

2) 本稿（上）、p. 34 参照。

が表示するのは「非蓮華の否定」(anutpalāpoha)である。両者はいずれも実在するものではないから、同一物に内属することもなく、また、限定要素・被限定者の関係にもない。したがって、‘nila’ と ‘utpala’ との間に、sāmānādhikaraṇya も viśeṣaṇaviśeṣyabhāva も成り立たないことになる。アポーハ論に対するこのような反論を予想して Dignāga は言う。——「〔‘nila’ ‘utpala’ 等の語は〕否定されるもの (apohya) の相異によって、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)の理解にかけては暗昧である。〔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〕に対して、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。』³⁾

Dignāga の見解によれば、実在は無限の様相の統合体として全く個別的なもので、語はそれを直接表示することはできない。語の機能はただそれを他のものから区別する点にのみある⁴⁾。‘nila’ という語は実在を非青から区別し、‘utpala’ はそれを非蓮華から区別する。同一の実在に対して、それが何から区別されるかに応じて、そのつど異なった語が適用されるのである。したがって、語が表わす「他者の否定」(「他者からの区別」)は、否定されるものの相異によって区別されるということができる。そして、このような Dignāga の考え方によれば、「非青の否定」「非蓮華の否定」をその機能としている ‘nila’ ‘utpala’ の両語は、非青からも非蓮華からも区別される同一のものに言及しているのであるから、両語の間に sāmānādhikaraṇya の関係が成り立つことは言うまでもない。

また、Dignāga は、「他者の否定」が実在論体系における普遍(種)と類同性をもつことを認めている。普遍は(1)多数の個物において単一であること (ekatva), (2)恒常であること (nityatva), (3)部分に分たれることなく、個物のおのおのに完全に存在していること (pratyekaparīśamāpti) をその特質としているが、これらの特質のすべては、「非牛の否定」にも具わっている。すなわち、「非牛の否定」は(1)すべての牛に共通するから、多数のものにおいて単一であり、(2)過去に存在した牛においても未来に生まれる牛においても機能するから、恒常性をもつと考えられ、(3)個々の牛ごとに完全に認められるのである⁵⁾。ただし、「他者の否定」は個物に内属している普遍のように実在するものではなく、それぞれ他から全く異なった個別相をもって存在している多数の個物の上に、思惟によって附託された性質であり、実在はしないのである。

語が普遍を表示するとすれば、その語は普遍が内属している個物のいずれをも間接的に示すことができるが、「他者の否定」を表示する語は、それに概括される個物のいずれをも理解させない。普遍実在説においては、‘utpala’ という語によって言及されるのは、赤・青等の蓮華のいずれでも

3) PS, V, k. 14 (cf. TSP, p. 379. 5–6, p. 365. 10): *apohyabhedād bhinnārthāḥ svārthabhedagatau jaḍāḥ / ekatrābhinnakāryatvād viśeṣaṇaviśeṣyatā ||*

4) 本稿(上), p. 28 参照。

5) PS, V, k. 36d (cf. Śar., p. 74. 8; NR, p. 611. 5): *jātidharmavyavasthiḥ. ibid., k. 36d, vṛtti, (K) 166a. 1–3, (V) 80a. 2–4, 75a. 1–2 (cf. TSP, p. 389. 9–12): sarvatrābhedād āśrayasyānucchedāt kṛtsnārthaparīśamāptē ca yathākramam jātidharmā ekatva [nityatva] pratyekaparīśamāptīlakṣaṇā apoha evāvatiṣṭhante ...*

あり得るが、アポーハ説によれば、それは赤・青等の蓮華のいずれでもないのである。ただ、個物に関して語の機能には決定性がないという点において、両説は一致している。そして、赤・青等の個別的な蓮華に対しては不定である‘utpala’の表示機能の範囲を‘nila’が限定することが、‘nila’と‘utpala’との viśeṣaṇaviśeṣyabhāva であると解せられるから、それはアポーハ説においても成り立つ。すなわち、‘utpala’によって非蓮華から区別された諸個物を、‘nila’はさらに非青から区別するのである。

アポーハ論における sāmānādhikaraṇya, viśeṣaṇaviśeṣyabhāva の問題を、Kumārila は後に (k. 115 以下) とり上げる。ここでは、差し当って、Dignāga の論述に見られる「否定されるもの (apohya) の相異によってアポーハが区別される」という見解に、彼は批判の照準を合わせるのである。

47. 「否定されるものの区別によってアポーハの区別が成り立つではないか」〔と仏教学派は反論するであろう〕。〔これに対して答えよう。——君の主張を仮りに認めても、〕それ（アポーハ）にとって、区別は自力であるのではない。そして、他によって〔区別があっても、それ〕は〔真の区別ではなく、〕二次的なものである。

Devadatta は絨壇の上に胡坐していても、椅子に腰かけていても、Devadatta であることに変わりはない。彼に結合している座席の相異によって、彼自身が区別されることはない。それと同様に、否定されるものの区別によって、アポーハ自体が本質的に区別されることはないのである。

48 ab. 同じ理由で、〔たとえば「牛」という語が表示するアポーハが内属する〕基体〔としての斑牛・黒牛等〕の区別によっても、それ（アポーハ）の区別はあり得ない。

普遍の特質を具えてはいるが実在ではないアポーハに、Kumārila は自らの普遍観を適用させる。彼によれば、普遍は個物に内属する実在であり、個物は普遍の基体 (ādhāra) である。斑牛・黒牛等は「非牛の^{アポーハ}否定」という普遍の基体として、アポーハと内属関係にあると彼は理解するのである。「非牛の否定」によって「否定されるもの」である非牛すなわち馬・象などが、アポーハにとって外在的なものであるのに対して、斑牛・黒牛等はアポーハに内的に結合するものである。「非牛の否定」は斑牛・黒牛等のすべてにおいて同一であるから、アポーハは外在的な結合要素の差別によって区別されないばかりではなく、内的に結合する基体の差別によっても区別されることはない、というのが Kumārila の論旨と解せられる。

48 cd—49. 実在に関してでも、結合するものの相異によって区別が認められはしない。況して、〔何ものとも〕結合していない、他のものから除外されてもいない、特殊部分が理解されない、全く規定されない非実在〔に区別が認められないこと〕は言うまでもない。

50. したがって、〔アポーハの基体である〕諸個物は異なっている、これ（アポーハ）が区別されないのと同様に、否定されるものが異なっている、これ（アポーハ）は多様にはならないであろう。

51. あるいは、〔否定されるものの相異によってアポーハが〕区別されるときには、〔アポーハの基体である斑牛・黒牛等の〕個物ごとに〔異なった〕「非牛の^{アポーハ}否定」があることになるで

あろう。そうであるとすれば、〔「牛」が表示するアポーハは〕斑牛〔・黒牛〕等に〔共通する〕普遍とは認められないことになる。

52. 〔内属関係によってアポーハに〕結合しているものとしての〔アポーハの〕基体でも、それ（アポーハ）を形態的に区別しないのに、外在的な「否定されるもの」によってそれが区別されるとは、まことにすぐれた想定である⁶⁾。

53 agavy aśvātirekaḥ syād anaśvaś ca gavādhikaḥ

śeṣaṁ hastyādyapohyaṁ tu dvayor api na bhidyate

54 tattraikabhedād bhedo 'stu bahvabhedād abhinnatā

bhūyasāṁ syāt sadharmatvam ity abhedaḥ prasajyate

55 gauś ca hastyādyapohena nāśvarūpād viśiṣyate⁽¹⁾

karoti tadapohaṁ ced aikarūpyaṁ virudhyate

56 sarvaśabdeṣu caikaikam apohyam atiricyate

tatrāsādhāraṇatvena⁽²⁾ tanmātrāpohyatā bhavet

57 tato 'śvāpoharūpatvāt siṁhādīḥ sarva eva te

tannimittam ago'pohaṁ bibhrad ucyeta gaur iti

(1) A viśeṣyate (2) A tatra sã°

否定対象（apohya）の相異によってアポーハが区別されるという説に対する Kumārila の批判は、さらに、否定対象の区別そのものの否認へと進展する。「牛」の否定対象である非牛は、馬・象・獅子・虎等であり、「馬」の否定対象である非馬は、牛・象・獅子・虎等である。非牛と非馬とは、それぞれ無限種目を包括し、そのうちの1種目（馬/牛）を異にするのみで、他のすべての種目（象・獅子・虎…）を共通にしている。無限種目の中の1種目は無に等しいから、非牛と非馬との区別は成り立たないことになるのである。したがって、「非牛の否定」「非馬の否定」をそれぞれ表示する「牛」と「馬」とは同義語であるという不合理な結論は依然として残される。

53. 〔「牛」の否定対象である〕非牛においては、馬が〔「馬」の否定対象としての非馬を〕超過し、非馬は牛を〔非牛より〕余分のものとするであろう。しかし、残りの象等は、両者にとって異ならない。

54. その場合、1〔種目〕の相異によって〔非牛と非馬との〕区別があるとしても、多〔種目〕の無差別のゆえに〔両者は〕区別されない。〔こうして、「牛」「馬」の否定対象の〕大部分は同じとなるであろう。したがって、〔「牛」と「馬」とは〕異ならないという帰結になる。

55. また、牛は「象等の否定」としては馬の特質から区別されない。もし、〔牛すなわち「象等の否定」が〕それ（馬）を排除するというならば、〔個別的な斑牛・黒牛等がいずれも「非牛の否定」という点で〕本質を同じくする〔という、君自身が認めている〕ことが拒斥される。

56. 「いずれの語にも、それぞれ1つの否定対象が〔他の語より〕余分にある。その点で〔そ

6) Cf. TSP, p. 366. 4 : ...atiśayavati kalpaneyam ity upahasati.

れぞれの語は他の語と〕共通でないから、それ（余分な否定対象）のみが〔その語の〕否定対象であろう〕〔という仏教学派の反論が予期される。すなわち、「牛」が表示する「非牛の否定」とは、「馬の否定」にほかならないというのである〕。

57. そうすれば、君にとって、獅子等はいづれも、「馬の否定」という性質をもっているから、その〔「馬の否定」という〕外形をもった「非牛の否定」を保持するものとして、「牛」とよばれるべきであろう。

- 58 sarvāpoho yadiṣyeta sa vaktavyaḥ kathaṃ punaḥ
yadi pratyekarūpeṇa nāpohyānantyato⁽¹⁾ bhavet
59 bhinnatvāc cāpy apohyānām bhinno 'pohaḥ prasajyate
tatraikasmin bhavet piṇḍe 'nantajātisamanvayaḥ
60 tato gaur iti sāmānyam vācyam ekaṃ na sidhyati
jātyantaramatiś caīṣu bhaved eṣām apohyatā
61 samudāyātmanā nāpi bhaved eṣām apohyatā
samudāyo⁽²⁾ hi naikena vinā dharmeṇa jāyate
62 nāpy ekadeśatā teṣām asti nāpy ekakālatā
vyatiriktaś ca saṃghātas teṣām kaś cin na vidyate
63 yadi tv avyatiriktaḥ⁽³⁾ syād ānantyaṃ tadavasthitam
yadi sāmānyarūpeṇa te 'pohyante⁽⁴⁾ na vastutā
64 kathaṃ cāvastv⁽⁵⁾ apohyeta nābhāvo bhāvam ṛcchati
apohyamāne cābhāve bhāva evāvaśiṣyate
65 apohyabhedakṣptiś ca nābhāvābhedato bhavet
tadbhedo 'pohabhedāc cet prāptam anyonyasaṃśrayam
66 gosāmānyasya bhinnatvād agaur ity eṣa bhidyate
agaur ity asya bhedena gosāmānyam ca bhidyate

(1) A °ānantatā (2) D 'pi (3) D °riktaṃ (4) A 'pohyam te
(5) A vā vastv

Kumārila は引き続いて、非牛を馬・象・獅子等のすべてと理解する場合について検討している。「牛」の否定対象である非牛と、「馬」の否定対象である非馬とが包括する象・獅子・虎など大部分の種目は同一であるとしても、前者は馬を、後者は牛を、それぞれ他と異なる種目としてふくんでいる。非牛 = P + a + b + c + ……、非馬 = Q + a + b + c + …… で表わせば、a + b + c + …… は同じであっても、P と Q との差異の故に、総和は異なることになるから、「非牛の否定」「非馬の否定」をあらわす「牛」と「馬」は同義語ではない。——NR は Kumārila の検討が前提する説をこのようにまとめているが、仏教学派の立論に基づいているわけではない。Kumārila は、「牛」が馬・象・獅子等のすべてを(1)個別的に否定することも、(2)総体 (samudāya, saṃghāta) として否定することも、(3)それらのすべてを包摂する普遍を否定することもできないことを明らかにする。こうして非牛が

否定対象となること自体が否認されれば、否定対象の区別はもはや論外であろう。

58ab. もし、〔たとえば「牛」という語が、馬のみではなく〕すべて〔の非牛^{アポーハ}〕の否定〔を表示すること〕を認められるべきであるとすれば、それ（すべての非牛の否定）はどのような仕方ですが、さらに説明されなければならない。

58 cd—60. (1) もし、個別的に〔否定するという〕ならば、(a) 否定対象が無限であるから、そのことは〔あり得〕ないであろう。(b) また、否定対象が〔馬・象・獅子など〕さまざまであるから、〔否定対象の相異によってアポーハが区別されるという君自身の説によって、「非牛の否定」という単一の〕アポーハが区別されることになってしまう。(c) その場合、〔「非牛の否定」に包括される〕1つの個物に、〔「馬^{アポーハ}の否定」「象^{アポーハ}の否定」などという〕無数の種（普遍）が随伴することになるであろう。その結果、牛〔すなわち「非牛の否定」〕という1個の普遍が〔「牛」という語の〕表示対象であることが成り立たない。そして、これら〔個々の牛〕に対して、〔単一の観念が生ずる根拠としての1個の普遍がないので、それぞれ〕別の種の観念が生ずるのである。〔実際に〕別の種〔である馬・獅子など〕に対してと同じように。

61—62 ab. (2) これら〔すべての非牛〕は総体としても〔「牛」という語の〕否定対象とはならないであろう。総体は〔構成要素のすべてが共有する〕1つの性質がなければ生じないが、それら〔すべての非牛〕は同一の場所にあるのでもなく、同一時にあるのでもないからである。

62 cd—63 ab. また、〔個々の非牛である馬・象等と〕別個のものとして、それら〔すべての非牛〕の総体なるものは何も存在せず、他方、〔馬・象等から〕別でないものとして〔総体が〕あるとすれば、〔否定対象が〕無限である〔からそのすべてを否定し得ないという〕ことは依然として残される。

63 cd—64. (3) もし、それら〔すべての非牛〕が、〔1個の〕普遍として否定されるとすれば、〔普遍は思惟の所産であって実在ではないというのが君の学説であるから、それらは〕実在しない。非実在がどうして否定されるであろうか。非存在が〔否定されて〕非存在になることはない。非存在が否定されれば、まさしく存在が残るのである。

「牛」という語が「すべての非牛の否定」を表わすということは、(1) (2) (3) のいずれの場合にもあり得ないことが証示された。とくに、非牛を馬・象等を包括する普遍とみなす(3)の場合には、否定対象が非実在なのであるから、「否定対象の相異によってアポーハが区別される」という説を立てることは全く不可能になる。2つのものが相異なるということは、両者が実在するときのみ言い得るのであって、兎の角と空中の花との相異を認めることは誰にもできない。

65 ab. また、〔否定対象の相異によってアポーハが区別されるというのが君の説であるが、〕非存在は無差別であるから、否定対象の区別の想定もあり得ないであろう。

65 cd—66. もし、その〔否定対象の〕区別はアポーハの区別によるというならば、循環論に陥ることになる。〔すなわち、〕牛（非牛^{アポーハ}の否定）という普遍が区別されているので、この非牛といわれるもの（否定対象）が区別され、非牛^{アポーハ}というものの区別によって、牛（非牛の否定）という普遍が区別される〔ということになる〕のである。

- 67 agāvo 'śvādayaś cet⁽¹⁾ syus te 'py abhāvātmakāḥ punaḥ
karkādyapekṣayā te 'pi tathety evaṃ na gamyate
- 68 kim apohyaṃ kva cāpoho gopiṇḍeṣv evam eva ca
tatra syād dvayam apy etad antyeṣu paramāṇuṣu
- 69 na cāntyeṣu dvayor asti vyavahāro 'bhidhām⁽²⁾ prati
gavāśvaparamāṇūnām viśeṣaś ca na vidyate
- 70 svarūpajātisaṃsthānaparimāṇādilakṣaṇaḥ
kim apohyaṃ⁽³⁾ kva cāpohas tatrāpi na viśiṣyate⁽⁴⁾
- 71* na cāprasiddhasārūpyān apohaviṣayātmanā
śaktaḥ kaś cid api jñātum gavādin aviśeṣataḥ
- 72* apohyān api caśvādin ekadharmānvayād ṛte
na nirūpayitum śaktas tadapoho na siddhyati⁽⁵⁾
⁽⁶⁾
- (1) A ca (2) A bhidām (3) D ke 'pohyantām (4) D viśeṣyate
(5) A, TS śaktis (6) A, D tatrāpoho, cf. TSP *tat tasmād apoho na* ...

否定対象の区別のみではなく、否定対象そのもののさえ否認した Kumārila は、さらに、普遍や全体 (avayavin) の実在性を認めない仏教学説によれば、「牛」の否定対象としての馬も、アポーハの基体となる個々の牛も、ともに実在しないという帰結になることを指摘して、この一連の論駁を終結させる。

67—68 ab. 非牛は馬等であるとすれば、それら〔馬等〕もまた白馬等〔という特殊（下位の普遍）〕との相対関係においては〔普遍であるから〕、非存在の性格をもつ。それら〔白馬等〕も、〔個物としての白馬等との相対関係においては〕同様〔に非存在である。さらに個々の白馬等も、脚や胴体などの上に仮構された全体であるから、非存在〕である、とこのようにして、〔結局〕なにが否定対象であるかが理解されない。

また、アポーハはなにを拠所としているかも〔理解されない〕。〔アポーハの基体としての〕個々の牛においても、〔馬等について述べたことは〕全く同じである〔から〕。

NR はここで、馬は白馬に対して、白馬一般は個々の白馬に対して普遍であり、個々の白馬もその構成部分に対しては普遍であるから、原子に至るまではすべて普遍であると説明している。しかし、個物とその部分の関係は、普遍と特殊（個物）の関係とは異なるから、この説明は適切とはいえない。構成部分 (avayava) に対して個物は全体 (avayavin) である。そして、仏教学派は、全体が構成部分と別個に存在するものではないということを、原始仏教以来一貫して主張している。

68 cd—69 ab. その〔ように、普遍から個物へ、個物からさらにその構成要素へと、実在の探求を進める〕場合、この〔否定対象とアポーハの基体との〕両者とも、極限の原子において〔のみ〕存在する〔ことになる〕であろう。ところが、極限のもの〔である原子〕においては、両者にとって、〔それをあらわす〕語の点で慣例がない。

69 cd—70. それに、牛の原子と馬の原子との間には、本質、種、形、量に関する区別が存在

しない。〔したがって、〕そこ（原子）においても、何が否定対象であり、何をアポーハは拠所とするかは区別されない。

否定対象もアポーハの基体も確知し得ないということを明示するためには、両者を原子に分析するまでもない。すべての牛に共通する牛の普遍 *gotva*, すべての馬に共通する馬の普遍 *aśvatva* の実在性を否認する仏教学説によれば、「非牛の否定」の基体としてのすべての牛もとらえられず、すべての馬を否定対象とすることもできないことになるのである。

71. 「普遍を認めなければ、牛はいづれも他と異なる個別的なものとしてのみ存在することになるが、相互の〕相似性がよく知られていない多くの牛等を、無差別に、〔いづれも〕アポーハの〔包括する〕領域という性格のものとして、誰も知ることはできない。

72. また、〔個々の馬のすべてに〕1つの性質（普遍）が随伴しなければ、多くの馬等を〔ひとしく〕否定対象と確認することもできない。したがって、アポーハは成り立たない。

- 73* *na cānvayavinirmuktā⁽¹⁾ pravṛttir liṅgaśabdayoḥ⁽²⁾*
tābhyāṃ ca na vināpoho na cāsādhāraṇe 'nvayaḥ
- 74* *apohaś cāpy aniṣpannaḥ sāhacaryaṃ kva dṛśyatām⁽³⁾*
tasminn adṛśyamāne^(4... ..4) ca na tayoh⁽⁴⁾ syāt pramāṇatā
- 75* *na cādarśanamātreṇa tābhyāṃ pratyāyanaṃ⁽⁵⁾ bhavet*
sarvatraiva hy adṛṣṭatvāt pratyāyyaṃ⁽⁶⁾ nāvaśiṣyate⁽⁷⁾
- 76* *athāsaty api sārūpye syād apohasya kalpanā*
gavāśvayor ayaṃ kasmād ago'poho na kalpyate
- 77* *śābaleyāc ca bhinnatvaṃ bāhuleyāśvayoh⁽⁶⁾ samam*
sāmānyaṃ nānyad iṣṭaṃ cet kvāgo'pohaḥ pravartatām
- 78* *indriyair nāpy ago'pohaḥ prathamam vyavasīyate*
nānyatra śabdavṛttiś ca kiṃ dṛṣṭvā sa prayujyatām
- 79* *pūrvoktena prabandhena nānumāpy atra vidyate*
sambandhānubhavo 'py asya tena naivopapadyate

(1) A °mukte (2) TS śabdaliṅgayoḥ (3) TS kathyatām

(4... ..4) D tayor na (5) D pratyayanaṃ (6) TS pratyayo

(7) TS na viśiṣyate

語の対象表示機能は、推理における証因 (liṅga) の機能に類比されるべきである、という Dignāga の見解についてはすでに述べた⁷⁾。Kumārila が次に問題とするのは、語・証因の対象に対する機能がアポーハ論においては成り立たないという点である。

樹下に休らっている白牛に対して「牛」という語を適用するためには、語と対象との間の結合関係が知られていなければならない。知覚される煙が山にある火の証因となるのは、煙と火との結合

7) 本稿 (上), pp. 27-28.

関係が予め竈などにおいて知られているからである。ところが、同類のもののすべてに共通する普遍が存在しないとすれば、知覚されている白牛は他のいづれの牛とも異なる個別的なものであることになるから、他の個物に対して適用した「牛」をその白牛に対して適用することはできない。山の火も竈などにおいて見られた火と全く異なることになるから、煙によってそれを推理することはできない。こうして、普遍の実在性を否認するアポーハ論においては、語・証因の機能はあり得ないということになる。

73. さらに、語と証因とは、〔対象への〕随伴関係なしに機能することはない。そして、その両者(語・証因)がなければアポーハは〔理解され〕ない。また、共通性をもたないもの(個別相)に対して〔語・証因の〕随伴関係はない。

語・証因が正しい知識手段 (pramāṇa) であるための条件は、それが特定の対象にのみ随伴(anvaya) 関係をもち、その関係から逸脱して他の対象に随伴しないこと、すなわち、他の対象とは排除(vyatireka)の関係にあることである。語・証因と対象との間に、随伴・排除の関係が成り立っているとき、語・証因は対象と相伴関係(sāhacarya)にあると言われる。アポーハ論においてはこの相伴関係も認められなくなることを、Kumārila は次のように指摘する。

74. また、〔語・証因と相伴関係にあるべき〕アポーハは、〔普遍のように恒常性をもつ実在ではないから、語・証因が機能する以前には〕未だ成立していない。〔したがって、語・証因の〕相伴関係は何に対して見られるべきであろうか。そして、それ(相伴関係)が見られなければ〔語と証因との〕両者は〔たとえ機能するとしても〕正しい知識手段ではないであろう。

相伴関係は随伴と排除との両面をもっているが、Dignāga は排除の関係を重視している。「牛」という語が適用されるべき個物は無限にあるから、そのすべてに対する「牛」の随伴を知ることはできない。しかしながら、頸下の垂肉・角等をもっている個物以外のものに対しては、「牛」は決して適用されない。〔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⁸⁾と Dignāga は明説している。Kumārila はこの Dignāga の説を念頭において、反駁を続ける。

75. ただ〔ある語・証因の機能が、他の対象に対しては〕見られないだけでは、その〔語と証因との〕両者による〔対象の〕証示はないであろう。なぜならば、〔対象への随伴が成り立たなければ、同類のものにせよ異類のものにせよ〕あらゆるものにおいて〔語・証因の機能は〕見られないのであるから、〔それらによって〕証示されるべきものは〔何ひとつ〕残らないからである。

したがって、語・証因がある一部の対象に対して機能し、他の対象に対しては機能しないのは、一部の対象が共通性すなわち普遍をもち、他はそれを欠いているからであると Kumārila は考える。そして、個物間の共通性を全く認めなければ、アポーハの基体(apohādhāra)と否定対象(apohya)

8) PS, V, k. 34 (cf. TSP, p. 378. 17-18): *adr̥ṣṭer anyasābdārthe svārthasyāṃśe 'pi darśanāt / śruteḥ saṃbandhasaukaryam na cāsti vyabhicāritā* //

を区別することもできないと論ずるのである。

76. 「さきに k. 71 において、相互の相似性が知られていない多数の個物を、一括してとらえることの不可能性を指摘したが、」もし、「一群の対象に相互の」相似性がなくとも、「それらを包括する」アポーハが想定されるとすれば、この「非牛の否定」は、どうして「アポーハの基体である」牛と「否定対象である」馬との両者「とも」において想定されないのか。

77. また、「一群の対象の共通性は「他者の否定」という点にのみあるという説によれば、」斑牛から区別されていることは黒牛と馬とに共通である「から、「牛」は黒牛に対しては機能しないか、または馬に対しても機能することになるかであろう」。「他者の否定」とは」別の普遍が認められないとすれば、「非牛の否定」「を表示する「牛」という語」は、何に対して機能すべきであろうか。

語を使用する者は、まず対象を認識した上で、その対象に対して語を用いる。ところが、アポーハは非存在であるから知覚もされず、推理によって認識することもできない。認識されないものに対しては語の適用はあり得ないであろう。

78. アポーハは最初に感官によっても知覚されない。しかも、「アポーハ」以外のものに対して語は機能しない。「とすれば、」それ（語）は、何を認識した後に「それに対して」適用されるべきなのであろうか。

79. さきに「Abhāva 章で」述べた「証因の無限」連続「という理論上の難点」によって、これ（アポーハ）については推理もない。したがって、これ（アポーハ）の「語との」結合関係の認識も成り立たない。

Abhāva 章において Kumārila は、非存在 (abhāva) が推理によっては認識されないことを明らかにしている。彼によれば、物体Aの非存在は、Aの存在しない場所を知覚し、Aを想起したときに、思考器官によって認識されるのであって⁹⁾、その認識方法は知覚とも推理とも異なっている。ある場所におけるAの非存在が推理されるという場合には、そこにAが知覚されないことが証因となるであろう。ところが、ある場所におけるAの無知覚 (adarśana) とは、その場所におけるAの知覚 (darśana) の非存在 (abhāva) にほかならないから、この非存在を認識するために、さらに別の証因が必要になる。その証因も同様に非存在であるから、非存在の推理は証因の無限溯及を結果させることになるのである¹⁰⁾。アポーハもまた非存在であるから、それを推理によって認識しようとすれば、同じ理論上の困難を免かれない、というのが Kumārila の見解である。

80 nivṛttivācinaḥ śabdā na prasiddhās ca yān prati
teṣām agor asiddhatvān na sāmānyanirākriyā

9) ŚV, Abhāva, k. 27 : grhītvā vastusadbhāvaṃ smṛtvā ca pratiyoginam / mānasaṃ nāstitā-jñānaṃ jāyate 'kṣānapekṣayā //

10) *ibid.*, kk. 40-41 : na cānavagataṃ līṅgaṃ grhyate ced asāv api / abhāvena grhyetānyena hetunā // sa cānyena grahitavyo nāgrhīte hi līṅgatā / tadgrhītir hi līṅgena syād anyenety anantatā //

- 81* agośabdābhidheyatvaṃ gamyatām ca katham punaḥ
na dr̥ṣṭo yatra gośabdaḥ sambandhānubhavaḥ
82* ekasmāt tarhi gopiṇḍād yad anyat sarvam eva tat
bhaved apohyam ity evaṃ na sāmānyasya vācyatā⁽¹⁾
83* siddhaś cāgaur apohyeta goniṣedhātmakaś ca saḥ
tatra gaur eva vaktavyo nañā yaḥ pratiṣidhyate
84* sa ced agonivṛtṭyātmā bhaved anyonyasaṃśrayaḥ⁽²⁾
siddhaś ced gaur apohārthaṃ vṛthāpohaprakalpanam⁽³⁾
85ab* gavy asiddhe tv agaur nāsti tadabhāve tu gauḥ kutaḥ⁽⁴⁾
⁽⁵⁾

(1) TS etan (2) D °saṃśrayam (3) A apohyā° (4) A °kalpanā (5) A, D ca

Kumārila が次に指摘するのは、非牛の観念は牛の理解を前提とするから、「牛」が「非牛の否定」を表わすという説は、循環論を帰結させるということである。この点については Nyāya 学派の Uddyotakara も、Dignāga のアポーハ論を批判する際に論じている¹¹⁾。

80. ある人々に、否定をあらわす語〔である「非」〕がよく知られていないならば、その人々にとって非牛は成り立たないのであるから、「非牛の否定」を表わす「牛」という語を聞いても、彼らは何も理解しないであろう。しかし、彼らも「牛」という語によって対象を理解する事実は否定し得ない。したがって、「牛」の表示対象として実在する普遍の否定は〔妥当では〕ない。

81. さらに、〔たとえば馬が〕非牛という語によって表わされるものであることは、どのようにして理解されるべきであろうか。〔「牛」という語とその表示対象との〕結合関係を経験する瞬間に、「牛」という語〔の機能〕がそこには見られないようなもの〔が「非牛」によって表わされるの〕である〔と仏教学派は答えるであろう〕。

82. そうであるとすれば、〔語と対象との結合関係が経験されるときに対象であった〕1頭の牛という個物以外の〔さまざまな牛をもふくめた〕すべてのものは、〔「牛」という語の〕否定対象〔である非牛〕となるであろう。こうして、〔すべての牛に共通する〕普遍が語の表示対象ではないことになる。

83. また、〔存在しないものは否定されないから、「非牛の否定」というときには、予め〕確立されている非牛が否定されるべきであろう。そして、それ（非牛）は牛の否定を本質とするものである。その場合、〔「非」という〕否定辞によって否定される牛こそが、〔予め知られているものとして〕説明されなければならない。

84. それ（牛）は非牛の否定を本質とするというならば、〔牛と非牛とのいずれが先にあるかの問題は〕循環論に陥るであろう。

11) *Nyāyavārttika* (略号 NV), Kashi Skt. Ser., 33, pp. 328. 17–329. 3: yat punar etad anyāśa-bdārthāpohaḥ śabdārtha itī tad apy ayuktam. ... yasya punar vidhiyamānaḥ padārtho nāsti tasyādyāṃ pratipattim antareṇa katham pratiṣedhaḥ. yāvac cetaraṃ na pratipadyate tāvad itaraṃ na pratiṣedhatīti. yathā gaur itī padasyārtho 'gaur na bhavatīti yāvac cāgāṃ (Text: ca gāṃ) na pratipadyate tāvad gavi pratipattir na yuktā, yāvac ca gāṃ na pratipadyate tāvad agavīty ubhayapratipattyabhāvaḥ.

もし、〔非牛がなければその否定も成り立たないので、〕アポーハ〔の成立〕のために、牛が確立されているとすれば、〔肯定的な語の表示対象が知られることになるから、〕アポーハを想定することは無意味である。

85 ab. 〔結局、アポーハ論は、〕牛が成り立たなければ非牛はないが、それ（非牛）がなければ〔「非牛の否定」である〕牛がどうして成り立とうか〔というようにして、循環論に陥るのを免れることができない〕。

85cd* nādhārādheyavṛtṭyādisaṃbandhaś cāpy abhāvayoh

86* na cāsādhāraṇaṃ vastu gamyate 'pohavattayā
kathaṃ vā parikalpyeta saṃbandho vastvavastunoḥ

87* svarūpasattvamātreṇa na ca kiṃ cid viśeṣaṇaṃ⁽¹⁾
svabuddhyā rajyate yena viśeṣyaṃ tad viśeṣaṇaṃ

88* na cāpy aśvādiśabdebhyo jāyate 'pohabodhanam⁽²⁾
viśeṣyabuddhir iṣṭeḥa na cājñātaviśeṣaṇā

89* na cānyarūpam anyādṛk kuryāj jñānaṃ viśeṣaṇaṃ⁽³⁾
kathaṃ cānyādṛśe jñāne tad ucyeta viśeṣaṇaṃ

90* athānyathā viśeṣye 'pi syād viśeṣaṇakalpanā
tathā sati hi yat kiṃ cit prasajyeta viśeṣaṇaṃ

91* abhāvarūpagamyē ca na viśeṣye 'sti vastutā⁽⁴⁾
viśeṣitam apohena vastu vācyaṃ na te 'sty ataḥ⁽⁵⁾

(1) TS syāt (2) D cājñāte viśeṣaṇe (3) A jñāte

(4) TS abhāvagamyarūpe (5) TS vācye

PS において Dignāga は、語が個物 (bheda)・種 (jāti)・種と個物の関係 (saṃbandha)・種の基体 (jātimat) を表示するという説を順次に批判したのち、「語は他者の否定によって限定されたもの (arthāntaranivṛttiviśiṣṭārtha) を表示する」と言明している¹²⁾。この言明によれば、語が表示するものに対してアポーハは限定要素 (viśeṣaṇa) であり、それに限定されるもの (viśeṣya) としての語の表示対象は、アポーハを所有するもの (apohavat) であることになる。換言すれば、語の表示対象はアポーハを保持する基体 (ādhāra) であり、アポーハはそれに保持されるもの (ādheya) である。apohavat (アポーハを所有するもの) を語の表示対象とする説に対して Kumārila は、後に (k. 120 以下)、Dignāga 自身が jātimat (種を所有するもの) に関して述べた批判をそのまま向け返すが、ここでは、非実在のアポーハは何ものの限定要素でもあり得ないということが、彼の論述の主題となる。

普遍の実在性を認めない仏教学派の立場においては、アポーハによって限定されるものは、別の

12) Vṛtti ad PS, V, 36d (cf. PV, I, Gnoli ed., pp. 62–63; TSP, p. 371.5): śabda 'rthāntara-nivṛttiviśiṣṭān eva bhāvān āha.

アポーハまたは他のものと共通性をもたない個物(個別相)と考えられるのであろう。しかし、そのいづれに対しても、アポーハは限定要素ではあり得ないのである。

85cd. 一方、〔アポーハによって限定されるものは、別のアポーハであると理解することはできないであろう。〕2つの非実在の間には、基体と保持されるものの関係等の結合関係がない〔からである〕。

86. 他方、〔他のものとの〕共通性をもたない実在〔である個別相〕は、〔構成要素に分析し得ず、全体的に知覚されるから、〕アポーハを〔限定要素として〕所有するものとしては理解されない。あるいは、〔別の難点を指摘すれば、そのような〕実在と非実在〔であるアポーハ〕との間には、どうして結合関係が考えられるであろうか。

87. また、何ものも、〔限定されるものを〕単なる本来の形態での存在として限定するのではない。あるものが自らの観念によって被限定者を染めるとき、そのものが限定要素である。

88. しかし、「馬」などという語によって〔生ずるものは肯定的観念であって、〕アポーハの認識は生じない。〔このように、「馬」等の表示対象はアポーハの観念によって染められたものとして理解はされないから、アポーハはその限定要素ではない。〕

また、限定要素が認識されていないような被限定者の認識は、この世において認められない〔から、認識されないアポーハによって限定されたものが、語によって理解されることはあり得ない〕。

89. さらに、ある形象をもつ限定要素は、〔自らとは〕別の形象の知識を生じさせないであろう。〔自らとは〕別の形象の知識に対して、それがどうして限定要素と言われ得ようか。

90. もし、限定されるものが、〔限定要素自体とは〕異なる様相をしていても、〔それは〕限定要素〔である〕と考えられるとすれば、その際には、どのようなものでも限定要素であることになるであろう。

91. また、〔個別相がアポーハに限定されたものであると考える場合でも、非存在であるアポーハに染められた結果、〕非存在という性格のものとして理解される〔その〕被限定者には、実在性はない。したがって、君にとって、アポーハによって限定された実在が語の表示対象なのではない。

92* yady apy apohanirmukte na vṛttiḥ śabdalingayoh⁽¹⁾
yuktā tathāpi buddhis⁽²⁾ tu jñātur⁽³⁾ vastv avalambate

93* na cāsādhāraṇaṃ vastu buddhau viparivartate
na cāpi nirvikalpatvāt tasya yuktā viśeṣyatā⁽⁴⁾

94* śabdenāgamyamānaṃ ca viśeṣyam iti sāhasam
tena sāmānyam eṣṭavyaṃ viśayo buddhiśabdayoh

95* yadā cāśabdavācya⁽⁵⁾tvān na vyaktinām apohyatā
tadāpohyeta sāmānyam tasyāpohyāc ca vastutā

- 96* nāpohyatvam abhāvānām abhāvābhāvavarjanāt
 vyakto 'pohāntare⁽⁶⁾ 'pohas tasmāt sāmānyavastunaḥ
 97* abhāvasya ca yo 'bhāvaḥ sa cet tasmād vilakṣaṇaḥ
 bhāva eva bhaven no ced gaur agaus te prasajyate
 98* yady apy anyeṣu śabdeṣu vastunaḥ syād apohyatā
 sacchabdasya tv abhāvākhyān nāpohyaṃ bhinnam iṣyate
 99* tatrāsato 'pi bhāvatvam iti kleśo mahān bhavet
 tadasiddhau na sattāsti na cāsattā⁽⁷⁾ prasidhyati

- (1) D vṛttir liṅgaśabdayoḥ (2) D, TS bodhas (3) TS jñātum
 (4) TS yuktādhigamyatā (5) A, D, TS tasyāpohāc. cf. NR tasya
 cāpohyatvād eva vastutvam āpadyate (6) TS °āntaro
 (7) TS vā sattā

すでに述べたように、仏教学説によれば、実在は無限の様相の統合体であって、部分に分けられず、他との共通性をもたない個別相である。それはただ知覚によってのみとらえられ、語・証因はそれを直接に示すことはできない。語・証因の機能は、その個別相を他のものから区別する点に存する。他のものから区別されたもの、すなわち、「他者の否定によって限定されたもの」(arthāntaranivṛttiviśiṣṭārtha)は、実在する個別相そのものではなく、思惟によって本来不可分の個別相から抽出された一様相である。樹下に休らっている斑牛は、馬・象等から異なるのみではなく、道を歩いている黒牛等とも全く異なる個別的なものであるが、それが馬等から区別されるとき牛と名づけられる。この、黒牛等にも共通する、したがって個別相ではない牛が、「馬等の否定」によって限定されたものである。同じ斑牛は、「動物でないものの否定」によって限定されたときには動物である。1頭の斑牛を、牛・動物という2種の実在と認めることはできないから、牛・動物はいずれも、知覚された同一の個別相から、「他者の否定」という思惟によって抽出された別々の様相と考えられるのである。換言すれば、「他者の否定によって限定されたもの」とは概念にほかならず、概念形成の作用が「他者の否定」である。「他者の否定」(anyāpoha, °vyāvṛtti)と「他者から区別されたもの」(anyavyāvṛtta)とは、実在の知覚にもとづく同一の思惟作用の過程と結果とであって、Kumarilaの学説における普遍と個物のように、別個の実在なのではない¹³⁾。両者が別個の実在であるとすれば、「他者から区別されたもの」は「他者の否定」からも区別されていることになるから、牛は「非牛の否定」でないもの、すなわち、非牛である、という不合理な結論が導き出されるであろう。「語は他者の否定によって限定されるものを表示する」という Dignāgaの言明は、このような考察に基づいてなされている。しかし、語・証因のもたらす観念は必ず外界の実在に対応すると考える Kumārilaにとって、Dignāgaの見解は受け容れがたい。彼は語・証因に基づく肯定的な観念に対応する対象を問題にする。そして、非存在であるアポーハに限定されたものは、その観念の対象とはなり得ず、他方、実在する個別相は、アポーハに限定されたものではあ

13) この点については Dharmakīrti が詳論している。cf. *PV*, I, kk. 59–64; Frauwallner, “Beiträge zur Apohalehre, I. Dharmakīrti,” *WZKM* 39 (1932), pp. 258–262.

り得ないと論定するのである。

92. たとえ〔仏教学派が主張するように、語・証因の証示するものはアポーハに限定されたものであり、〕アポーハを離れたものに対して語・証因の機能はあり得ないとしても、〔語・証因によって生ぜられる〕認識主体の観念は、〔アポーハに染められた非存在を対象とするのではなく、〕実在を対象としている〔という事実は否めないであらう〕。

93. 〔その実在は個別相ではない。なぜならば、他のものと〕共通性をもたない実在〔としての個別相〕は、観念上にあらわれもせず、また、それは〔限定要素と被限定者を関係づける〕思惟を離れているので、限定されるものでもあり得ない〔からである〕。

94. 〔思惟を離れた知覚によってとらえられた個別相が、後に思惟されるとき、アポーハに限定されたものとして理解されると仏教学派は言うであろうが、いま問題としているのは語によって生ずる観念の対象であって、そもそも〕語によって理解されていないものが、限定されるものであるというのは暴論である。

したがって、観念・語の対象として、〔実在する〕普遍が認められるべきである。

肯定的観念の対象は「アポーハに限定されたもの」でも個別相でもなく、普遍であることを論定した Kumārila は、さらに、アポーハ論における否定対象 (apohya) も普遍であることを証示する。「非牛の否定」すなわち馬等からの区別は、実在の知覚にもとづく思惟作用であるという仏教学説にしたがえば、否定対象としての非牛は、思惟されるものであるから、観念上にあらわれるもの、語が表示し得るものでなければならない。同時に、それは実在でなければならない。実在しないものを否定することはないからである。この2条件を満たす否定対象としての非牛は、個物としての馬等でもあり得ず、牛の非存在でもあり得ない。したがって、非牛は実在する普遍でなければならない、と彼は言うのである。

95. また、〔非牛である〕諸々の個物（個別相）は、〔思惟を離れたものであって〕語に表示されるものではないから、否定対象ではないとすれば、〔「非牛の否定」によって〕普遍が否定されるはずであろう。そして、それ（普遍）は、否定されるものであるから実在である。

96. 〔非牛はまた牛の非存在とも解せられるが、〕非存在は否定対象ではない。〔否定対象となるとすれば〕非存在は非存在〔であること〕を放棄することになるからである¹⁴⁾。したがって、明らかに、〔普遍の否定とは〕別の〔「非牛の否定」という〕アポーハにおいて、〔実は〕普遍という実在の否定があるのである。

97. 非存在〔である非牛〕の否定（＝非存在）が前者と特質を異にしているとすれば、〔それは〕存在にほかならないであろう。もし、そうではな〔く、両者は異ならな〕いというならば、君

14) TSP, p. 375.1-5 には 'abhāvābhāvarjanāt' に対する2種の解釈が示されている。(a) abhāvānām abhāvarūpatyāgād ity arthaḥ. etad uktaṃ bhavati—yady abhāvānām apohyatvaṃ bhavet tadaiśām abhāvarūpatvaṃ pratiśiddhaṃ bhavet, tatpratiśedhe ca saty abhāvarūpatvaṃ tyaktaṃ syāt... (b) abhāvānām abhāvābhāvād ity arthaḥ. na hy abhāvasvabhāvā apohā apohya yujyante, vastuviśayatvāt pratiśedhasyeti. 訳文は(a)にもとづく(b)によれば、「非存在の否定は〔あり得〕ないから……」となる。Śar., p. 53.13: na cāvastuno vyāvṛttir bhavati は(b)と一致する解釈である。

にとって、〔「非牛の否定」である〕牛は非牛である〔という不合理な〕ことになる。

非牛が個物としての馬等であるか普遍であるかの詮索はしばらく措いて、ともかく「非牛の否定」は存在するものの否定であることを仮りに認めるとしても、アポーハ論は、終極的には、非存在を否定するという理論上の難点をさけることができない。〈sat〉（在るもの）という語は「asat（存在しないもの）の否定」すなわち「非存在（abhāva）の否定」を表わすことになるからである。

98. たとえ、〔〈sat〉（在るもの）を除いた〕他の語の場合には、〔何らかの〕実在が否定対象であるとしても、〈sat〉という語にとっては、非存在といわれるもの以外の否定対象は認められない。

99. その場合、非存在でも〔否定対象であるから〕存在であるという非常な困難があることになるであろう。

それ（非存在）が〔存在に転化され、非存在として〕成り立たなければ、〔その否定によって何かが〕存在することなく、〔存在がなければ、その否定によって何かが〕非存在であることも成り立たない。

- 100* na cāpi vāsanābhedād bhedaḥ sadrūpatāpi vā
apohānām prakalpyeta na hy avastuni vāsanā
101 smṛtiṃ muktivā na cāsty asyāḥ śaktiyogaḥ kriyāntare⁽¹⁾
tasmān nānyādr̥ṣe sārthe karoty anyādr̥ṣiṃ matim
102* bhavadbhiḥ śabdabhedo 'pi tannimitto na labhyate
na hy asādhāraṇaḥ śabdo vācakaḥ prāg adr̥ṣṭitaḥ
103 bhinnatvāc cāpi naivaikā vāsanā taiḥ prakalpyate⁽²⁾
na cāsti śabdavastv ekaṃ vāsanām yat kariṣyati
104* tatra śabdāntarāpohe sāmānye parikalpite⁽³⁾
tathaivāvasturūpatvāc chadbabhedo na kalpyate

(1) D cāpy (2) D prasādhya (3) D labhyate

アポーハは非実在であるから、「牛」が表示するアポーハと「馬」が表示するアポーハとは相互に区別されず、すべての語は同義語になるということを、Kumārila はさきに (k. 42 以下参照) 指摘した。そして彼は、否定対象 (apohya) またはアポーハの基体 (ādhāra) が異なるに応じてアポーハが区別されるという説を斥けた。ここにはアポーハの区別の原因を、人が無限の過去から繰り返し経験してきた虚偽の観念があとに残す、そして同じ観念を再び生じさせる潜在余力 (vāsanā) の差別に帰する説が批判される。これは唯識学派の所説であって、PS のアポーハ章には見られない。しばしば PS からの引用によって、Kumārila の批判の対象となる Dignāga の論旨を明確にする TSP にも、この説は「一部の仏教学派の人々」(ke cid bauddhāḥ) の主張として扱われている。唯識学説によれば、真に存在するのは個別的な表象 (vijñapti) のみであるが、人は無限の過去からの経験の習気 (vāsanā) によって、個別的表象を類化し、牛・馬等の概念を構成する。そ

して、その概念に対応するものが外界に実在するかのように想定するのである。Kumārila によれば、この説はただ当面の困難を過去に押しやるのみで、問題の解決にはならない。観念は必ず外界に実在するものを対象とすると考える彼の立場から見れば、「牛」「馬」の表示対象が非実在である限り、過去においても牛・馬の観念は生じ得ず、したがって、その潜在余力もあり得ないのである。

100. また、〔無始の時から繰り返されている牛・馬等の観念の〕潜在余力の差別によって、さまざまなアポーハの区別、あるいは〔それらの〕実在性が想定されるべきではない。非実在〔であるアポーハ〕に関しては〔観念が生じ得ないので、その〕潜在余力はないからである。

101. 〔過去に生じた観念の〕想起以外には、それ（潜在余力）は別の作用への能力を具えていない。したがって、それは、〔過去に経験したのと同種の対象に対して同種の観念を生じさせるのみで、実在せず、他と区別されないアポーハという〕対象に関して、それとは様相の異なる観念〔すなわち、肯定的な、他の観念とは区別された観念〕を作り出しはしない。

語の表示対象に関してアポーハ論を説いた Dignāga は、語そのものも「他者の否定」によって構成された普遍であると述べている。「牛」という語は発声する人ごとに異なり、また同一人が発声しても厳密にはそのつど異なっている。しかしながら、すべての「牛」という語は、「牛」以外の「馬」「象」等の語とは異なるという点において共通性をもっていると理解することができる。すなわち、「他の語の排除」(śabdāntaravyavaccheda) という思惟によって、「牛」という語の普遍が構成されるのである。語はなにを表示するかを問題にする場合、考察の対象になる語は、他と共通性をもたない個別相としての語ではなく、「他の語の否定」によって構成された普遍としての語である、というのが Dignāga の見解であった¹⁵⁾。

しかし、Kumārila は、「牛」「馬」の表示対象としての「非牛の否定」「非馬の否定」が、いずれも非実在であって区別されないのと同じく、それぞれ他の語の否定である「牛」「馬」等の語も、いずれも非実在であるから相互に区別されないと考える。語の区別の原因を潜在余力の区別に求めることもできない。潜在余力をのこすことができる語は実在でなければならないが、実在する語、すなわち個別相としての語は、決して繰り返されることはないからである。

102. 君たちには、それ（潜在余力の差別）を原因とする〔「牛」「馬」等の〕語の区別もあり得ない。なぜならば、〔現在使用される〕独得の〔個別相としての〕語は、以前に〔語と表示対象の結合関係が協約として定められたときの語とは異なるもので、そのときに〕は経験されなかったから、〔対象との結合関係をもたず、したがって、いかなる対象をも〕表示するものではなく、

103. それに、〔独特の語は〕個々別々であ〔って、たとえば「牛」という語でも発声のつどに異なってい〕るので、それらによって1つの潜在余力は用意されないからである。

また、〔君たちにとっては、「牛」という語の〕潜在余力をつくる〔ことができるような、個別

15) PSV, K 165a.1-2 (V 78b. 8-79a.2) : ci (→ji) ltar don la don gṣan gsal (→bsal) ba spyi yin pa de bṣin du / sgra gṣan rnam par gcod pa ni // sgra la spyir ni brjod pa yin / (k. 33ab) / ji ltar byas pa ñid ma byas pa bsal baḥi phyir mi rtag pa ñid la sogs pa go bar byed pa de bṣin du sgra gṣan rnam par gcod paḥi sgra la spyir brjod pa yin la / de ñid kyis don rtogs par byed pa yin no /

的な「牛」という語のすべてに随伴する〕単一の語という実在はない。

104. その際、「他の語の否定」という〔語の〕普遍が想定されとしても、〔表示対象について述べたのと〕全く同じように、〔いづれの語の普遍も〕非実在という性格のものであるから、〔「牛」「馬」等の〕語の区別は考えられない。

- 105* vācakānām yathā caivam⁽¹⁾ vācyavācakayor⁽²⁾ mithaḥ
na cāpy apohyabhedena bhedo 'stity upapāditam
106 nāgrhitaś ca gamakaḥ śabdāpohaḥ kathaṃ cana
pratyakṣam na ca tacchaktaṃ na ca sto liṅgavācakau
107 yataḥ⁽³⁾ syād grahaṇam tasya liṅgādinām ca kalpane
na vyavastheti vācyavim⁽⁴⁾ vinā pratyakṣamūlataḥ
108* na gamyagamakatvam syād avastutvād apohayoḥ
bhavatpakṣe yathā loke khapuṣpaśaśaśṛṅgayoḥ
109* vṛṣṭimeghāsator dṛṣṭvā⁽⁵⁾ yady anaikāntikaṃ vadet
vastv evātrāpi⁽⁶⁾ matpakṣe bhavatpakṣe 'py adaḥ kutaḥ
110* vidhirūpaś ca śabdārtho yena nābhyupagamyate
na bhaved vyatireko 'pi tasya tatpūrvako hy asau
111 niṣedhadvayayogitvād asato yāpy abhāvātā
savastuke bhavet sāpi na tucche buddhyasaṃbhavāt

(1) TS naivam (TS Tib ...ji lta de bšin du... kyañ ŋo) (2) D vācyānām
ca taylor (3) D yena (4) D dṛṣṭyā (5... 5) TS vastv astv
(TSP asty) evātra (6) D tv (cf. TSP apīśabdo bhinnakramaḥ.
ada ity asyānantaram sambadhyate)

Kumārila はさらに、対象を表示する語もアポーハであり、語に表示される対象もアポーハであれば、語と対象との両者は区別されないことになる」と述べる。その場合「他の語の否定」である語と「他の対象の否定」である表示対象とは、否定対象を異にするから区別される、ということとはできない。否定対象の相異によってアポーハが区別されるという見解は、すでに斥けられているからである (k. 47 以下参照)。

105. 表示するもの〔としての語の間に区別がないの〕と同様に、表示されるものと表示するものとの両者も相互に〔区別がないことになる〕。そして、否定対象の差別によって〔アポーハの〕区別はないということはすでに立証済みである。

アポーハは非存在であるから、知覚もされず、推理によって認識することもできないということ、Kumārila はさきに語の表示対象としてのアポーハ(arthāpoha)に関して論じた (kk. 78—79)。同じことは語としてのアポーハ (śabdāpoha) についても言える。非存在を認識させる証因を求めれば、その証因自体が非存在と考えられるから無限溯及に陥るという、彼が Abhāva 章で示した理論はここにも適用される。

106—107a. また、語としてのアポーハは、認識されなければ、いかにしても〔対象を〕理解させるものではないが、知覚はその〔語としてのアポーハの認識の〕能力をもたず、それ（語としてのアポーハ）の認識の由因となる証因も語もない。

107 b—d. 証因等を想定する場合、〔非存在であるアポーハの証因はそれ自体非存在であって、それに関しては〕知覚という根拠がないので、〔さらにその証因を求めねばならず、結局無限溯及に陥るから〕最終的確立がないと言われなければならない。

Kumārila は上述の論旨を論証式によって示す。

108. （主張）君の主張においては、〔表示対象としてのアポーハと語としてのアポーハという〕両アポーハの間には、理解されるもの・理解させるものの関係はないであろう。（理由）〔両者は〕非存在であるから。（喩例）たとえば、世間において、空中の花と兎の角との間に〔上記の関係は認められない〕。

この論証式に対しては、2つの非存在の間にも理解されるもの・理解させるものの関係（*gamyāgamakatva*）が成り立つことを証示して、「非実在であるから」という理由を決定性をもたないもの（*anaikāntika*）とする仏教学派の反駁が予想される。丘の上から遠方の平原を眺望する人は、晴れ渡った空に一点の雲も無いのを見て、平原に雨が降っていないことを推理することができるであろう。この場合には、雲の非存在が雨の非存在を理解させると考えられるのである。しかしながら、Kumārila の見解によれば、凝乳の無は牛乳の存在であり、牛の無は馬の存在である。「無は実在である」と彼は言明している¹⁶⁾。仏教学派が提示する上記の例においても、雲の無・雨の無は、蒼穹・大地の存在と理解されるべきであって、非存在が非存在を証示することにはならないと彼は考えるのである。

109. 雲の無と雨の無との間に〔理解させるもの・理解されるものの関係を〕見て、〔上の論証式における『非実在であるから』という理由は〕決定性をもたないものである」と言うならば、われわれの主張においては、この〔雲の無・雨の無の〕場合にもまさしく実在があるのである。〔無が実在であることを認めない〕君の主張においては、そのこと（雲の無と雨の無との間の上記の関係）もどうして〔成り立つの〕か。

Kumārila はさきに、語の表示対象は「非牛の否定」であるという説が、循環論に陥ることを明らかにしたが（k. 80 以下参照）、語としてのアポーハに関しても事情は全く同じである。すなわち、「牛」という語が非—「牛」の否定であるとすれば、非—「牛」が「牛」に先行しなければならないが、その非—「牛」は「牛」を前提としているのである。

110. 肯定的性格の語というもの¹⁷⁾を〔先ず〕認めない者にとっては、〔他の語の〕否定〔としての語〕もないであろう。後者は前者を前提としているからである。

また、「非牛の否定」が実は実在する牛の普遍にほかならないことを明らかにするために、「非存在が否定されれば、まさしく存在が残る」と Kumārila は述べた（k. 64cd）。このことも語としての

16) 本稿（上）、p. 34 参照。

17) Cf. NR, p. 594.11–12 : *śabdārtha* iti śabdarūpo 'rtha iti.

アポーハについて言えるのである。

111. 「非—「牛」の否定, すなわち」非存在の否定という状態は, 二重の否定に結びついてい
るものであるから, それも実在性をもつものにおいてあるであろう。空無のものにおいてでは
ない。〔空無のものについては〕観念があり得ないからである。

語は観念の指標である。そして, 観念は必ず外界の実在を根拠として生ずるという Kumārila の立
場からは, アポーハという非実在を根拠として「牛」という語に表わされる観念が生ずることは認
められないのである。

112 nanu yuktyānayaivāyaṃ vastuno ⁽¹⁾ 'pi na bhidyate
apohas tena doṣo 'tra pūrvokto na bhaviṣyati ^(2)... ...2)

113 siddham evaṃ ⁽³⁾ madiṣṭam syān naivānyā gatir asti hi
abhāve vastubuddhir vā yad vā vastuny abhāvadhīḥ ⁽⁴⁾

114 tatrābhāvātmakatve syān nirnimittaiva vastudhīḥ
vastuny abhāvabodhas tu ⁽⁵⁾ sidhyaty anyam apekṣya tu

(1) A vastunāpi (2)... ...2) D na pūrvokto (3) D eva
(4) D bhāva° (5) D siddhas tv

相互に区別されるものは必ず実在であって, 非実在は他から区別されないという見解が, アポー
ハ論に対する Kumārila の批判において一つの基調をなしている。アポーハは非実在であるから,
「非牛^{アポーハ}の否定」と「非馬^{アポーハ}の否定」等とは区別されず, それらを表示する語はすべて同義語となると
彼は言うのである (k. 45以下)。この理論を逆用した仏教学派の反論がここに想定される。非実在
は他から区別されないとすれば, それは, 実在とも区別されないであろう。実在は個別相であって
相互に共通性をもたないから, それと区別されない非実在としてのアポーハも, 相互に異なる個別
性をもっていることになる, というのが反論の趣旨である。

112. 「アポーハは非実在であるから他のアポーハと区別されないという」この同じ理論によ
って, アポーハは実在からも区別されない。〔そして, 実在は相互に異なる個別相であるから,
アポーハも相互に区別される。〕したがって, 〔アポーハを表示するすべての語は同義語である
という, 君が〕さきに述べた欠陥は, この場合にはないであろう〔と仏教学派は反論するかも
知れない〕。

非実在は実在から区別されないというこの反論は, 却って Kumārila に自説を確立する好機を与
える。

113. そのよう〔に, 非存在であるアポーハが実在と区別されないの〕であれば, われわれの
認めることがまさしく立証されたことになるであろう。なぜならば, 〔非存在が実在と区別さ
れないというとき, 〕非存在に対して実在という観念が生ずるか, 実在に対して非存在という
観念が生ずるかであって, 他の在り方はないからである。

114. そのうちで, 〔対象が〕非存在という性格をもつ場合には, 実在という観念は無根拠の

ものとなるであろう。他方、〔ある〕実在に対して、非存在という観念は、〔それを〕他〔の実在〕に関連づければ成り立つのである。

「非牛の否定」は多数の個物に共通しているから、それがあたかも諸個物に内属する普遍として実在するかのように考えられるという仏教学説は、非存在に対して実在という観念が生ずると主張するものであるが、観念は必ず外界の実在を根拠とするという見解をとる Kumārila はその学説を容認しない。非実在と実在とが区別されないといわれるとすれば、それは、実在に対して非存在という観念が生ずることを意味すると彼は理解する。牛の存在は馬の非存在であり、凝乳の存在は牛乳の非存在であるとする Kumārila にとっては、「馬の非存在」という観念は決して無根拠に生じたものではなく、実在する牛を対象として生じた観念なのである。

- 115* apohamātravācyatvaṃ⁽¹⁾ yadi vābhyupagamyate⁽²⁾
 nilotpālādīśabdeṣu śablārthābhīdhāyīṣu
 116* viśeṣaṇaviśeṣyatvasāmānādhikaraṇyayoḥ
 na siddhir na hy anilatvavyudāse⁽³⁾ 'nutpalacyutiḥ
 117* nāpi tatretaras tasmān na viśeṣyaviśeṣaṇe
 śabdayor nāpi te syātām abhidheyānapekṣayoḥ
 118* sāmānādhikaraṇyaṃ ca na bhinnatvād apohayoḥ
 arthataś^(4... 4) cet tad iṣyeta kīdrśy ādheyatā tayor
 119* na cāsādhāraṇaṃ vastu gamyate 'nyac ca nāsti te
 agamyamānam aikārthyaṃ śabdayor kvopayujyate

- (1) D °vācitvaṃ, TS °vācyam (TS₁ °vācyatvaṃ) (2) A cā°
 (3) D nūtpala° (4... 4) A caitad

PS 第5章において、語は個物を表示するものではないということを先ず明らかにした Dignāga は¹⁸⁾、引き続いて、語は種 (jāti) を表わすという説を批判している。彼は jātiśabda が種を表示するものではあり得ない理由を、「〔種に属する〕個物を表示対象とする諸語と〔格語尾の〕相異なしに聞かれるから」と述べる¹⁹⁾。〈sat〉(在るもの) という jātiśabda は、〈sad dravyam〉(実体がある)、〈sañ guṇaḥ〉(属性がある)、〈sat karma〉(運動がある) などという文章において、種 sattā (存在性) に従属する個々のものを表わす 〈dravya〉 〈guṇa〉 〈karman〉 と格語尾を同じくしている。すなわち、〈sat〉は 〈dravya〉 等と sāmānādhikaraṇya の関係にある。sāmānādhikaraṇya の関係にある両語が言及する対象は同一のものでなければならない。たとえば、〈nilam utpalam〉(青い蓮華がある) という文章において、〈nila〉と 〈utpala〉とは sāmānādhikaraṇya の関係にあるが、両語はいずれも、nila という属性と utpalatva という普遍とが内属している実

18) 本稿(上), pp. 32-33 参照。

19) PS, V, k. 2d (cf. Śar., p. 49.25; NR, p. 596.14) : bhedārthair aprthakśruteḥ. Cf. NV, p. 320. 6-7: tatra na tāvaj jātir abhidhiyate bhedārthair abhinnavibhaktikātvāt. 以下の説明は PSV, K 156b.2-3, V 70b.6-7 に基づく。

体に言及している。換言すれば、utpala の普遍に従属する個物を nila が限定していることが、この文章によって表現されているのである。両語が言及する対象が異なる場合には、対象における限定要素・被限定要素の関係は、たとえば <rājñah puruṣaḥ> (王の家臣) というように、格語尾を異にする限定詞 (viśeṣaṇa) と被限定詞 (viśeṣya) とによって表わされなければならない。いま、<sat> が sattā のみを表示するとすれば、その語と、種に属する個々のものを表示する <dravya> 等との sāmānādhikaraṇya は成り立たないことになる。そして <sat> と <dravya> との表示対象間の限定・被限定の関係は、<dravyasya sat (=sattā)> というように、格語尾を異にする両語によって表わされなければならないであろう²⁰⁾。このような論拠にもとづいて Dignāga は、語の表示対象は種であるという説を斥けた。

Kumārila によれば、語が種を表示するという説に対するこの Dignāga の批判は、そのままアポーハ論に対しても向けることができる。

115—116 a₁. あるいは、もしアポーハのみが語の表示対象であると認められるならば、多様性をもった対象を表示する語、たとえば〔対象の属性をあらわす <nila> (青) と種をあらわす <utpala> (蓮華) の複合語である〕<nilotpala> などにおいて、〔<nila> と <utpala> との間の〕限定詞・被限定詞の関係、同一基体性が成り立たない〔ことになるであろう〕。

116a₂—117ab. なぜならば、〔アポーハ論によれば、<nila> と <utpala> とはそれぞれ「非青の否定」「非蓮華の否定」のみを表示することになるが、〕「非青性の排除」において「非蓮華の排除」はなく、また後者において前者はないからである。したがって、〔<nila> <utpala> という両語は〕限定詞・被限定詞ではない。

表示対象間に限定・被限定の関係があるか否かにはかわりなく、両語の間に限定詞・被限定詞の関係が成り立ち得るという考えは、Kumārila の实在論と相容れない。彼によれば、語・観念は必ず外界の实在を対象としているのである。

117cd. 表示される対象にかかわりない2語にとっても、それら〔限定詞と被限定詞〕はないであろう。

<nila> が「非青の否定」を表示し、<utpala> が「非蓮華の否定」を表示するとすれば、両語が言及する対象が異なるから、両語の sāmānādhikaraṇya も成り立たないことになる。

118cd. また〔<nila> と <utpala> との〕同一基体性も〔成り立た〕ない。〔「非青の否定」「非蓮華の否定」という〕両アポーハは別々であるから。

Dignāga のアポーハ論は、<nila> と <utpala> という両語がある1つの対象に対して適用されることを否認するものではない。その対象は、多くの性質の統合体としての個別相であって、ただ直接知覚によってのみとらえられ、概念化し得ないもの、語によって表示し得ないものなのである。<nila> と <utpala> とは、その対象を、それぞれ非青 (anila)・非蓮華 (anutpala) から区別する

20) PSV, V 70b.8 には下記の *Vākyapadīya*, III. 14. 8 が引用されている (この引用はKにはない)。

viḥaktibhedo niyamāt guṇaguṇyabhidhāyinoḥ
sāmānādhikaraṇasya prasiddhir dravyaśabdayoḥ

機能をもつ。非青・非蓮華からの区別、すなわち「他者の否定」は、实在論者の説における属性や種のように、対象に内属する实在ではないが、対象を離れて存在しているものでもない。それは思惟が対象に付託した性質である。〈nila〉と〈utpala〉とは、直接にはこの性質を表示することによって、いずれも、「非青でもなく非蓮華でもない」同一の対象に言及する。したがって、両語の sāmānādhikarāṇya はアポーハ論においても成り立つ。しかしながら、Kumārila の理解によれば、アポーハは非存在であるから、それは石女の子のように、いかなる基体に依拠することもあり得ないのである。

118cd. そのこと (〈nila〉と〈utpala〉との同一基体性) は〔それぞれの語に表示されるアポーハが属する〕対象〔の同一性〕によって認められるというならば、〔非存在である〕それら〔のアポーハ〕は、どのような仕方で〔基体に〕依拠しているのであろうか。

また、2種のアポーハがある基体に依拠することを認めようとしても、仏教学説によるかぎり、語がそのような基体を理解させることはないと Kumārila は述べる。

119. また、〔アポーハの基体も認められない。なぜならば、他のものと〕共通性をもたない实在(個別相)は〔語によって〕理解されず、そして、君にとって、〔それ以外の〕他のものは〔思惟によって仮構されたもので、〕存在しない〔からである〕。両語が同一の対象をもつことは、理解されないまま、どこで経験される〔という〕のか。

- 120* athānyāpohavad vastu vācyam ity abhidhiyate
 tatrāpi paratantratvād vyāptiḥ śabdena durlabhā⁽¹⁾
 121 khaṇḍe bhinnavyapohyatvād yathaiva madhurādibhiḥ⁽²⁾
 śuklādivyāptyabhāvena nākṣepo na viśeṣaṇam
 122 tathaivāsadvūdāsāṃśavicchinnārthāvadhāraṇe
 nāghaṭṭadinivṛtṭyaṃśavyāptiḥ śabdāt pratiyate
 123 vyāptiś ced artharūpeṇa sattayaiva hi sā bhavet⁽³⁾
 na ghaṭatvādimān arthaḥ kaścin na vyāpyate tayā⁽⁴⁾
 124 na ca vastutayā vyāptiś tayā śabdasya vāryate
 pratītiḥ prati tulyas tu vyāpāro vastvavastunoḥ
 125 nirbhāgo 'pi hi vastvātmā śabdair bhāgena gamyate⁽⁵⁾⁽⁶⁾
 na hi sacchabdavijñānād ghaṭādyarthaḥ pratiyate^(7... 7)
 126 tenānākṣepadoṣo 'sti bhāktadoṣaś ca vidyate
 viśeṣaṇatvān mukhyatvam apohasya hi jātivat⁽⁸⁾
 127 tasmāt tadvati gaṇatvān nābhidheyatvasambhavaḥ
 avastutvān na mukhyaś cen na syād evaṃ viśeṣaṇam⁽⁹⁾

(1) A durbalā (2) D khaṇḍabhinna° (3) A sattayaivam (4) D hi

(5) D ca (6) D bhāgeṇa (7... 7) D tena (8) D ca (9) D mukhyam

種 (jāti) が語の表示対象であるという説を斥けたのちに Dignāga は、語が種と種に属する個物との関係 (yoga, sambandha) を表わすという説を批判する。関係は関係項 (sambandhin) のもつ性質であるから、関係項である個物をも種をも表示し得ない語が、関係のみを表わすことはできないというのである²¹⁾。

引き続いて彼がとり上げるのは、語が種を有するもの (jātimat) すなわち種に限定された個物を表示するという説である。Dignāga はその説に対して、「〔jātiśabda は〕それ (種) を有するもの (tadvat=jātimat) を〔表示するもの〕でもない。〔jātiśabda はそれに対して〕非独立的であるから²²⁾」と述べている。たとえば、1 個の角砂糖に対して「白い」という語を適用したとき、この対象はただ白いものとして、換言すれば、白色という属性に限定されたものとしてのみ理解され、甘さ・形などという他の属性は、その語によって示されない。〈sat〉という語を壺に対して用いる場合も事情は同じである。種に限定されたものを表示する語としての〈sat〉は、対象をただ存在するものとして、すなわち存在性に限定されたものとしてのみ表示し、その対象が壺であるか布であるかを示しはしない。壺には存在性以外に、実体性・壺性などという種や、色・形などの属性が内属しているが、〈sat〉という語は、それらが内属している実体を直接に表示するのではなく、存在性という種を媒介として間接的に表示するのであるから、壺における存在性に限定された一面のみを表示対象とし、他の要素に限定された側面は〈sat〉の表示対象とはならないのである。そして、ニヤーヤ学派やミーマンサー学派が説くように種が実在であるとすれば、存在性に限定されたものと壺性に限定されたものは同一のものではあり得ない。両者は青い色に染められた布と赤い色に染められた布とのように、相互に異なっているのである。したがって、語は種に限定された個物を表示するという説によれば、〈sat〉と〈ghaṭa〉(壺) という両語が言及する対象は同一ではないので、〈sañ ghaṭaḥ〉(壺がある) という文章に見られるような sāmānādhikaraṇya が成り立たないことになるのである。

この趣旨を Dignāga は次のように説明している²³⁾。「〈sat〉という語は、種と自らの語形²⁴⁾を従属要素としている〔かぎりの〕実体を表示し、〔実体そのものを〕直接に〔表示するの〕ではないから、〔その語は〕それ (実体) に属する壺等の特殊を含意はしない。したがって、〔壺等は〕それ (種に限定された実体) に属する特殊ではないので、〔〈sat〉と「壺」等との〕sāmānādhikaraṇya は〔成り立た〕ない。〔ある語に対象 x の〕含意がないときには、〔その語と x を表わす語との〕sāmānādhikaraṇya はない。たとえば、「白い」という語は、〔その語〕自体の〔直接的〕表示対象である属性 (guṇa) に限定された実体を表わすが、その〔同じ〕実体に〔甘味その他の属性が〕内属していても、甘味等を含意はしない。したがって、それら〔甘味等の属性〕は、白さに限定さ

21) PSV, K 156b.3-6, V 70b.8-71a.3.

22) PS, V, k. 4a (cf. Śar., p. 60.3; NR, p. 598.2; TSP, p. 382.5): tadvato nāsvatantravāt.

23) PSV, K 156b.7-8, V 71a.4-5. Cf. TSP, p. 382.6-8: sacchabdo jātisvarūpapasarjanaṃ dravyam āha, na sāksād iti tadgataḥ ādibhedānākṣepād atadbhedatve sāmānādhikaraṇyābhāvah

24) 前注の文中にある 'jātisvarūpa-' は Jinendrabuddhi によれば jāti と śabdasvarūpa とを意味する。cf. Viśālāmālavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā, Tibetan version, Peking ed., No. 5766, 274a.3: rigs dan rañ gi ño bo yañ ... rañ gi ño bohi sgras sgrañi rañ gi ño bo gsuñs so.

れた実体に属する特殊ではない。いま〔<asat>という語〕の場合も事情は同じである。」

この Dignāga の所論を、Kumārila はそのままアポーハ論批判に転用する。Dignāga は、「語は他者の否定に限定された対象 (anyāpohaviśiṣṭārtha) を表示する」と述べているが、このアポーハ説は、Kumārila の解釈によれば、上記の説における種を「他者の否定」に置き換えたものに過ぎず、同じ理論的欠陥をもっているのである。

120. もし「他者のアポーハ」を〔限定要素として〕もつ実在が語の表示対象であると言われるならば、それ（アポーハに限定された実在）に対しても〔語は〕非独立的であるから、語による〔その実在への〕表示能力の滲透も認めがたい。

121—122. たとえば、〔「甘い」と「白い」の両語は〕否定対象を異にしているから、〔甘味と白色とが共に内属している〕1個の糖菓において、「甘い」等〔の語〕によって白色への表示能力の滲透はないので、〔「甘い」が白色を〕含意〔すること〕もなく、〔「甘い」によって白色に対する〕限定作用もないが、〔<sat>という語によって〕「asat の否定」に限られた対象を確定する場合も全く同じである。〔すなわち、<sat>という〕語によって〔表わされるのは、対象における「asat の否定」に限定された部分のみであって、〕「非壺の否定」という部分への表示能力の滲透は理解されないのである。

ここに1つの反論が予想される。<sat>という語には、「壺」が表示する対象への表示能力の滲透(vyāpti) が直接にはないとしても、<sat>の表示対象である「asat ではないもの」は、「壺」が表示する「非壺ではないもの」を包摂 (vyāpti) しているから、この表示対象における包摂関係を通して、間接的に表示能力の滲透があると考えられるというのである。Kumārila はそれに対して、種が実在であることを認める立場においても事情は同じであると述べる。すなわち、<sat>の表示対象として実在する存在性が、壺性をもつものを包摂するのである。

123. 〔<sat>という語は、それが表わす「asat ではないもの」という〕対象のかたちで〔「壺」の表示対象を〕包摂する、と〔君が〕もし言うならば、それ（「壺」の表示対象の包摂）は、実に、〔われわれが<sat>の表示対象とみなす〕存在性によっても同様にあるであろう。壺性等をもつもので、それ（存在性）に包摂されないようなものは何ひとつないのである。

124ab. それ（存在性）〔を媒介者とすること〕による〔<sat>という〕語の〔壺等への〕表示能力の滲透〔——換言すれば、<sat>が直接表示する存在性が壺等を包摂すること〕は、〔存在性が〕実在であるからといって妨げられるわけではない。

このような表示対象における包摂関係を顧慮せずに、語によって生ぜられる観念のみについて言えば、<sat>が在るもの（存在性に限定されたもの）の観念をもたらすにしても、「asat ではないもの」（「asat の否定」に限定されたもの）の観念をもたらすにしても、その表示能力が壺に滲透しないことには変わりはない。したがって、種に限定された個物を語が表示するという説が斥けられるとすれば、アポーハ論も斥けられなければならない。

124cd. 〔<sat>という語がもたらす〕観念〔には壺がふくまれていないということ〕に関しては、語の機能は、〔直接に表示する対象が、〕実在〔する存在性〕であろうと、非実在〔の

アポーハ]であろうと、同じである。

実在する種に限定されたものは、あたかも青色に染められた布が赤くはならないように、他の限定要素には限定されない。したがって、存在性・実体性・壺性といった多数の種が内属している1個の壺は、それぞれに限定された部分に分たれることになる。そして、存在性に限定された部分を表示する〈sat〉の機能は、壺性に限定された部分には及び得ない。しかし、仏教学説によれば、直接知覚によってとらえられる実在は、部分をもたない統合体である。語の機能は、その実在を他のものから区別する点にあるから、〈sat〉という語も「壺」という語も同一実在に対して適用されているのである。仏教学派のこのような反論を予想して Kumāṛila は言う。

125. 実在そのものは無部分であっても、語によって部分的に理解される。なぜならば、〈sat〉という語の知識によって壺等の対象は理解されないからである。

〈sat〉と「壺」とは部分をもたない同一の実在に対して用いられるとしても、〈sat〉はそれを「asat ではないもの」としてのみ表示し、「非壺ではないもの」として表示はしないのである。以上のような検討を経て Kumāṛila は結論する。

126a. したがって、〔語はアポーハに限定されたものを表示するという説においても、〈sat〉という語は壺等を〕含意しないという欠陥がある。

種に限定された個物が語の表示対象であるという説に対する Dignāga の批判は、そのままアポーハ論に対しても該当するというのである。種を有するもの (jātimat) を語の表示対象とする説に対して Dignāga はさらに、語は種に限定されたものに対して二次的に機能するのみで、それを真に表示するのではないとも述べている。——「〈sat〉という語は、真実には自らの語形または種を表示する。それ (語形または種) に対して機能する語が、それ (種) を〔限定要素として〕有するものに対して転義的に用いられる (upacaryate) のである。ある語がある対象に対して転義的に用いられるとき、その語はその対象を真実に表示するのではない²⁵⁾。」語はアポーハに限定されたものを表示するという説に対しても、同じ批判が向けられるであろう。

126 b—d. また、〔語の機能はアポーハに限定されたものに対して〕二次的であるという欠陥もある。なぜならば、〔アポーハがそのものの〕限定要素なので、〔種に限定されたものを二次的に表わす語にとって〕種〔が一次的表示対象であるの〕と同様に、アポーハが一次的表示対象であるから。

127. したがって、それ (アポーハ) を〔限定要素として〕有するものは、二次的な表示対象であるから、直接に表示されるものではあり得ない。もし、〔アポーハは〕非実在であるから直接的表示対象とはならない〔ので、語は、直接に、アポーハに限定されたものに対して機能することになる〕と〔君が〕言うならば、そういう場合には〔アポーハは〕限定要素でもないであろう。

25) PSV, K 159a.2, V 71a.6-7. Cf. Śar., p. 61.20-21: *sacchabdo 'pi bhūtārthena svarūpaṃ jātiṃ vāha, tatra pravṛttas tadvaty upacaryamāṇo gaṇaḥ syāt*; NV, p. 321.1-3: *sacchabdaḥ prādhānyena sāttāyāṃ vartate, tatra vartamānas tadvaty upacaryate. yac ca yatra vartamānam anyatropacaryate na tat tasyābhidhāyakam, mañcaśabdavad iti.*

- 128 bhedās cāpohavantaḥ syus teṣāṃ cāvācyatoditā
 ānantyavyabhicārābhyām anyo nāsti tv apohavān
 129 nāpohavattvam anyad dhi bhedāpohāntare 'sti te
 tac cāpi kalpyamānaṃ syād abhāvo bhāva eva vā
 130 vastutve⁽¹⁾ jātir eva syād avastutve 'pi pūrvavat
 sambandho vaiṣa kalpyeta tasya ceṣṭā na vācyatā
 131 na caiko 'pohavān artho vartate 'rthāntare kvacit⁽²⁾
 tasmād api na sāmānyaṃ vācyaṃ na ca viśeṣaṇam
 132 nātmany avidyamānatvād viśeṣo 'pohasūcakaḥ
 tasmān na tair viśeṣyatvaṃ prakṛṣṭatvena nilavat
 133 arthākṣepo 'pi nāsty eva sandehāl līṅgaliṅgivat
 na sāmānyātmanāpohas tair vinā na ca siddhyati
 134 evam eva tv anākṣepaḥ syād apohena vastunaḥ
 yataḥ śaśaviṣāṇe 'pi tadapohasya sambhavaḥ

(1) A vastu cej

(2) D caikāpohavān

PS において Dignāga は、種を語の表示対象とする説を先に検討したので、種に限定されたもの (jātimat) を表わすのに tadvat (それを有するもの) という語を用いている。そして、種に限定されたものが語の表示対象であり得ないことを上記のように論じたのちに、彼は tadvat に対する幾つかの可能な解釈をあげて、それらを順次に批判する。

(1) まず、tadvat は個物そのものであって、種に限定された個物ではないとすれば、個物を語の表示対象とする説に対して向けられた批判が tadvat 説に対しても向けられることになる²⁶⁾。すなわち、(a) 個物は無数 (ānantya) にあって、そのすべてと語との結合関係を協約によって確定することはできないから、また、(b) 〈sat〉は実体・属性・運動のいずれに対しても適用されるので、その語と表示対象との関係には逸脱 (vyabhicāra) があるから、語は個物を表示するものとは認められないのである²⁷⁾。

(2) tadvat は種に限定された個物のそれぞれを意味するのではなく、tadvat そのもの (tadvanmātra) をあらわすとすれば、それは種に限定された個物のすべてに内在している tadvattva であると考えられる。tadvattva は種であるか、あるいは「複合語・第一次派生語・第二次派生語においては、添加された状態接尾辞は関係 (sambandha) をあらわす²⁸⁾」という文法学上の規則に基づ

26) PSV, K 158a.1-2, V 72a.5-6. Cf. Śar., p. 62.11 ; NR, p. 600.8 : tadvāṃs tu bheda eveṣṭaḥ sa ca pūrvam nirākṛtaḥ (PS, V, k. 8cd).

27) 本稿 (上), pp. 32-33 参照。

28) samāsakṛttaddhiteṣu sambandhābhidhānaṃ bhāvapratyayena (anyatra rūḍhyabhinna-rūpā-vyabhicāritasambandhebhyaḥ). 典拠不明。Tattvabodhini ad Siddhāntakaumudī 1781 (= MBh, V.1. 119) には Hariṭikāyāṃ yad uktam としてこの文が引用いれるが、Bhartṛhari の MBh-ṭīkā の現存部分 (Mahābhāṣya-pikā, ed. by K. V. Abhyankar and V. P. Limaye, Poona : Bhandarkar Oriental Research Inst., 1970) のなかに筆者は未だ検出してすない。Helārāja ad Vākyapadīya,

いて、種と種に限定された個物の関係と解せられるかのいずれかである。ところが、語は種を表示するという説も、種と種に属する個物の関係を表示するという説もすでに斥けられた²⁹⁾。したがって、語はこの意味に解せられた *tadvat* を表示するものでもあり得ない。

(3) 多数のものに対して同一の語が適用されるのは周知の事実であるから、語の表示対象は、多数のものの共通性、すなわち普遍という性格をもったものでなければならない。ところが、語の表示対象は *tadvat* であるという説にしたがえば、〈sat〉が表示するのは *sattāvat* (存在性をもつもの) であって、*sattā* (存在性) ではない。そして、*sattāvat* は普遍の性格を有するものではない。「*tadvat* である対象が壺であるとすれば、それは布においては存在しない。そのような対象がどうして普遍であろうか」と *Dignāga* は述べる³⁰⁾。彼はさらに、この説に従えば、〈sañ ghaṭaḥ〉等の表現において、両語の限定詞・被限定詞の関係が成り立たなくなるということを指摘する。〈sat〉が普遍を表示する場合には、それはその普遍に属する特殊をあらわす 〈ghaṭa〉(「壺」) 等の限定詞となり得るが、〈sat〉が表示するのは普遍の性格をもたない *sattāvat*=*ghaṭa* とされているからである。

(4) 〈sat〉が表示するものが普遍ではない場合でも、〈sañ ghaṭaḥ〉等における限定詞・被限定詞の関係は成り立つという見解もある。たとえば、〈nila〉という語は青色のものに対してのみ機能し、他の色をもつものに対しては機能しないが、〈nila〉という語を聞いた者には、その対象が普通より濃い青色 (*nilatara* 比較級) であるか、極めて濃い青色 (*nilatama* 最上級) であるかを知りたいという欲求 (*āsaṅkā*) が生ずる。そこで、〈nilatara〉あるいは〈nilatama〉という語が用いられるが、*tarap* (-*tara*), *tamap* (-*tama*) は〈nila〉の限定要素 (*viśeṣaṇa*) である。それと同様に、〈sat〉が壺に対してのみ機能する場合でも、〈sat〉はそれを *sattāvat* として表示するのであるから、語を聞いた者には、対象が壺であるか布であるかを知りたいという欲求が生ずる。そこで、〈nila〉を *tarap* 等によって限定するように、〈sat〉を〈ghaṭa〉によって限定して、〈sañ ghaṭaḥ〉という表現がなされる。したがって、限定詞・被限定詞の関係はこの場合にも成り立つというのである。

しかし *Dignāga* によれば、この喩例は適切ではない。〈nilatara〉〈nilatama〉は、2個または3個以上の対象のうちで、青色が優勢なものに対して用いられるのであって、〈nila〉が〈nilatara〉〈nilatama〉の表示対象に機能するとは言えないからである。この難点を回避するものとして、〈nila〉が表示するのは青色の普遍 *nilatva* であり、それは〈nilatara〉〈nilatama〉の表示対象にも内在する、という見解が予想されるが、この見解も、*Dignāga* によれば、〈sañ ghaṭaḥ〉にお

III. 5.1 および *Jinendrabuddhi ad PSV*, I.3d にもこの文が引用されている。cf. K. A. Subramania Iyer (ed.), *Vākyaṭīkā of Bhartṛhari*, Kāṇḍa III, Pt. 1 (Deccan College Monograph Ser.), Poona 1963, p. 194.15; M. Hattori, *Dignāga, On Perception*, Cambridge, Mass., 1968 (HOS 47), p. 85, Note 1.28.

29) *PSV*, K 158a.2-5, V 72a.5-8. Cf. *Śar.*, p. 63.22; *NR*, p. 601.6-7; *tadvanmātre 'pi sambandhaḥ sattā veti vicāritam* (*PS*, V, k. 9ab).

30) *PS*, V, k. 9c-10a (cf. *Śar.*, p. 63. 17-18; *NR*, p. 601. 13-14): *tadvān artho ghaṭādiś cen na paṭādiṣu vartate / sāmānyam arthaḥ sa katham ...*

ける限定詞・被限定詞の関係を説明づけるものではない。〈sat〉に表わされる *sattāvat* が所有する普遍は *sattā* であり、〈ghaṭa〉の表示対象に内在する普遍は *ghaṭatva* である。そして、普遍が普遍を所有することは認められないから、*sattā* の中に *ghaṭatva* があるということはできない、と彼は言うのである³¹⁾。

(5) 〈sañ ghaṭaḥ〉における限定詞・被限定詞の関係を立証するために、〈sat〉という語を聞いた者には特殊(個物)を知ろうとする欲求(āsaṅkā)が生ずるということを、(4)とは異なる観点から説明づける試みもある。〈sat〉が表示する *sattāvat* は、必ず低位の普遍である *ghaṭatva* を所有しているから、〈sat〉は *ghaṭatva* を含意(arthākṣepa)するということである。この見解も Dignāga は斥けている。含意とは、直接表示されていないものについて、意味の上から、確定的知識(niścaya)をもたらすことである。「Devadatta は昼間に食事をしない」という言明は、彼が夜に食事することを含意している。しかし、〈sat〉という語を聞いても、表示対象が壺であるか布であるかについての確定的知識は生じない。したがって、〈sat〉が壺等を含意するとは言えないのである³²⁾。

このような検討によって、Dignāga は、*tadvat* が語の表示対象ではあり得ないことを明示した。結局、*jātiśabda* は個物・種・種と個物の関係・*tadvat* のいづれをも直接に表示はせず、ただ「他者の否定」をその機能としてしていると Dignāga は論定する。

Kumārila によれば、「語は他者の否定に限定された対象を表示する」というアポーハ論は、*apohavat* を語の表示対象をみなすものであるから、*tadvat* 説に対する Dignāga の批判のすべては、アポーハ論に対して向け返されなければならない。Dignāga の論述の順序にしたがって、Kumārila は、(1) k. 128a—c, (2) kk. 128d—130, (3) k. 131, (4) k. 132, (5) kk. 133—134 に、*apohavat* を語の表示対象とする説に対する反論を展開している。

128a—c. (1) *apohavat* (アポーハを具有するもの)とは諸個物であろう。そして、「〔個物は〕無数である」「〔語と表示対象との関係に〕逸脱がある」という2種の理由から、それら〔諸個物〕が語の表示対象でないことは〔君自身によって〕論述された。

128d—130. (2) 他方、〔諸個物〕以外の *apohavat* は存在しない。なぜならば、君にとって、個物と〔それを限定する種としての〕アポーハとの中間に、別の、〔すべての *apohavat* に共通する〕*apohavattva* は存在しないからである。また、それ(*apohavattva*)が想定されるならば、〔それは〕非存在であるか、実在であるか〔のいづれか〕であろう。実在であるとすれ

31) *PSV*, K 158b. 3–7, V 72b. 5–8. Cf. *Śar.*, p. 64. 4–14: yad api ca bhikṣuṇā saṅkīṭam—... tasminn eva piṇḍe sattādiviśiṣṭe 'bhihite 'paratadgataviśeṣākāṅkṣāyāṃ viśeṣaṇādivyavahāro bhaviṣyati sañ ghaṭa iti. yathā nilaśabdena nilaguṇe 'bhihite tadgataviśeṣāpekṣayā tarabādiviśeṣaṇaṃ bhavati nilatara nilatama iti—iti. tad uktam “yady ekatrāsītādivat” (*PS*, V, k.10d) iti. evaṃ cāsaṅkya parihṛtam—yuktaṃ nile tatra nilo guṇaḥ prakarṣāprakarṣādibhedabhinnas tarabādibhir viśeṣyate. sattājātiś tu ghaṭādijātiśūnyā svātmaviśiṣṭaṃ padārthaṃ pratipādayantī naiva ghaṭatvādin ākāṅkṣatīti na tatra viśeṣaṇābhidhānaṃ bhavati. tad uktam “naitaj jāter ajātitaḥ” (*PS*, V, 11b) iti. *PS*, V, 10d, 11b は *NR*, p. 601. 19, 602.1 に引用されている。

32) *PSV*, K 158b. 8–159a. 1, V 72b. 8–73a. 3. Cf. *Śar.*, p. 64. 23; *NR*, p. 602.9: arthākṣepe 'py anaikāntaḥ (*PS*, V, k. 11c).

ば〔それは〕種にほかならない。非実在であれば、さき〔に批判した、語がアポーハのみを表示するという説〕と同じである。

あるいは、〔apohavattva は、状態接尾辞に関する文法学上の規則に基づいて、アポーハとそれに限定されたものとの〕関係であると考えられるかもしれない。しかし、それ（関係）が語の表示対象であることは、〔君によって〕認められていない。

131. (3) 1つの apohavat であるもの〔たとえば壺〕は別のもの〔である布等〕には決して存在しない。したがって、語の表示対象は普遍でないということになる。また、〔普遍でない apohavat は、壺等の特殊に対する〕限定要素でもない。

132. (4) 〔「asat の否定」という1つのアポーハに限定された〕特殊〔である apohavat〕は、〔他のアポーハが〕自らの中に存在しないのであるから、〔他の「非壺の否定」等の〕アポーハを示すものではない。したがって、〔それは〕nila(青)が優勢によって〔限定されて、nilatara, nilatama となる例〕のようには、それら〔他のアポーハ〕によって限定されない。

133—134. (5) 〔特定の apohavat による他のアポーハの〕含意もない。〔含意は確定的知識をもたらすが、apohavat が表示されたときには、他のアポーハに関して〕疑問がある〔にすぎない〕から。〔徴表（証因）と〔それによって確定的に認識される〕徴表をもつもの（所証）のごとく〕〔が異類例となる〕。〔煙（証因）は火（所証）のみに存するから、煙は火を含意するが、〕〔「asat の否定」という〕アポーハは、〔「非壺の否定」のみではなく、その他のアポーハにも存し、〕それら〔のいずれか1種〕がなければ〔それを包摂する〕普遍という性格をもつものとして成り立たないのではない。〔したがって、〕〔「asat の否定」に限定された apohavat は、〕〔「非壺の否定」等に関して、疑問をもたらすのみで、それらの1つを含意はしない。〕

他方、〔語がアポーハのみを表示する場合も、〕全く同じように、アポーハによって〔その基体である〕実在が含意されることもないであろう。なぜならば、〔実在しない〕兎の角についても、そのアポーハがあり得るから〔である。すなわち、アポーハを表示する語は、基体の実在であるか非実在であるかについて、疑問を生ぜしめるのみで、確定的知識をもたらさないの〕である。

135* līṅgaṣaṃkhyādisaṃbandho na cāpohasya vidyate⁽¹⁾
vyakter avyapadeśyatvāt taddvāreṇāpi nāsty asau⁽²⁾

136 na hy asādhāraṇatvena sāpohenāpi gamyate
na cāpy agamyamānasya vastunaḥ syād viśeṣyatā

137 līṅgaṣaṃkhyādyapohānām nopakāraḥ svarūpataḥ
vastunaś copakāryatvaṃ katham śabdaiḥ pratiyate

138 na vinānupalabdhyā ca syād abhāvamatiḥ kvacit⁽³⁾
na cābhāvaprameyatvaṃ gotvāder avagamyate

(1) A vāpohasya (2) TS vyakteś cāvyapa° (3) A iha gamyate

単語の性・数は、語の表示対象が個物であるか普遍であるかを考察する際に、文法学派が手がかりとした問題の1つであった。すでに述べたように、Vyāḍi は単語の性・数を個物説の論拠とし、Kātyāyana はそれを普遍説の立場から説明づけている³³⁾。Kumārila はミーマーンサー学派の伝統にしたがって、語が直接に表示するのは普遍（種）であると説くが、彼によれば、普遍は個物と本性的な結合関係 (svābhāvikaḥ sambandhaḥ) にあり、普遍と個物との間に絶対的な区別 (atyantabheda) はないのであるから³⁴⁾、普遍を表示する語によって、間接的に個物の理解ももたられる。したがって、単語の性・数は、個物の性・数をあらわすと解せられるのである。このような見解をとる Kumārila は、アポーハ論が語の表示対象の性・数による限定を説明し得ないことを指摘する。

135. 「非実在である」アポーハには、性・数との結びつきもない。〔アポーハが内属する基体としての個物（個別相）は性・数に限定されているから、個物を介して性・数はアポーハに結びつく、という見解も予想されるが、仏教学説によれば〕個物は語によって表示されないのであるから、それ（個物）を介しても、それ（アポーハと性・数との結合）はない。

136. 「アポーハを表示する語が、アポーハに限定された個物を間接的に表示するということもできない。」それ（個物）は、〔他と〕共通性をもたないものであるから、〔語が表示する〕アポーハによって〔間接的に〕も理解されないのである。そして、理解されてもいない実在は、〔アポーハによって〕限定されたものでもないであろう。

Aがxによって限定されるということは、水晶がラック (lākṣā) によって赤く染められるように、Aがxによって染められることである。水晶はラックの扶助 (upakāra) によって赤くなる。xがAを扶助するとき、xはAの限定要素 (viśeṣaṇa) といわれるのである³⁵⁾。さて、ラックはそれ自体として水晶を扶助する赤い色をもっているが、語が表示するアポーハは、非存在であるから、他のものを扶助することができない。他方、個物は語に表示されないのであるから、アポーハと個物との間には、いずれの側からみても、限定・被限定の関係が成り立たない。したがって、単語の性・数は、語がアポーハに限定されたものとして間接的に表示する個物に属すると考えることはできないのである。Kumārila はこのことを指摘する。

137. 「性・数等に規定された語が表示する」性・数等の^{アポーハ}否定には、それ自体として、〔何ものに對する〕扶助があるのではない。〔したがって、〕実在（個別相）が〔アポーハによって〕扶助されるものであることが、どうして語によって理解されるであろうか。

Kumārila は終始アポーハを非存在と理解している。そして、ŚV, Abhāva 章において彼が明

33) 本稿(上), p. 13 参照。

34) ŚV, Ākṛtīvāda, kk. 45-48ab.

35) Cf. Śar., p. 65.22-24: atra bhikṣuṇoktam—kiṃcit kutracid vartamānam upakāram āsajad vartate yathā lākṣā sphaṭike 'nurañjanopakāreṇa vartate. vartate cej jātir dravye tayā tasyānurañjanādyupakāraḥ kartavyaḥ.... ここに言及されているのは、「jāti の upakāra によって、jātimat (jāti を限定要素として所有するもの) は jāti と同一性をもつものとなる」という説に對する Dignāga の批判である(cf. PSV, K 157a.6-8, V 71b.3-4)。Kumārila は k. 87cd に、svabuddhyā rajyate yena viśeṣyaṃ tad viśeṣaṇam と述べている (p. 15参照)。

示するように、ミーマーンサー学説によれば、非存在は無知覚 (anupalabdhi, abhāva) という独立の認識手段によって把捉される³⁶⁾。ところで、個物の限定要素は、決して無知覚の対象ではなく、さまざまな牛に対して同一の牛という観念が生ずることから明らかなように、知覚される普遍なのである。

138. 無知覚〔という認識手段〕がなければ、〔アポーハすなわち〕非存在の観念はどこにも生じないであろう。そして、〔諸個物を限定する普遍としての〕牛性等は、無知覚によって認識される対象であるとは理解されない。

- 139* ākhyāteṣu ca nānyasya nivṛttiḥ sampratīyate⁽¹⁾
na paryudāsarūpaṃ hi niṣedhyaṃ tatra vidyate
140* na neti hy ucyamāne 'pi niṣedhasya niṣedhanam⁽²⁾
pacatity aniṣiddhaṃ tu svarūpeṇāvatiṣṭhate⁽³⁾
141* sādhyatvapratyayaś cātra tathā bhūtādirūpaṇam⁽⁴⁾
niṣpannatvād apohasya nirnimittaṃ prasajyate
142* vidhyādāv artharāśau ca nānyāpohanirūpaṇam⁽⁵⁾
nañāś cāpi nañā yuktāv apohaḥ kidṛśo bhavet⁽⁶⁾
143* cādinām api nañyogo naivāstity anapohanam⁽⁷⁾
vākyārthe 'nyanivṛttiś ca vyapadeṣṭuṃ na śakyate
144* ananyāpohaśabdādau vācyam na ca nirūpyate
prameyajñeyaśabdāder apohyaṃ kuta eva tu
145* apohyakalpanāyāś ca varam vastv eva kalpitam⁽⁸⁾ ⁽⁹⁾
jñānākāraṇiṣedhāc ca nāntarārtthābhidheyatā⁽¹⁰⁾
146* na cāpy apohyatā tasmān nāpohas teṣu sidhyati⁽¹¹⁾
evam ityādiśabdānām na cāpohyaṃ nirūpyate

- (1) D na cā° (2) TS °rūpeṇaiva tiṣṭhati (3) D sādhyārtha°
(4) A tathābhūtādi° (5) A °pohanidarśanam, D °pohasya darśanam
(6) A, D yuktād (7) A vākyārtho (8) A, TS °yām (9) A tu
(10) TS °bhidheyataḥ (TS₁ °rtho 'bhidhiyate) (11) A vā°

これまで「他者の否定」は主として名詞について考察されてきた。名詞に附せられた否定辞は除外・制限 (paryudāsa) を意味するから、「非牛の否定」における否定対象 (apohya) としての非牛は、牛を除外した動物、すなわち馬・象等であると理解された。しかしながら、動詞の場合には、アポーハの否定対象となるものがない。ある作用をあらわす動詞に附せられた否定辞は、その作用を除外した他の作用の肯定を意味するのではなく、ただ純然たる否定 (niṣedha, prasajyapratīṣedha)

36) ŚV, Abhāva, k. 27. 本稿注9) 参照。

のみをその機能とするからである³⁷⁾。〈pacati〉(料理する)という動詞は、アポーハ論によれば、「na pacati の否定」を表わすことになるが、na pacati は、ただ pacati の否定を意味するのみで、たとえば bhunakti (食べる), paṭhati (読む) という作用の肯定を含意するのではない。したがって、〈pacati〉という語の否定対象となるべき作用は存在せず、〈pacati〉はただ pacati の否定の否定を、すなわち pacati を表わすという結論になる。さらに、不変化詞 〈ca〉〈evam〉等にも、否定対象があるとは考えられない。語は「他者の否定」を表わすという説は、この点から見ても破綻をまぬかれないと Kumārila は論断する。

139. 動詞においては、「他者の否定」は理解されない。なぜならば、〔名詞の場合に考えられるような、特定のものを〕除外〔した他のもの〕という性格をもった否定対象は、その場合には存在しないからである。

140. というのも、〔動詞に附せられた否定辞の機能は、純然たる否定であって、除外ではないから、アポーハ論にしたがって〈pacati〉の意味を明示するために〕「〔彼は料理し〕ない〔の〕ではない」といわれる場合にも、〔第2の否定辞の否定対象となるような肯定的内容は「料理しない」によって表わされず、したがって、ただ〕否定の否定がある〔にすぎない〕からである。ところで、〔このように二重の否定がなされるとき、〕「料理する」という、否定されていないことがら、そのままの形で残存するのである。

141. 〔現在形の語がもたらす観念、すなわち、作用の1部分がすでに完成され、1部分はこれから〕完成されるべき状態という観念³⁸⁾や、〔過去形・未来形の語による〕過去〔・未来〕などの確認は、この〔アポーハ論の〕場合、原因をもたないものになってしまうであろう。〔非存在である〕アポーハは〔変化することなく、したがって、いづれの時点においても〕成立しているからである³⁹⁾。

142. 〔願望法の語尾によって示される〕儀軌その他、一連のことがらにおいても、〔否定対象とみなされるべき作用は存在しないから、〕「他者の否定」は認められない。また、〔禁令における〕否定辞がさらに〔否定対象をあらわすべき〕否定辞と結びつけられた場合には、どの

37) paryudāsa と prasajyapraṭiśedha との区別は、ミーマーンサー学派、文法学派の書にしばしば引用される次の2詩節に明示されている。

aprādhānyam vidher yatra praṭiśedhe pradhānatā
prasajyapraṭiśedho 'sau kriyā saha yatra nañ
pradhānatvam vidher yatra praṭiśedhe 'pradhānatā
paryudāsaḥ sa vijñeyo yatrottara padena nañ

Cf. F. Edgerton, *The Mīmāṃsā Nyāya Prakāśa*, New Haven 1929, p. 167; G. Cardona, "Negations in Pāṇinian Rules," *Language*, vol. 43 (1967), p. 42, etc. 古典インドの文法学・論理学における否定の問題にふれた近年の論考は、Y. Kajiyama, "Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy," *WZKSA* XVII (1973), p. 162, n. 1. に挙げられている。

38) Cf. *TSP*, p. 383.9-11: atra pacatityādaḥ sādhyatvam praṭiyate. yasyāḥ kriyāyāḥ kecid avayavā niṣpannāḥ kecid anīṣpannāḥ sā pūrvāparibhūtāvayavā kriyā sādhyatvapratyaya- viṣayā.

39) Cf. *ibid.*, p. 383.13: niṣpannatvād abhāvaikarasatvena.

ようなアポーハがあるのであろうか。

143. 〈ca〉(並列をあらわす「と」)など「の不変化詞や前・後置詞」にも否定辞との結合はないから、「それらは「ca でないもの」等を」^{アポーハ}否定するのではない。また、「文章を構成する単語のそれぞれが「他者の否定」を表わすとしても、文章全体が1つの否定対象をもつことにはならないから、」文章の意味に関しても「他者の否定」を説くことはできない。

Kumārila はさらに、アポーハ論者の主張にふくまれる自己矛盾を指摘する。「語の表示対象は他者の否定である」(anyāpohaḥ śabdārthaḥ)とアポーハ論者が言明するとき、「他者の否定」(anyāpoha)という語は、「他者の否定ではないもの」(an-anyāpoha)の否定」を表わしていることになるであろう。しかし、「牛」が表示するアポーハの否定対象は非牛であって、それは非牛の否定ではないものとして理解されてはいない。したがって、アポーハ論者自身が、二重否定を肯定と同視していることになるであろう。

また、〈prameya〉〈jñeya〉(「認識の対象」)が表示するのは、アポーハ論によれば、aprameya, ajñeya (認識の対象ではないもの)の否定であるが、否定の対象となるものは認識されていなければならないから、aprameya, ajñeya も prameya, jñeya であることになるのである。

144. また、〈anyāpoha〉(「他者の否定」)の否定対象を表わす〈ananyāpoha〉(「他者の否定ではないもの」)という語などの場合には、表示されるものは認められない。他方、〈prameya〉〈jñeya〉(認識されるべきもの)という語などには、どうして否定対象があろうか。

Dignāga の Hetumukha には、「認識されるべき対象でないもの (ajñeya) を想定した上で、その排除 (vyavaccheda) によって、認識されるべき対象 (jñeya) に対する推理が行なわれる」と述べられている⁴⁰⁾。たとえば、山に火があることを煙を証因として推理する場合、認識されるべき対象が火であると知られるのは、火でないものは煙をもたないからである。人は火でないもの、すなわち認識されるべき対象でないもの (ajñeya) を観念の中に想定した上で、それらを排除することによって、対象を火と確定する。このように想定された ajñeya の否定によって jñeya を認識するのが推理であると、Dignāga は明説しているのである。そして、語もまた推理と同様の仕方では対象に対して機能すると彼は考えている。個別的な火は、それぞれに独特な炎や熱などによって相互に異なっている。「火」という語はただそれらを火でないものから区別する機能をもつにすぎないのである。推理も語も、ajñeya を否定対象として想定したのちに、その否定によって対象を概念化するという、この Dignāga の見解を念頭において、Kumārila は反論を続ける。

145ab. 否定対象を想定〔して、それを否定〕するよりも、〔はじめから〕實在のみが〔語の表示対象として〕想定される方がよい。

40) Cf. *ibid.*, p. 385.7-8: nanu Hetumukhe nirdiṣṭam—“ajñeyaṃ kalpitam kṛtvā tadvyavacchedena jñeye 'numānam” iti. Śar., p. 68.6-7, NR, p. 605. 2-3 にはこの断片が “ajñeyaṃ kalpitam kṛtvā (tadapohena) jñeyaśabdaḥ pravartate” という形で引用されている。Hetumukha は Dignāga の著作の1つであるが、現存せず、他の学者に引用された若干の断片が知られるのみである。cf. M. Hattori, *op. cit.*, p. 10; Frauwallner, “Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung,” WZKS III (1959), Anhang 8.

真に存在するのは形象をもった知識 (sākāraṃ jñānam) のみで、知識の中にある形象に対応するものが外界に実在するのではないという見解をとる唯識学派は、語の表示対象もその否定対象も、ただ知識の形象としてあるに過ぎないと主張する。「牛」という語を聞いた者には、ある形象をもった知識が生じ、そしてこの形象は、たとえば「馬」という語がもたらす知識の形象と異なっているから、「他者の否定」という性質がそれに附託されるというのが彼らの所説である⁴¹⁾。Kumārila はこの所説を受け容れない。彼によれば、知識それ自体は無形象 (nirākāra) であり、外界の対象に属する形象が知識の中に写しとられるのである。したがって、語が表示するものは外界の実在でなければならない。さらに、語の表示対象もその否定対象も知識の形象であるとすれば、1つの知識の中に否定対象となる他の知識があると認めることになるが、この見解の非を彼はすでに指摘した (k. 41)。結局、〈prameya〉〈jñeya〉等に「他者の否定」の機能があるという説を是認するわけには行かないのである。

145 cd—146 ab. 知識の形象を否定する〔のがわれわれの立場である〕から、〔知識の〕内部の対象が語に表示されるものなのでもなく、また、否定対象なのでもない。したがって、それら〔〈prameya〉等の語〕において、アポーハは成り立たない。

〈go〉(「牛」) が表示するアポーハの否定対象は a-go (非牛) であるが、不変化詞には否定辞 a- を附することはできないから、否定対象は理解されない。このことを Kumārila は、〈ca〉を例として上に論じた (k. 143)。彼はさらに、不変化詞 〈evam〉をとり上げる。

146cd. 〈evam〉(「このように」) などの諸語にとっても、否定対象は認められない。ここで再び不変化詞を挙げたのは、前説を繰り返すためではない。さきには不変化詞に否定辞を附することができないという理由で、否定対象の存在を否認した。しかしながら、アポーハの否定対象は単に想定されたものであるという見解を仏教学派が提示したので、Kumārila は 〈evam〉が表示するアポーハの否定対象として、an-evam をひとまず想定した上で否認したのである⁴²⁾。

- 147 virodhitvena bhedānām apoho yadi kalpyate
virodho 'pohatas tatra virodhāc cāpy apohanam
148 na sāmānyāpahāritvaṃ vidhirūpeṇa tatra te
palāśādīn⁽¹⁾ apohyāto vṛkṣaṃ harati śiṃśapā
149 sāmānyādyanapohaś ca nāvirodhena kalpyate⁽²⁾
na hi śabdasvarūpāṇām syād viruddhāviroddhatā

41) Kamalaśīla は、ここに言及される仏教学派の学説を、次のような文によって示している。TSP, p. 385.12–13: ye tv āhuḥ—“vikalpapratiḥbimbakam eva sarvaśabdānām arthaḥ, tad eva cābhidhiyate vyavacchidyata iti cocyate” iti, tātpratīdam āha —jñānākāraṇiṣedhāc cetyādi. この引用文の出典は不明であるが、その内容は TS (P), k. 1002 以下に論述される Śāntaraksita—Kamalaśīla の説に親近性をもっていることが注目される。

42) Cf. Śar., p. 68.25–69.2: “cādinām api” (k. 143) ity atra cādinām nañyogābhāvenāpohya-pratipādanāsāmarthyam uktam. atrābhyupagamyā nañyogaṃ tadvācypohyābhāvena tat kālpanikam āṅgikartavyam ity abhiprāyeṇāpaunaruktyam.

- 150 na ca vastusvarūpeṇa tasya śabdair asaṅgateḥ
 prāk śabdavyāpṛter nāpi sāpohānām pratiyate
 151 anyenānavabuddhe 'rthe yadā śabdaḥ pravartate⁽³⁾
 sāmānyātmakatā tasya kena rūpeṇa gamyate⁽⁴⁾
 152 śabdānurūpataś cet syād anyāpohanirūpaṇam
 bhinnatvād vṛkṣatarvāder apohaḥ kena vāryate
 153 śabdasprṣṭer vināpoho na ca liṅgena gamyate
 na viruddhāviruddhatvaṃ tasya liṅgac ca sidhyati

(1) A palāśādīn (2) D kalpate (3) A sadā (4) D gamyatām

アポーハ論においても、ある語は他のすべての語の表示対象を否定すると説かれるのではない。

〈A〉という語が表示するアポーハの否定対象は non-A であるが、non-A を否定対象とする語は、〈A〉のほかにもあるからである。Dignāga は、アポーハという語の対象表示機能が制限される場合を概括して、「〔語〕異なっている、(1) 普遍をあらわす語〔は、その普遍に従属する特殊をあらわす語の表示対象を〕、(2) 特殊をあらわす語〔は、その特殊を包摂する普遍をあらわす語の表示対象を〕、(3) 同義語は〔他の同義語の表示対象を〕^{アポーハ}否定しない」と述べている⁴³⁾。

(1) 〈sat〉という語は「asat の否定」をあらわすが、asat から区別されるもののなかには、実体・属性その他の特殊がふくまれている。「実体」(dravya) という語は、asat を否定対象とするもののうちで、属性その他実体でないものを否定するのである。こうして、〈sat〉の対象表示機能は、「実体」の対象表示機能のなかに全面的にふくまれ、両語は「牛」と「非牛」のように対象表示機能において相互に矛盾するのではない (avirodha)。したがって、〈sat〉の表示対象は「実体」という語によって排除されない。同じ理由で、それは、実体に従属する特殊をあらわす「地元素から成るもの」(pārthiva)、「木」(vṛkṣa) 等という語によっても排除されない。

(2) 「śiṃśapā 樹」という語は、palāśa 樹その他の樹木を否定すると同時に、śiṃśapā 樹が従属する普遍をあらわす「木」という語の否定対象である壺その他木でないものの全部を否定対象としている。したがって、「śiṃśapā 樹」と「木」とは、対象表示機能において重なり合い、相互に矛盾しない (avirodha) から、「śiṃśapā 樹」の表示対象は「木」の否定対象とはならない。同じ理由で、それは、木が従属する普遍をあらわす「地元素から成るもの」「実体」などという語の否定対象ともならない。

(3) たたえば、〈vṛkṣa〉(木) の同義語である 〈taru〉が表示するのは「木でないものの否定」であり、その否定対象は 〈vṛkṣa〉の否定対象と同じである。アポーハの区別は否定対象の区別に基いているのであるから、〈vṛkṣa〉と〈taru〉とは同じアポーハをその機能としていることとなり、〈vṛkṣa〉が〈taru〉の表示対象を他者として否定することはない。

しかしながら、同じ普遍に従属する多数の特殊のうちの1つをあらわす語は、他の特殊をあらわ

43) PS, V, k. 25cd (cf. NR, p. 606.12-13; Śar., p. 70.1): anyatve 'pi na sāmānyabhedaparyāya-vācīnām. 以下の説明は PSV, K 163a.5-163b.1, V 77a.2-7 に基づく。

す語の表示対象を否定する。たとえば、「śiṃśapā 樹」という語は、「palāśa 樹」の表示対象を否定する。その場合には、両語は対象表示機能において矛盾関係にたつのである。このことを明示するために Dignāga は、「特殊〔をあらわす語〕は、〔同じ普遍に従属する〕他の特殊〔をあらわす語〕の表示対象を^{アポーハ}否定する。〔両語は相互に他と〕矛盾するもの (virodhin) であるから」⁴⁴⁾ と説明し、その趣旨を次のように説明している。「特殊を意味する多数の語は、相互に矛盾するものである。あたかも〔王が死んだ際に、共通の目標である王権を奪いあう〕王子たちのように、〔それらの語は〕共通のもの〔である普遍〕を奪〔い合〕うものだからである。したがって、〔それらの語は〕相互の表示対象を容認しない。たとえば、「この木は śiṃśapā である」というように、〈śiṃśapā〉という語が「木」と共に用いられるならば、その語は〔すべての木に共通のものである〕樹木性〔という普遍〕を、khadira 樹等から奪いとって、自らの領域〔である śiṃśapā 樹の許〕におく。他〔の語〕にとっても事情は同じである。こうして、ともかく、特殊をあらわす語は、〔共有している〕1つのものを〔他の特殊から〕奪いとってしまうから、他の特殊をあらわす語の表示対象を^{アポーハ}否定するという理になるのである。』⁴⁵⁾

Kumārila が以下に展開するアポーハ論批判においては、これらの点に関する Dignāga の論述が明らかに意識されている。

147. もし、〔同じ普遍に属する〕諸個物〔をあらわす語〕⁴⁶⁾は〔相互に他と〕矛盾するものであるということによって、〔1つの個物をあらわす語による他の個物の〕^{アポーハ}否定が想定されるならば、その場合、〔君は〕アポーハによって〔諸語間の〕矛盾があり、矛盾のゆえにアポーハ機能がある〔という循環論を説いている〕ことになる。

148. 「なぜならば、」君にとって、〔諸語間の矛盾の原因、すなわち、ある語が〕普遍を奪いと〔って自らの表示対象の占有物とす〕ることは、そこ（個物をあらわす語）に、肯定的なかたちであるのではない〔からである〕。〔たとえば、「この木は śiṃśapā である」という文章において「木」と共に用いられた〕〈śiṃśapā〉〔という語〕は、〔まず〕palāśa 樹その他を^{アポーハ}排除して、その上で、木〔の普遍〕を奪いと〔って śiṃśapā 樹の占有物とす〕るのである〔から、矛盾はアポーハを前提としているのである〕。

包摂関係にある普遍と特殊との一方をあらわす語は、他方をあらわす語の表示対象をアポーハしない、ということを明示する上記の論述において Dignāga は、その理由を、「〔両語は〕矛盾しないから」(avirodhāt) と表現している。Kumārila の反駁はこの点に向けられる。

149. また、〔特殊をあらわす語等が、その特殊を包摂する〕普遍等を^{アポーハ}否定しないことは、〔特

44) PS, V, k. 28ab (cf. Śar., p. 69.5, 71.4; NR, p.605.11-12): *bhedo bhedāntarārthaṃ tu virodhitvād apohate*. この詩節における 〈bheda〉は *bhedaśabda* を意味する。cf. PSV, K 163b. 4 (V 77b.2): *khyad par gyi don tsam gyi sgra rnam ni phan tshun ḡgal bas ...*; *Viśālāmalavati*, 304a.1-2: *ḡdir ni yul gyi(s) yul can ṇes par bstan pa las sgra ni khyad par dan khyad par gṣan no ṣes rnam par ṣes par byaḥo*.

45) PSV, K 163b.4-6, V 77b.2-5.

46) この詩節は明らかに PS, V, k. 28ab に対する論駁を意図するものであるから、注45) に記した *bhedā* = *bhedaśabda* という解釈をここにも適用する。

殊・普遍をあらわす両語間の〕無矛盾によって想定されはしない。なぜならば、語それ自体には、相互に矛盾するとか矛盾しないとかいう性質がないであろうから。

「śiṃśapā 樹」と「木」とのように、同一の實在に対して機能する語は相互に矛盾せず、「śiṃśapā 樹」と「palāśa 樹」とのように、適用される實在に異にする語は相互に矛盾する、という見解は、仏教学派の基本的学説と相容れない。

150ab. 「語が相互に矛盾するかしないかは、それぞれの語が機能を及ぼす」實在そのもの〔が同一であるか異なるか〕によってあるのでもない。〔君の学説によれば、〕それ（實在そのもの）は語と結びつかないからである。

両語が矛盾するか否かは、それぞれの表示対象の間に矛盾関係があるか否かによると言うこともできない。

150cd. 語が機能する以前には、〔語の表示対象である〕諸アポーハ間のそれ（相互に矛盾するかしないかということ）は理解されない。

151. 他〔の知識手段〕によって未だ認識されていない対象に対して語が機能するとき、〔語によってはじめて知られた〕それ（対象）が、普遍〔あるいは特殊〕という性格をもつものであることは、どんな仕方で理解されるのか。

「木」「śiṃśapā 樹」という語はそれぞれ「木でないものの否定」「śiṃśapā 樹でないものの否定」を表示するのみで、表示対象であるアポーハが普遍であるか特殊であるかを理解させはしない。そして、語が用いられる以前には、アポーハそのものも知られていない。両語の表示するアポーハが相互に排除し合うか否かは、両アポーハの間に普遍・特殊の関係があるか否かによって定まるが、その関係が知られるためには、表示対象がまず理解され、その上で、木でないもののすべてが śiṃśapā 樹でないもののなかにふくまれるということが認識されなければならない。この認識にもとづいて、「śiṃśapā 樹」の表示対象は、木でないものから区別され、さらに palāśa 樹からも区別されているから特殊の性格をもち、それに対して「木」の表示対象は普遍の性格をもつ理解されるのである。このように、語が機能したのちに認識される表示対象間の矛盾の有無が、語自体における矛盾の有無の要因になると考えることはできない、と Kumārila は言うのである。

2 語の矛盾・無矛盾の原因が表示対象にあるのではないとすれば、それは語そのものに具わっていると考えられるであろう。しかし、この見解にも難点がともなう。

152. もし、語〔の形態の相異〕にしたがって、〔語は相互に〕他を否定すると認められるならば、たとえば〈vrkṣa〉（木）と〈taru〉（木）は、〔語形が〕異なっているのであるから、〔相互間の〕否定がどうして阻まれないのか。

語が機能する以前に、表示対象であるアポーハが、普遍または特殊の性格をもっていることも、それが他のアポーハと矛盾するまたはしないということも、推理によって予め知られているということもできない。

153. また、アポーハは、語の接触なしに、証因によって理解されもしない。それ（アポーハ）が〔他のアポーハと〕矛盾するか矛盾しないかも、証因によって立証はされない。

155b—d. また、〔普遍をあらわす語の機能は、特殊においても、含意によって、あるいは文脈上など〕何らかの仕方で見られる〔というならば、その〕ことは、婆羅門に対〔して機能〕する「武^{クシヤトリヤ}士」〔という語〕にもあるから、〔「武士」という語は婆羅門を〕排除しないことになってしまう。

勇敢な婆羅門を譬喩的に「武士」とよぶことがある。したがって、「木」という語が śimśapā 樹を否定対象としないように、「武士」という語は婆羅門を否定対象としない、換言すれば、武士でないもののなかに婆羅門はふくまれない、ということになる⁴⁹⁾。そのことが認められないとすれば、「木」の表示するアポーハは、śimśapā 樹を否定対象とするとと言わなければならないであろう。

普遍をあらわす語、特殊をあらわす語、同義語においては、「他者の否定」という語の機能に一定の制限が附せられることを論じたのちに Dignāga は、普遍をあらわす語と特殊をあらわす語とが sāmānādhikaraṇya の関係にあることを次のように明示している。〔「普遍をあらわす語は」それ（自らに従属する特殊）のみを期待する (ākāṅkṣaṇa) から、特殊は、自らの〔所属する〕普遍〔をあらわす語〕によって排除されない。〔しかし、〕把捉されもしない。〔同じ普遍に従属する特殊のうちのいずれが表示対象であるかについて〕疑問が生ずるからである。そして、〔特殊をあらわす語の表示対象が、普遍をあらわす語によって、排除されることも把捉されることもなく、両語が〕対等であるときに、両語は同一のものを対象としているのである。⁵⁰⁾〕

普遍をあらわす語が、その普遍に従属する特殊を否定しないことが、ここでは期待という理由によるものとされているが、Kumārila はまずその点に批判の目を向ける。

156. もし、〔普遍をあらわす語は、特殊を〕期待するから排除しないのであるとすれば、実体〔をあらわす語〕と〔その実体が期待する〕作用などにおいても同じ〔関係がある〕ことになる。したがって、「木」〔という語〕は tiṣṭhati（立っている）等〔の作用〕を否定しないことに必ずなるであろう。

たとえば、〈vr̥kṣe tiṣṭhati〉（それが木にとまっている）という文章において、依格語尾をともなった〈vr̥kṣa〉という語は、そこにおいて行なわれる作用を期待し、その作用が tiṣṭhati という語によって表わされている。したがって、〈vr̥kṣa〉は tiṣṭhati という作用を排除しない。そして、tiṣṭhati は〈vr̥kṣa〉によって直接に表示されもしないから、〈vr̥kṣa〉と〈tiṣṭhati〉とは sāmānādhikaraṇya の関係にあるということになる。すなわち、〈vr̥kṣe tiṣṭhati〉は〈vr̥kṣas tiṣṭhati〉（木が立っている）と同一であるという帰結になるのである⁵¹⁾。

結局、Kumārila によれば、語の対象表示機能が「他者の否定」にあるという説は、否定対象と

49) Cf. NR, p. 608.15–16: śauryādiśālīni brāhmaṇe kṣatriyaśabdasyāpi dṛṣṭeti so 'pi brāhmaṇam nāpoheta.

50) PS, V, k. 26 (cf. TSP, p. 379.7–8; Śar., p. 72.5; NR, pp. 608.19–609.1):
tanmātrākāṅkṣaṇād bhedaḥ svasāmānyena nojjhitah
nopāttah saṃśayotpatteḥ sāmye caikārthatā tayoh

51) Cf. NR, p. 609.1–5: ... tena vr̥kṣe tiṣṭhatīty adhikaraṇabhūtasya vr̥kṣasya kriyāpekṣatvāt kriyāyās cādhikaraṇāpekṣatvān nānyonyāpohah sidhyeta ... tathā sati vr̥kṣas tiṣṭhatīti sāmānādhikaraṇyaṃ syāt ...

なる他者の範囲を制限しない場合にも、期待などの理由によって制限する場合にも、難点を回避することができないのである。そのことを彼は、〈rāja-puruṣa〉（王の家臣）という語を例にして示す。この複合語は、構成要素に分解すれば rājñaḥ puruṣaḥ となる。すなわち、前支分 〈rājan〉は属格の関係によって後支分 〈puruṣa〉を限定する限定詞 (viśeṣaṇa) であり、〈puruṣa〉は被限定詞 (viśeṣya) である。ところが、アポーハ論によれば、〈rājan〉と〈puruṣa〉との間に限定詞・被限定詞の関係が成り立たないことになるか、さもないければ、両語は同格に、すなわち sāmānādhikarāṇya の関係にあることになる、と Kumārila は指摘するのである。

157. また、〔〈rāja-puruṣa〉（王の家臣）という語において、〈puruṣa〉が、〈rājan〉の表示対象である〕王を排除〔し、〈rājan〉が家臣を排除〕する場合には、〈puruṣa〉は〔〈rājan〉の〕被限定詞ではない〔ことになる〕。他方、〔〈rājan〉は家臣を期待するから、それを〕排除しないという主張においては、〔この複合語は〕〈nīlotpala〉（青蓮華）〔という語〕と同じ〔ように、前支分と後支分が同一基体性のある関係にあること〕になるであろう。

- 158 vṛkṣatvapārthivadravyasajjñeṣu yad ucyate⁽¹⁾
 prātilomyānulomyena vidhau sarvārabodhanam
 159 tad ayuktaṃ na sarvo hi śabdaḥ sarvatra dṛśyate
 deśavibhāgato vṛttir netrasyāpi rasādiṣu
 160 grāhakatvena vṛttis tu pratijāti vyavasthitā
 cakṣurādivad evātra saṅkaro na bhaviṣyati
 161 nivṛttaceṣṭe śabde ca vyāptyavyāptikṛtaṃ punaḥ
 sattvāder bodhakatvaṃ syād ekanyūnātirekataḥ
 162 tavaiva doṣaḥ syād eṣa viśeṣe yasya vartate
 sāmānyaśabdo vācyānām bhedo nāpy asti⁽²⁾ vastunaḥ⁽³⁾
 (1) A °samjñeṣu (2) D nāsty eva (3) vastutaḥ

普遍をあらわす語は、特殊を排除はしないが、多種の特殊のうちの特定の1つのみを理解させるのでもない。これに反して、特殊をあらわす語は、その特殊を包摂する多種の普遍のすべてを確実に理解させる。〔ある特殊を包摂する〕普遍は多数であるが、〔それらのすべては、どの普遍とも〕確定的関係をもつ (avyabhicārin) 特殊〔をあらわす語〕によって把捉される」と Dignāga は明説している⁵²⁾。たとえば、ある対象に「木」という語を適用するとき、その語は、śiṃśapā 樹、palāśa 樹等のいずれをも排除はしないが、表示されている対象がそれらのうちのいずれであることを理解させない。しかし、対象を「śiṃśapā 樹」という語によって表示すれば、その対象が「木」の表示対象であること、「地元素から成るもの」(pārthiva)「実体」(dravya)「存在するもの」

52) PS, V, k. 27a-c : (K 163b.3) spyi ni du ma yin na yañ // khyad par gyis ni ḥkhrul med par // len par byed kyi ... (V 77b.1) du(s) ma yin du zin kyañ spyi // bzuñ na tha dad kyis mi ḥkhrul /

(sat)「認識の対象」(jñeya)の表示対象でもあることは、確実に理解される。「木」が表示するアポーハの否定対象である木でないもののすべては、「śiṃśapā 樹」が表示するアポーハの否定対象のなかにふくまれ、順次に後の語の否定対象のすべてが、前の語の否定対象のなかにふくまれているからである。Dignāgaはこのような普遍・特殊をあらわす諸語間の関係を1詩節のなかに要約している。——「〈vr̥kṣa〉〈pārthiva〉〈dravya〉〈sat〉〈jñeya〉〔という一連の語〕は、逆順によると、〔順次に〕4・3・2・1〔語の表示対象〕に関する疑問(samdeha)の原因である。そうでない〔正順の〕場合には、〔順次に、4・3・2・1語の表示対象に関する〕確定的認識(niścaya)の原因である。」⁵³⁾

このことは、Dignāgaによれば、語の対象表示機能がアポーハであるときにのみ成り立つ。語が実在そのものを直接表示するとすれば、「木」が表示するものと、「地元素から成るもの」等が表示するものとは、同一の実在であるから、「認識の対象」に至るまでの一連の語のいずれの1つによっても、他の語の表示対象が理解されることになる。普遍をあらわす語が用いられたとき、表示されているのはその普遍に従属する特殊のいずれであるかについて疑問が生ずることはない。

アポーハ論によれば、「木」という語に対応する実在があるのではない。実在は個別的なものであり、不可分の統合体であるから、多数の木に共通する要素をそれから抽出することはできない。

「木」はただ実在を木でないものから区別するにすぎないのである。換言すれば、アポーハ論は、語と表示対象の関係を、肯定的な随伴(anvaya)とみなすのではなく、木でないものにおいては「木」という語の機能は見られないという排除(vyatireka)の関係としてとらえるのである。木でないものは地元素から成るのではないもの(a-pārthiva. 水元素から成るもの āpya 等)のすべてをふくむから、それらにおいても「木」という語の機能は見られない。したがって、「木」は「地元素から成るもの」の表示対象を確実に理解させる。逆に、「地元素から成るもの」という語の機能は、木でないものである壺等においても見られるから、「地元素から成るもの」は「木」の表示対象を確定的に理解はさせないのである。

語は対象との間に随伴関係をもつと考える Kumārila にとって、このような Dignāga の見解は容認しがたい。彼によれば、実在は実体とそれに内属する多数の限定要素によって構成されているものであって、不可分の統合体ではない。語は実在を構成している1要素のみを直接表示するのであるから、語と対象の随伴に関する Dignāga の評言は当を得ていないと、彼は主張するのである。

158—159ab. 「木」「地元素から成るもの」「実体」「存在するもの」「認識の対象」〔という一連の語〕に関して⁵⁴⁾、〔語の対象表示機能が〕肯定である場合には、正順・逆順〔のいずれ〕によって〔も、1つの語が〕すべて〔の語〕の表示対象を理解させる、と〔君は〕述べたが、それは妥当ではない。なぜならば、〔われわれの見解によれば、実在は多くの構成部分から成

53) PS, V, k. 35 (cf. Śar., p. 73.1-2; NR, p. 609. 19-20) :

vr̥kṣatvapārthivadravyasajjñeyāḥ prātilomyataḥ
catuṣṭridvyekasaṃdehe nimittam niścaye 'nyathā

この詩節の最初の語は〈vr̥kṣa〉とすべきであろう。〈vr̥kṣatva〉が用いられたのは韻律上の理由によると思われる。

54) 最初の語〈vr̥kṣatva〉を〈vr̥kṣa〉と理解する。前注参照。

り、1つの語は特定の部分のみを表示するのであって、〕すべての語がどこにでも〔機能する
のが〕見られるのではないからである。

159cd. 〔諸構成部分は1つの実体に内属しているので、それらの存在する〕場所が異ならな
いから、〔ある部分を表示する語は他の部分にも〕機能するとすれば、眼でも〔見られた対象
に属する〕味などに対して機能することになる。

160. ところが、〔対象を〕把捉するものとしての〔語の〕機能は、眼〔・舌〕など〔の機能
が対象ごとに定まっているの〕と全く同じように、種（普遍）ごとに確定しているのである。
〔したがって、〕この場合、〔把捉する対象に関する〕混淆はないであろう。

「木」は樹木性 (vr̥kṣatva) のみを、「地元素から成るもの」は地所成性 (pārthivatva) のみを
というように、「認識の対象」に至るまでの一連の語は、それぞれ別の種のみを認識させるとすれ
ば、正順・逆順にしたがって、確実に認識される対象・疑われる対象の数が、順次に減少・増大す
ることもないのではないか。この問いを予想する Kumāṛila は、認識されまたは疑われる対象の増
減は、語に直接由来するのではなく、表示対象間の包摂関係にもとづくと述べる。

161. 〔対応する種を直接表示する〕機能をすでに停止した語にも、〔表示された種が他の種
を〕包摂するか包摂しないかに基づいて、存在性など〔一連の種〕を、1つずつ減じたり増し
たりして理解させる性質があるであろう。

162. 〔1つの語がすべての語の表示対象を認識させるという〕この欠陥は、〔アポーハ論を主
張する〕君にとってこそあるであろう。〔なぜならば、〕君にとっては、〔「木」をはじめとする
一連の〕普遍をあらわす語は〔すべて、同じ〕特殊（個別相）に対して〔それを他者から区別す
るという仕方〕で機能するのであり、また、〔すでに指摘した通り、〕語に表示されるもの〔と
しての諸アポーハは、非存在であるから、何ものとも区別されず、したがって、それら〕には
実在（個別相）からの区別もない〔からである〕。

163* api caikatvanityatvapratyekasamavāyitāḥ

nirupākhyeṣv apoheṣu kurvato 'sūtrakāḥ paṭaḥ^(1...)^{...1)}

164* tasmād yeṣv eva śabdeṣu nañyogas teṣu kevalam

bhaved anyanivṛtṭyaṁśaḥ svātmaivānyatra gamyate⁽²⁾

(1... ...1) TS kurvatos tatra kaḥ paṭaḥ (2) D °aṁśo vastv evā°

すでに述べたように、Dignāga は、「他者の否定」が実在論体系において認められる普遍（種）
と同じ性格をもっていることを明らかにしている。普遍は、(1) 多数の個物に存在しながら単一で
あること (ekatva), (2) 恒常であること (nityatva), (3) 部分に分たれることなく、おのおのの
個物において全体的に機能すること (pratyekaparīsamāpti) をその特質としているが、「他者の否
定」もこれらの特質のすべてを具えているのである⁵⁵⁾。この、アポーハ論における種の性質の確立

55) 本稿、注5) 参照。

(jātidharmavyavasthiti) を、Kumārila は最後に論駁する。彼によれば、アポーハは非存在であるから、それらの性質を所有することはできないのである。

こうしてアポーハ論を斥けた彼は、結論として、語は対応する実在に関する肯定的な観念をもたらし、否定的観念は否定辞の附せられた語によってのみ生ぜられると述べるのである。

163. さらに、非実在のアポーハに〔種の特質としての〕単一性、恒常性、個物ごとに〔全体的に〕内属するものであることを帰属させる者にとっては、〔基体となる〕糸がない〔のに〕布があることになる。

164. したがって、否定辞が附せられている語にのみ他者の排除という部分があるであろう。それ以外〔の語〕の場合には、〔表示対象〕それ自体が〔肯定的に〕理解されるのである。

- 165 jñeyārthānyānapohatvaṃ pramāṅgatvāt tvagādivat
yenoktaṃ tasya nañyuktaiḥ śabdaiḥ syād vyabhicāritā
166 pakṣikuryād yadā sarvāṃs tadāpy āvitahetubhiḥ
anaikānto virodhaś ca sarvalokaprasiddhitaḥ
167 nāpohata itidaṃ ca kārakatvena ced bhavet
kevalāpohabuddher vā tataḥ syāt siddhasādhyatā
168 athānyāpohavaty arthe vṛttir nāstīti sādhyate
tataḥ prākpakṣabādhaḥ syād gotve 'py aśvādyabhāvataḥ
169 sādhyahinaś ca dṛṣṭāntaś cakṣurādy api tasya hi
vartate 'pohavaty eva taṃ yady api na budhyate
170 athānyāpohanirbhāsā na buddhiḥ siddhasāadhanam
apoharūpam apy etad vastv ity eva hi gamyate
171 athāpohanimitāsya vṛttir arthe niṣidhyate
vyatirekāṅgateṣṭatvāt punaḥ prākpakṣabāadhanam
172 anumāne tathā caitad ity anaikāntiko bhavet
sandehabādhaajātena pratyakṣeṇāpi cetasā
173 viruddhatā ca hetoḥ syāc chabdaḥ śrotrādivad yataḥ
ātmāntaḥkaraṇākāśasvarvācitvaṃ jahāti ca
174 vidhirūpapravṛttir vā śabdo 'pohena vartate
anumānāṅgabhūtatvād yathaiva pratiśedhakaḥ
175 jatiṃ vā na bravīty eṣa vyaktiṃ vā tadviśeṣitām
pramāyām āṅgabhūtatvāt tvakśrotrādi yathaiva ca
176 evaṃ sāadhanamārgena vācyāvācyanirūpaṇam
nāvatiṣṭhata ity atra kathyate lokavartmanā

(1... ...1) A tadāthāvita° (2) A prāk pakṣa° (3... ...3) A 'thāśvādy°

- (4) D °varty (5) D budhyati (6) D evaṃ (7) A °sāadhanam
 (8) A °ākāśaiḥ svavācitraṃ (9) A vaḥ (10) A °nirūpaṇā (11) D evaṃ

アポーハ説に対する論駁を以上によって完結させた Kumārila は、余論として、ニヤーヤ学派によるアポーハ説批判が当を得ていないことを鋭く指摘している。ニヤーヤ学派はアポーハ説を斥けるために論証式を陳述するが、Kumārila はその論証式が多くの欠陥をもっていることを明らかにするのである。Dignāga の所説に対して、ニヤーヤ学派の Uddyotakara が、Nyāyavārttika, II. 2.66 において反駁を加えたが、Kumārila が言及する論証式はそこには見出せない。その論証式を簡潔に記せば次のようになる。——「(主張) 語は認識されるべき対象以外のものを否定しない。(理由) 認識の手段であるから。(喩例) 触覚器官のごとく。」⁵⁶⁾主張命題の主辞である〈語〉が論証の主題 (dharmin, pakṣa), 述辞である〈認識されるべき対象以外のものを否定しない〉が所証 (sādhya, °-dharma 論証されるべきこと), 理由として述べられた性質〈認識の手段であること〉が能証 (sādhana 論証手段) である。

165. 「(主張)〔語は〕認識されるべき対象以外のものを否定しない。(理由) 認識の手段であるから。(喩例) 触覚器官のごとく」と「いう論証式を」陳述〔して、アポーハ論を排撃〕する者があるが、その者にとっては、否定辞と結合している語〔が論証の主題となること〕によって、〔能証は〕決定性をもたないものとなるであろう。

たとえば、馬を表示するために「非牛」という語が用いられた場合、その語は、認識の手段であるが、認識されるべき対象である馬以外のもの(＝牛)を否定する。したがって、この能証は、所証をも所証と矛盾することをも確立するから、決定性をもたないもの (vyabhicārin, anaikāntika) である。

「非牛」という語も、非牛(馬・象等)を表示するのみで、牛を否定するのではないから、すべての語が論証の主題である、というニヤーヤ学派の反論が次に想定される。

166. 「否定辞をともなう語をもふくめた」すべて〔の語〕を論証の主題とするときでも、〔上記の能証は、〕アーヴィータ因によって、決定性をもたないものとなり、また、全ての世人の常識によって、矛盾〔する能証〕ともなる。

アーヴィータ因 (āvita-hetu) とは、同類例 (sapakṣa) が存在しないので、異類例 (vipakṣa) からの排除、すなわち否定的遍充 (vyatireka) によって、所証を確立する能証である。たとえば、「(主張) 生きている身体はアートマンをもつ。(理由) 呼吸するから」という論証の場合、論証の主題である生きている身体ほかに呼吸するものはないから、同類例をあげることはできない。それで、「およそアートマンをもたないものは呼吸しない。たとえば壺のごとく」と、異類からの能証の排除のみによって所証を確立する。このような能証がアーヴィータ因である。いま、〈認識の手段であること〉という能証における認識を、語による認識と理解すれば、この能証はアーヴィータ因と

56) Śar., p. 74. 21-23 によれば、ニヤーヤ学派の論証式は次の通りである。—— gośabdaḥ svapratipādyāt sāsānādimato 'rthād anyan nāpohate, paricchittisāadhanatvāt, yad yat paricchittisāadhanam tat tat svapratipādyād anyan nāpohate tvagādivat.

して機能し、所証と矛盾することがらを確立する。すなわち、「(主張) 語は認識されるべき対象以外のものを否定する。(理由)〔語による〕認識の手段であるから。(喩例) およそ認識されるべき対象以外のものを否定しないものは、〔語による〕認識の手段ではない。たとえば触覚器官のごとく」となる。こうして、〈認識の手段であること〉という能証は、所証をも所証と矛盾することを確立するから、決定性をもたないものである。

また、世間の常識によれば、「非牛」という語は牛の存在の否定を認識させる。すなわち、この能証は、所証と矛盾することを確立するから、矛盾するもの(viruddha)となるのである。

167. 「〔認識されるべき対象以外のものを〕^{アポーハ}否定しない」というこのことが、〔語はアポーハの〕作因として〔あるのではない〕、あるいは、〔何ものをも基体としない〕純然たるアポーハの観念にとって〔語があるのではない〕という〔ことを意味する〕のであるとすれば、すでに解っていることを所証とすることになるであろう。

アポーハ論者は、語がアポーハの知因(jñāpaka 認識させる原因)であることを認めるが、作因(kiraka 作りだす原因)と考えているわけではない。また、語によって直接表示することのできない実在(個別相)を、「他者の否定」によって示すのが語の機能である、というのがアポーハ論者の見解であって、アポーハはどのような基体にも関係のない空虚な観念であるという主張は、誰によってもなされてはいないのである。

168. もし、〔語は〕「他者の否定を具有する対象に対して機能しない」ということが所証とされているのであれば、〔論者自身が〕さきに述べた主張を排斥することになるであろう。〔語の表示対象となる〕牛性にも「馬等の否定(非存在)」がある〔というのが、論者が属するニヤーヤ学派の定説である〕から。

ニヤーヤ学派は、非存在を4種に分類しているが、その1つである交互非存在(anyonyābhāva)は、牛における馬の非存在、馬における牛の非存在である。すなわち、牛は「馬の非存在(否定)」を具有するものであることを、ニヤーヤ学派は認めているのである。

169. また、〔喩例は能証と所証とを具えたものでなければならないのに、上述の論証式における〕喩例は所証を欠いている。なぜならば、その〔論証をする〕者にとって、眼など〔の認識手段〕も、まさしく「〔他者の〕否定」を具有する対象に対して機能するからである。たとえば〔対象が〕それ(「他者の否定」を具有する対象)〔であること〕を彼が意識しなくとも。

牛は「馬の否定」を具有するから、人はそのことを意識しなくても、「馬の否定」を具有するものを眼によって見ていることになる。したがって、認識の手段であるものは、「他者の否定」を具有する対象に対して機能しない、という喩体は成り立たないのである。

170. あるいは、〔語がもたらす〕観念は〔肯定的な形象をもつもので、〕「他者の否定」という形象をもつものではない、という〔のが所証の意味な〕のであれば、すでに解っていることを論証することになる。なぜならば、このアポーハという性格をもつもの〔である普遍〕も、〔無限の過去から繰り返されてきた思惟の潜在余力によって、〕まさしく、実在であるというように理解される〔と仏教学派は説いている〕からである。

アポーハ論によれば、語と表示対象との関係は、随伴(anvaya)ではなく、排除(vyatireka)である。上述の論証式における所証は、排除の関係にもとづく語の対象表示機能を否認するものとも解せられる。

171. また、〔上記の論証式の所証において、〕これ(語)の、対象への、^{アポーハ}否定を原因とする機能〔すなわち、排除の関係にもとづく機能〕が否定されているのであれば、〔語は、対象を表示するために、随伴および〕排除を手段としていることが、〔論者によってさきに〕認められているのであるから、〔この所証も〕また、〔論者自身の〕さきの主張を排斥することになる。

172ab. このこと(排除を認識手段とすること)は推理においても同様である。したがって、能証は決定性をもたないものとなるであろう。

語・証因は随伴と排除とによって対象を証示することを、ニヤーヤ学派は認めている。遠方の山の火を煙によって推理する人は、竈などにおいて見られる証因(煙)と所証(火)の随伴関係、すなわち、およそ煙のあるところには火があるという関係と、湖などにおいて経験される両者の排除関係、すなわち、火のないところに煙はないという関係とに基づいて、推理を行なう。また、「牛」という語は牛性をもつ動物に対して機能し、牛性をもたないものにおいてはその語の機能は見られない、という随伴・排除の関係が、語による認識の基礎をなしているのである。

遠方に見える直立した対象について、杭であろうか人間であろうかという疑問をもった者が、対象に近づいて、「これは杭であって、人間ではない」と認識するとき、対象において人間の特徴が見られないことが、疑問の除去の原因となっている。すなわち、この知覚的認識は、否定を原因としてもたらされるのである。

172cd. また、〔対象に関する〕疑問の除去によって生じた知覚的認識によって〔能証は決定性をもたないものとなるであろう。〕

Kumārila はさらに、陳述された理由が不適切であることを、次のように指摘する。

179. 〔上記の論証式における〕理由は、〔論者が認めることと〕矛盾するものともなるであろう。なぜならば、語は、聴覚器官など〔という認識手段〕と同じく、アートマン・内官・虚空・天国などを表示することをやめる〔ことになる〕からである。

174—175. あるいは、〔この理由は反主張をも確立するものとなる。すなわち、〕「(主張)肯定的性格の対象表示機能をもつ〔と論者が認めている〕語は、^{アポーハ}否定によって〔対象に〕機能する。(理由)推理の手段となるから。(喩例)たとえば、〔肯定的遍充によらずに〕否定〔のみによって所証の確立〕をするもの〔であるアーヴィータ因〕のごとく。」あるいは、「(主張)これ(語)は、種をも、それに限定された個物をも表示しない。(理由)認識の手段であるから。(喩例)たとえば、〔種・個物を語で表示はしない〕触覚器官・聴覚器官のごとく⁵⁷⁾」〔という論証式も成り立つのである〕。

アポーハ論を排撃するためにニヤーヤ学派が構成した論証式に見られる欠陥を明示した Kumā-

57) Cf. NR, p. 613.12-13 : abhidhāyakatvaniṣedhāc ca na sādhyavikalatā drṣṭāntasyeti.

mila は、この Apohavāda 章を次の語によって結んでいる。

176. このように、論証という方法によっては、〔アポーハが語の〕表示対象であるか表示対象でないかの確認は定まらない。したがって、ここ〔Apohavāda 章〕においては、世間の〔常識的な〕道にしたがって、〔語と対象との間に肯定的随伴関係を認めるべきことを〕論述したのである。

Kumārila にとって、語の表示対象の考察は、語と表示対象の関係の恒常性を確立する意味をもつものであった。ヴェーダの語は、知覚や推理によっては認識することができない宗教的義務 (dharma) を認識する手段であるが、ヴェーダの語の信憑性は語と対象との本有的な結合関係を基礎として成り立っている。語と本有的な結合関係にある対象は、無数に存在し、また新たに発生する個物ではあり得ず、多数の個物に共通する普遍 (種、形相) であると考えられなければならない。このような見地から Kumārila は、語の表示対象としての普遍の实在性を論証し、併せて普遍と個物の関係を明らかにした。普遍は多数の個物に随伴する単一の实在であり、個物の発生・消滅にかかわりなく常に存在する。語はそのような普遍を表示するから、語と表示対象との関係は恒常性をもつのである。

個物に内在している普遍はただ 1 種のみではない。牛性をもつ個物には、また家畜性・動物性なども内在している。頸下の垂肉等をもつ個物が「牛」とよばれるとき、その語は牛性を表示しているが、同じ個物に対して適用される「家畜」「動物」という語は、それぞれその個物が所有する家畜性・動物性を表示するのである。Kumārila によれば、实在は不可分な単体ではなく、基体となる個物とそれに内属する多数の限定要素から成る複合体であり、語が直接に表示するのはその限定要素の 1 つなのである。こうした見解のもとに彼は、語ないし語がもたらす観念は必ず实在を根拠とすると主張し、語は対象との間の随伴関係にもとづいて機能すると説いた。

Dignāga が創説したアポーハ論は、語の対象表示機能を、Kumārila とは対蹠的に異なる観点に立って説明するものであった。Dignāga によれば、实在は他と共通性をもたない個別的なものであり、構成要素に分割し得ないものである。それはただ知覚によって捉えられるのみであって、語はそれを表示することはできない。多数の個物に対して適用される「牛」という語によって理解されるのは、实在する個別的な牛ではなく、どこにも实在しない牛一般である。それは实在を非牛から区別する思惟によって構成された概念にほかならないのである。このように、語は直接に实在を表示せず、ただ实在を他者から区別することを、換言すれば、「他者の否定」をその機能としている、というのが Dignāga のアポーハ論の趣旨であった。

このアポーハ論に対する批判において Kumārila は、思惟の機能あるいは思惟によって实在に附託された性質としての他者の否定、他者からの区別を、終始、非存在としてとらえている。その上で彼は、肯定的内容をもつ観念を生じさせる語の表示対象は非存在ではあり得ないこと、非存在は相互に区別されないから、アポーハを表示する語はすべて同義異語となること等を指摘し、さらに、アポーハ論によれば、2 語の間に限定詞・被限定詞の関係も sāmānādhikarāṇya も成り立たない

ということを証示した。語は実在する個物・種・両者の関係・種に限定された個物を表示するという諸説を、Dignāga は PS 第 5 章において順次に批判したが、Kumārila は Dignāga がそこに用いた理論をそのままアポーハ論に対する反駁に転用している。アポーハを非存在とする彼の解釈はその際にも一貫しているのである。

アポーハ論に対する Kumārila の曲解を明確に指摘し、Dignāga のアポーハ論を擁護したのは Dharmakīrti であった。PV, 第 1 章において彼は、他者の排除 (anyavyāvṛtti) と他者から排除されたもの (anyavyāvṛtta) とはただ語の上で区別されるのみで、両者の間に実際上の相異はないということを明説するが (kk. 59—67), その際に、語は「他者の否定によって限定されたもの」 (anyavyāvṛttivīśiṣṭārtha) を表示するという Dignāga 説に対する Kumārila の批判が、アポーハ論の誤解に基づいていることが示される。Kumārila はアポーハ (apoha=anyavyāvṛtti) とアポーハを限定要素として具有するもの (apohavat=anyavyāvṛtta) との関係を、実在する種と種に限定された個物の関係と同視していると Dharmakīrti は言うのである。牛と非牛とは相互に他を予想するから、アポーハ論は循環論に陥るということ (ŚV, kk. 83—85ab), <prameya> <jñeya> という語には否定対象がないということ (ŚV, k. 144) が Kumārila によって論ぜられたが、その所論に対しても Dharmakīrti はアポーハ説の立場からの応答を与えている (PV, I, k. 113cd ff., kk. 122—123)。普遍実在説を Dharmakīrti は主としてヴァイシェシカ学説を念頭におきつつ批判しているが、その批判はそのまま Kumārila の所説に対しても該当するであろう。

Kumārila のアポーハ論批判に対して全面的に反駁を試みたのは、Dharmakīrti の学説に基づきながら、語によって生ぜられる心像を重視する特殊なアポーハ論を説いた Śāntarakṣita であった。本稿Ⅱのはじめに記したように、彼は TS, Śabdārthaparīkṣā 章において、ŚV, Apohavāda 章の詩節を多数引用しつつ Kumārila の所説を紹介したのち、それに対する詳細な反論を展開するのである (TS, kk. 1021—83, 1199—1200)。彼の反論の内容を検討することは、当面の主題の範囲をこえることになるので、他の機会をまつこととしたい。(了)

本稿 (上) [京都大学文学部研究紀要第14] 訂正表

p. 2 注3) 1行目, p. 25 注47) 2行目, p. 26 注48) 1行目	(誤) Akṛtivāda	(正) Ākṛtivāda
p. 4 注1行目	(誤) <arhta>	(正) <artha>
p. 6 5行目	黒	黒牛
p. 14 注19) 11行目	punar upalabhyate	punar upalabhate
p. 18 本文最下行	Samgrara	Samgraha
p. 25 注47) 1行目	特異	特質
p. 28 9行目	したが数の語によって	したがって
p. 31 10原文1行目	rūpaṃ pratyekaṃ ⁽¹⁴⁾	rūpaṃ ⁽¹⁴⁾ pratyekaṃ
p. 41 26訳文1行目	(「非婆羅門」という) 語	(「非婆羅門」という語)
p. 44 33訳文1行目	動詞語根の価値をもつ語	動詞語根の意味〔である作用〕 を表わす語 (行為名詞)

Mimāṃsāślokaavārttika, Apohavāda 章術語索引

- aṃśa 7, 41
 aghaṭādinivṛtṭy- 122
 anyanivṛtṭy- 164
 asadvyudāsā- 122
 asādhāraṇā- 46
 ātmā° -grahaṇa 37
 viśeṣā- 49
 akṣa 16
 ago 53, 66, 67, 80, 83, 85, 97
 -nivṛtṭi 1, 84
 -vyāvṛtṭi 5, 8
 -śabdābhidheyatva 81
 -apoha 8, 51, 57, 76-78
 aghaṭa 16, 23, 122
 atikalpanā 52
 ati-ric, atiricyate 56
 atireka 161
 adarśana 75
 adṛṣṭatva 154
 adharma 33
 adhika 53
 anantatā 58
 ananyavartin 17
 ananyāpoha 144
 anapoha 149, 156, 165
 anaśva 53
 anākṣepa 126, 134
 anityatva 13
 aniṣpanna 74
 anikṣaṇa 31
 anila 116
 anutpatti 11
 anutpala 116
 anupalabdhi 138
 anumā 79
 anumāna 172, -āṅga 174
 anaikāntika 109, (166), 172
 antaḥkaraṇa 173
 antya 68, 69
 anyanivṛtṭi 143, 164
 anyāpoha 12, 37, 142, -vat 120
 anyonyasaṃśraya 65, 84, (147)
 anvaya 72, 73
 apoh, —ate 167, —eta 6, 83, 95, —ya 148
 apoha *passim*
 -nimittā vṛtṭiḥ 171
 -nirbhāsā buddhiḥ 170
 -prakalpana 84
 -buddhi 167
 -bodhana 88
 -bheda 65
 -mātravācyatva 115
 -rūpa 170
 -vat 120, (127 tadvat), 128, 131, 168 (anyā-), 169
 -vattva 129
 -viśaya 71
 -sūcaka 132
 ago- 1, 8, 51, 57, 76, 77
 an- 7, 149, 156, 165
 ananyā- 144
 anyā- 12, 37, 142, 152, 170
 aśvā- 57
 bheda- 129
 liṅgasamkhyādy- 137
 śabdā- 105
 śabdāntarā- 104
 sarvā- 105
 sāmānyā- 43
 hastyādy- 55
 —ena viśiṣṭaṃ vastu 91
 avastutvād —yoh 108
 avastutvād —sya 47
 nirupākhyeṣv —eṣu 163
 bhinnatvād —yoh 48
 bhedaḍ —ānām 43
 bhedo —sya 47
 apohaka 39 (an-)
 apohana 7, 143, 147
 apohya 5, 52-53, 56, 58-59, 61, 63, 68, 72, 84, 95-96, 98, 121 (vy-)
 -bheda 47, 50, 65, 105
 abrāhmaṇa 21-22, 30, 33, -tva 13
 abhāva 2, 12, 64-65, 85, 91, 96-98, 113, 129, 138

-Ātmaka 67, 114
 aśvā- 168
 prāg- 11
 brāhmaṇā- 15
 abhidheya 117, 145, -tva 127
 abhinnaṭā 54
 abheda 54
 artha, —āt 29, —tas 28, 118, -ādibhis 18
 arthākṣepa 133
 ava-lamb, avalambate 32, 92
 avastu 15, 35, 45-46, 64, 86, 100, (101-102),
 104, 108, 124, 127, 130
 avācyatā 128
 avirodha 149
 avyapadeśya 135
 aśabdavācya 95
 aśruta 27
 aśva 53, 55, 67, 72, 76-77, 88, -āpoha 57
 asaṃkirṇa 44
 asat 99, 109, 111, -tā 99
 asādhāraṇa 3, 46, 56, 73, 136
 -bhāva 24
 —ṃ vastu 86, 93, 119
 —ḥ śabdaḥ 102
 ākāṅkṣaṇa 156
 ākāṅkṣin 25 (sāmānyā-)
 ākāra 145 (jñānā-)
 ākāśa 173
 ākṣepa 7, 121
 an- 126, 134
 arthā- 133
 ākhyāta 34, 139
 ātman 173
 ādhāra 19-20, 48, 52, -ādheyavṛtti 85
 ādheyatā 118
 ānantya 63, 128
 ānulomya 158
 āvitahetu 166
 indriya 78
 ikṣaṇa 32
 utpatti 12
 upakāra 137
 upakāryatva 137
 (upacāra) aupacārika 47

eka, -tva 44-45, 163
 -kālatā 62
 -deśatā 62
 evam 146
 aikarūpya 55
 aikaśabdatva 16
 aikārthya 119
 karka 67
 kāraka 167
 kriyā 17, 32, 101, 156
 -sāmānyā 13
 kṣatriya 13, 155
 khapuṣpa 108
 gamaka 106
 gamyagamakatva 108
 guṇa 17
 gr̥dhra 21
 go 55, 57, 60, 76, 83-85, 97
 -tva 1, 10, 15, 138, 168
 -piṇḍa 62, 82
 -buddhi 10
 -śabda 81
 -sāmānyā 66
 gaṇa 127
 grāhaka 160
 ghaṭatva 23, 123
 ca 143
 cakṣus 160, 169
 cāturvarṇya 18
 jāti 59-60; 70, 126, 130, 160 (prati-), 175
 -traya 16
 avāntarā ... —ḥ 19
 jñātṛ 92
 jñānākāra 145
 jñeya 144, 158
 tadvat (=apohavat) 127
 taru 152
 tuccha 111
 tvac 165, 175
 dr̥ṣṭānta 169
 deśāvibhāga 159
 dravya 156, 158
 dharma 61, 72
 dhātvartha 33

nañ 18, 24, 27, 33, 83, 142

-yukta 31, 165

-yoga 143, 164

-sāmarthya 19

naratva 19, 26-27 → pumstva, puruṣatva

nānātva 45, 46 (a-)

nāman 33

nityatva 163

nimitta 171

nirupākhya 163

nirbhāga 125

nirbhāsa 170

nirvikalpa 93, -vikalpana 3

nivartita 18, 49 (a-)

nivṛtti 6

-vāci śabdaḥ 80

ago- 1, 6, 84

aghaṭādi- 122

anya- 143-144

anyasya —ḥ 139

aśvādi- 2

bāhuleyādes ... —ḥ 6

niṣedha 29, 83, 111, 140, 145

niṣedhana 140

niṣedhya 139

niṣpanna 141

nila 132

nilotpala 115, 157

netra 159

nyūna 161

pacati 140

paṭa 163

pada 22

padārtha 40

paratantratva 120

paramāṇu 68-69

pariniṣṭhita 10

parimāṇa 70

paryāya 42, -tva 46

paryudāsa 20, 139

palāśa 148

pārthiva 158, -tva 23

piṇḍa 50-51, 59, go- 68, 82

pumstva 21-22 → naratva, puruṣatva

puruṣatva 14, 18, 26-27 → naratva, pumstva

prakṛṣṭatva 132

pratibhā 40

prati-śidh, pratiśidhyate 83

pratiśedhaka 33-34, 174

pratiti 124

pratyakṣa 106-107, 172

pratyāyana 75

pratyāsatti 32

pratyeka 9-10, 14

-rūpeṇa 58

-samavāyitā 163

pramā 175, -āṅga 165

pramāṇatā 74

prameya 138, 144

pravṛtti 174

prasaṅgin 29

prākpakṣabādha(na) 168, 171

prāgabdhāva 11

prātilomya 158

bāhuleya 6, 77

buddhi 39, 92-94

—y-antarād vyavacchedaḥ 41

—y-ākāra 38

—y-asambhava 111

anyāpohanirbhāsā —ḥ 170

apoha- 167

aśvādi- 37

svabuddhyā rajyate 87

brāhmaṇa 18, 22, 155

-tva 26-27

-ābhāva 15

bhākta 126

bhāva 97, 99, 129

bhinna 59, 152, -tā 45

bhūta 141

bheda 17, 28, 128, 147, 154

apoha- 65

apohasya —ḥ 47

apohānāṃ —ḥ 43, 100

apohya- 47, 50, 65, 105

ādhāra- 48

eka- 48

vāsanā- 100

- śabda- 102, 104
 śabdasāmarthya- 20
 sambandhi- 48
 mati 101
 madhura 121
 mukhya 126-127
 meghābhāva 109
 yukti 112
 rañj, rajyate 87
 rasa 159
 (rāja-puruṣa) 157
 līṅga 73, 92, 106-107, 133, 153; 135, 137
 loka 28, 108
 -prasiddhi 166
 -vartman 176
 varṇa 20
 vastu 1, 11, 35, 43-44, 46, 48, 92, 98, 109, 112-114, 124-125, 130, 136-137, 145, 162, 170
 -tā 63, 91
 -buddhi 113
 -rūpa 38 (—ṁ sāmānyam), 39 (—ā buddhiḥ)
 -svarūpa 150
 apohavad — 120
 asādhāraṇam — 86, 93, 119
 audāsīnya- 34
 savastuka 111
 sāmānya- 96
 śabda- 103
 vākyārtha 40, 143
 vācaka 102, 105-106, 154
 vācya 1, 30, 37, 39, 42, 60, 82, 91, 105, 115, 120, 130-131, 144, 162, 176
 vāyasa 21
 vāraṇa 7
 vāsanā 100, (101-102), 103
 vidhi 142, 158
 -rūpa 110, 148, 174
 vipari-vṛt, -vartate 93
 viruddha 149, 153, -tā 173
 virodha 7, 147, 166
 virodhin 33, 147
 viśeṣa 3, 5, 14, 25, 47, 132, 162
 -vacana 42
 antyāḥ ... —āḥ 42
 viśeṣaṇa 27, 87-90, 121, 126-127, 131
 -viśeṣyatva 116, (117)
 viśeṣita 24, 91, 175
 viśeṣya 87, 90-91, 93-94
 -tā 136, 157
 -tva 132
 -buddhi 88
 vṛkṣa 148, 152, 156, -tva 158
 vṛtti 159-160, 168, 171
 vṛṣṭyabhāva 109
 vyakti 95, 135, 175
 vyatirikta, ikṣaṇa- 32
 brāhmaṇa- 22
 vyatireka 171
 vyabhicāra 128, -cāritā 165
 vyavaccheda 41
 vyavasthā 107
 vyavahāra 36, 69
 vyāpti 120, 122-124, 161
 vyāvṛtti, ago- 5, 8
 vyāsajya 9
 vyud-as, vyudasya 27
 vyudāsa 154-155, 157
 anilatva- 116
 asad- 122
 śakti 9(a-), 21, -yoga 101
 śabda 24-25, 73, 92, 94, 117, 120, 122, 124-125, 137, 150-151, 159, 161, 164, 173-174
 -bheda 102, 104
 -vastu 103
 -vṛtti 31, 78
 -vyāpṛti 150
 -sāmarthya 20
 -sprṣṭi 153
 -svarūpa 152
 -ānurūpa 152
 -āntarāpoha 104
 -āpoha 106
 -ārtha 38-39, 110
 —yor aikārthyam 119
 —sya vyāpāraḥ 124
 ago- 81
 asādhāraṇaḥ —ḥ 102
 go- 81

nañyuktāḥ —āḥ 165
 nivṛttivāci —ḥ 80
 sac-chabda 98, 125
 sāmānya- 162
 śaśaviśāṇa 134
 śaśaśṛṅga 108
 śābaleya 3-6, 51, 77
 śiṃśapā 148
 śukla 121
 śūnyatā 36
 śrotra 173, 175
 saṃsargin 52
 saṃsṛṣṭa 45, 49 (a-)
 saṃsthāna 70
 saṃkara 160
 saṃkalpa 32
 saṃkhyā 135, 137
 saṃghāta 62
 sat 158
 sac-chabda 98, 125
 -tā 11-12, 99, 123
 -tva 161
 sad-rūpatā 100
 sadharmatva 54
 saṃdeha 133, 172
 samasta 9
 samudāya 8, 61
 saṃbandha 85-86, 130
 -ānubhava 79, 81
 saṃbandhin 48

sādrśya 29-31
 sādhanamārga 176
 sādharmaṇya 17
 sādhyā 141, -hina 169
 sāmārthya, nañ- 19
 śabda- 20
 sāmānādhikarāṇya 116, 118
 sāmānya 1, 4, 11, 15, 23-25, 28, 38, 44, 51, 60,
 77, 80, 82, 94-95, 131, 133, 149, 151
 -pratyaya 14-15
 -rūpa 63
 -vacana 42
 -vastu 96
 -śabda 154, 162
 -āpahāritva 148
 a- 3
 avayava- 30
 kriyā- 13
 go- 66
 śabda- 104
 sārūpya 71, 76
 sāhacarya 31, 74
 śiṃha 57
 siddhasādhana 170
 siddhasādhya 167
 smṛti 101
 svar 173
 svarūpa 41, 70, -sattva 87
 śabda- 20
 hastin 53, 55

Pramāṇasamuccaya, V: Apohapariccheda の梵文断片

ŚV, Apohavāda 章に対する注釈 Śar., NR には, PS (V), 第5章からの引用が数多く見出されるので, それらを他の文献に引用されている断片と共に一括してここに掲げる。梵文断片の次に, それを引用している著作を, 頁数・行数 (NR, TSP の行数は ŚV, TS 本文を除いて数える) と共に示し, その下に該当する PS (V) の詩節番号および Kanakavarman (K), Vasudhararakṣita (V) の訳文を記す。(K) は北京版によって, (V) は北京版と Sde-dge 版 (括弧内) とによって葉数・行数を示す。

1. *na pramāṇāntaraṃ śābdam anumānāt tathā hi tat**
kṛtakatvādivat svārtham anyāpohena bhāṣate
TSP, p. 539. 17-18 (*saḥ).
k. 1. (K) 156a.4-5: sgra las byuñ ba rjes dpag las // tshad ma gšan mi(n) de ltar de // byas sogs bšin du rañ don la // gšan sel bas ni brjod par byed / (V) 70a.6-70b.1 (66a.7-66b.1): sgra las byuñ ba rjes dpag las // tshad ma gšan min ḥdi ltar te // rañ gi don la byas sogs bšin // gšan sel sgo nas ston par byed /
2. *tat kṛtakatvādivad arthāntaravyavacchedena dyotayati.*
TSP, p. 540.3-4.
k. 1, Vṛtti. (K) 156a.5: ... de byas pa ñid la sogs pa bšin du don gšan rnam par bcad pas gsal bar byed pa ... (V) 70b.1-2 (66a. 1): ... deḥi byas pa la sogs pa bšin du don gšan rnam par bcad nas ston par byed do /
3. *na jātiśabdo bhedānām ānantyavyabhicārataḥ*
*vācako yogajātyor vā bhedārthair aprthakśruteḥ**
Śar., p. 49.22, 25 (*°śrutaiḥ); NR, p. 596.13-14 (*°śrutaiḥ). Cf. TSP, p. 342.10-11; NV, p. 320.6-22.
k. 2. (K) 156a. 6-156b. 2: (156a.6-7) rigs sgra khyad par rnam la min // mthaḥ yas phyir dañ (8) ḥkhrul paḥi phyir / (156b.2) rjod byed ldan nam rigs tha dad // don dañ tha dad med thos phyir / (V) 70b. 3-6 (66b. 2-5): (70b.3) tha dad rnam kyi rigs sgra med / (3) / mthaḥ yod min phyir (4) ḥkhrul paḥi phyir / (6) / rigs sam ldan sgra tha dad kyi // de la so sor rjod byed min /
4. *tadvato nāsvatantratvāt*
Śar., p. 60.3; NR, p. 598.2. Cf. TSP, p. 382.5.
k. 4a. (K) 156b. 7: rañ dbaṅ med phyir de ldan min / (V) 71a. 3-4 (67a. 2): rañ dbaṅ med phyir de ldan min /
5. *sacchabdo jātisvarūpopasarjanaṃ dravyam āha na sāksād iti tadgataghaṭāḍibhedānākṣepād atadbhedatve sāmānādhikaranyābhāvaḥ.*
TSP, p. 382.6-8. Cf. NV, p. 320.23-25.

k. 4a, Vṛtti. (K) 156b.7-8: yod paḥi sgra rigs dañ rañ gi ño bo tsam gtso bo ma yin pa tsam gyis rdsas brjod pa yin gyi dños su ni ma yin no // der gtogs paḥi bum pa la sogs paḥi khyad par ma ḥphañs paḥi phyir tha dad pa ma yin pa de ñid la gṣi mthun pa med pa yin no / (V) 71a. 4-5 (67a. 2-3): rdsas kyi rañ gi ño bo tsam yod paḥi sgras khyad par du byas nas rdsas śes brjod kyi / dños su ni ma yin pas des bum pa la sogs paḥi tha dad mi ḥphen paḥi phyir de ñid tha dad pa ñid la gṣi mthun pa ñid yod pa ma yin no /

6. *sacchabdo 'pi bhūtārthena svarūpaṃ jātīm vāha, tatra pravṛttas tadvaty upacaryamāṇo gaṇaḥ syāt.*

Śar., p. 61.20-21. Cf. NV, p. 321. 1-3.

k. 4b, Vṛtti. (K) 159a.2: yod paḥi sgra ni yañ dag paḥi don du na rañ gi ño bo ḥam rigs brjod pa yin // de la ḥjug pas de dañ ldan par btags pa yin no / (V) 71a.6-7 (67a.4): sgra ni rañ gi ño bo ḥam rigs su brjod pa de la ḥjug ciñ de dañ ldan par ñe bar brtags pa yin no /

- (a) 1) tadvati ca na guṇasārūpyāt pratyayasamkrāntiḥ, yathā svāmīśabdasya bhṛtye. 2) na guṇoparāgāt, yathā nilaḥ sphaṭika iti. 3) kramavṛttyabhāvāt 4) yugapadasambhavāc ca. 5) ayathārthajñānotpattiprasaṅgāc ca.

Cf. NV, p. 321.4-7.

1) k. 4b-d, Vṛtti. (K) 157a.3-5. (V) 71a.7-71b.1 (67a.5-7). 2) k. 5cd, Vṛtti. (K) 157a.7-8. (V) 71b.3-4(67b.1-2). 3) k. 5ab, Vṛtti. (K) 157a.5-6. (V) 71b.1-2(67a.7-67b.1). 4) k. 6c-7b, Vṛtti. (K) 157b.2-6. (V) 71b.5-72a.2 (67b.3-7). 5) k. 6ab, Vṛtti. (K) 157b.1-2. (V) 71b.4-5 (67b.2-3).

7. *guṇopakāratādrūpye* prakarṣaḥ syād vinā dhiyā*

Śar., p. 66.3 (*kārato dravye).

k. 5cd. (K) 157a.6-7: de ño bo la yon tan gyis // phan ḥdogs phyir na de la ni // blo med na yañ ḥphel bar ḥgyur / (V) 71b. 3 (67b. 1): yon tan gyis phan btags dños la // blo med par yañ ḥjug par ḥgyur /

8. *tadvāṃs tu bheda eveṣṭaḥ sa cā* pūrvam nirākṛtaḥ*

Śar., p. 62.11; NR, p. 600.8 (*tu).

k. 8cd. (K) 158a.1: de ldan khyad par ñid la brjod // de yañ sñar ni spañs pa yin / (V) 72a.5 (68a.2): de ldan tha dad ñid brjod na // de yañ sñar ñid bsal zin to /

9. *tadvanmātre 'pi sambandhaḥ sattā veti vicāritam*

Śar., p. 63.22; NR, p. 601.6-7.

k. 9ab. (K) 158a.3: de ldan tsam ni ḥbrel pa ḥam // yod pa yin śes rnam par dpyad / (V) 72a. 6 (68a.3): de ldan tsam yañ ḥbrel pa ḥam // yod pa yin śes rnam par dpyad /

10. *samāsakṛttaddhiteṣu sambandhābhīdhānaṃ bhāvapratyayenānyatra rūḍhyabhinnarūpāvyabhi-
cāritasambandhebhyaḥ.*

Cf. Helārāja ad *Vākyapadīya*, III.5.1; *Padamañjarī* ad *Kāśikāvṛtti*, V. 1. 119.

Quoted in k. 9ab, *Vṛtti*. (K) 158a. 4: de bstan pa dañ tha mi dad paḥi ño bo dañ
ḥkhrul pa med pa dañ ḥbrel pa rnams las gšan du bsdu ba dañ byed pa dañ de la
phan pa rnams las ḥbrel pa brjod pa yin no / (V) 72a. 7 (68a. 4): bsdu ba dañ /
byed pa dañ / de la phan pa rnams la ḥbrel par mñon pa brjod de / gšan la grags
paḥi tha dad paḥi dños po ḥkhrul pa med par ḥbrel pa dag las so /

11. *tadvān artho ghaṭādiś cen na paṭādiṣu* vartate
sāmānyam arthaḥ sa katham ...*

Śar., p. 63.17-18; *NR*, p. 601.13-14 (*ghaṭādiṣu).

k. 9cd-10a. (K) 158a.5-6: de ltar (→ldan) don ni bum sogs bšin // bum pa la sogs
rnams la spyi // mi ḥjug de don ji ltar yin / (V) 72a.8 (68a. 5): bum pa sogs kyi
de ldan don // snam bu sogs pa ḥjug min na // spyiḥi don de ji lta bu /

12. *yady ekatrāsītādivat*

Śar., p. 64.9; *NR*, p. 601.19.

k. 10d. (K) 158b.4: gcig la dkar po min sogs bšin / (V) 72b.5 (68b.2): gal te gcig
laḥaṅ sño sogs bšin /

13. *naitaj* jāter ajātitaḥ*

Śar., p. 64.14; *NR*, p. 602.1 (*naivam)

k. 11b. (K) 158b.5: de min rigs la rigs med phyir / (V) 72b.7 (68b.3): rigs la
rigs med pas de min /

14. *arthākṣepe* 'py anaikāntaḥ*

Śar., p. 64.23 (*ākṣepo); *NR*, p. 602. 9.

k. 11c. (K) 158b.8: don gyis ḥphaṅs kyaṅ ma ñes so / (V) 73a.1 (68b.6): don
gyis ḥphaṅs paḥaṅ ma ñes paḥo /

15. *bahudhāpy abhidheyasya na śabdāt sarvathā gatiḥ
svasambandhānurūpyeṇa vyavacchedārthakāry asau*

Śar., p. 46.7-8.

k. 12. (K) 159a. 3: brjod par bya ba mañ poḥi yaṅ // sgra las thams cad rtags
(→rtogs) ma yin // rañ dañ ḥbrel pa rjes mthun las // ḥdi ni don la rnam bcod
byed / (V) 73a.4 (69a.1): brjod par bya ba mañ mod kyaṅ // sgra yis rnam kun
rtogs ma yin // rañ dañ rjes su ḥbrel baḥi don // rnam gcod ṅag gi ḥbras bu yin/

16. *apohyabhedād bhinnārthāḥ svārthabhedagatau jadāḥ
ekatrābhinnakāryatvād viśeṣaṇaviśeṣyatū*

TSP, 379.5-6. Cf. *TSP*, p. 365.10.

k. 14. (K) 159a.6: bsal byaḥi phyad par las tha dad // gcig la tha dad med ḥbras phyir // khyad par khyad par gṣi yin te // rañ don khyad par rtogs la blun / (V) 73a.7 (69a.3): sel ba tha dad don phyehi phyir // rañ don tha dad rtogs la rmañs / / gcig la tha dad ḥbras med phyir // khyad par byed dañ khyad par bya /

17. *na hi tat kevalam nīlam na ca kevalam utpalam
samudāyābhidheyatvāt ...*

TSP, p. 379. 17-18.

k. 15a-c. (K) 159b.1-2: bsdus pa brjod bya yin paḥi phyir // de ni sñon po ḥbaḥ ṣig min // u tpa la ḥbaḥ ṣig kyañ ma yin / (V) 73b. 2-3 (69a.6): de ni sñon po rkyañ ma yin // u tpa la rkyañ paḥaṇ ma yin te // bsdus pa brjod bya yin phyir ro /

18. *anyatve 'pi na sāmānyabhedaparyāyavācīnām
Śar.*, p. 70.1; *NR*, p. 606.12-13.

k. 25cd. (K) 163a.5: spyi dañ khyad par rnam grañs sgra // gṣan ñid yin yañ sel mi byed / (V) 77a.2 (72b.1): gṣan ñid du min spyi dañ ni // tha dad rnam grañs brjod bskul yin /

19. *tanmātrākāṅkṣaṇād bhedaḥ svasāmānyena* nojjhitāḥ
nopāttāḥ saṁśayotpatteḥ sāmye caikārthatā tayoh*

TSP, p. 379.7-8; *Śar.*, p. 72.5 (*tat°); *NR*, pp. 608. 19-609.1.

k. 26. (K) 163b.2-3: de tsam ḥdod phyir khyad par ni // rañ gi spyi yis spoñ mi byed // the tshom bskyed phyir len mi byed // mtshuñs na de dag don gcig min / (V) 77a.8-77b.1 (72b.6): de tsam ḥdod paḥi phyir tha dad // rañ dañ spyi yis bor ma yin // ma bzuñ na ni don gcig la // ḥdi dag the tshom bskyed par mtshuñs /

20. *bhedo bhedāntarārthaṃ tu virodhitvād apohate
Śar.*, p. 69.5, 71.4; *NR*, p. 605. 11-12.

k. 28ab. (K) 163b.4: khyad par don gṣan khyad par ni // ḥgal baḥi phyir na sel bar byed / (V) 77b.2 (72b.7): tha dad tha dad gṣan rnams dañ // ḥgal baḥi phyir na sel bar byed /

21. *adrṣṭatvād vyudāso vā sāmānyam syāt svabhedanut*
nānyayuktasya drṣṭatvāt ...*

Śar., p. 71.6, 15, 22; *NR*, p. 608.4, 9, 12 (*viśeṣāpohāt).

k. 31a-c. (K) 164a.8: yañ na ma mthoñ phyir sel te / 164b.1: rañ khyad par gyi spyi bsal ḥgyur / 164b.2: ma yin gṣan ldan mthoñ baḥi phyir / (V) 78a.7-8 (73b. 3): ma mthoñ phyir yañ sel ba yin / 78b.1 (73b.4): rañ tha dad la spyi sel ḥgyur / 78b.2 (73b.4-5): gṣan min rigs par mthoñ baḥi phyir /

22. *adr̥ṣṭer anyāśabdārthe svārthasyāṃśe 'pi darśanāt*
śruteḥ sambandhasaukāryaṃ na cāsti vyabhicāritā
TSP, p. 378.17-18.
 k. 34. (K) 165a.4-5 : sgra gšan don la ma mthoñ phyir // rañ don cha śas la mthoñ
 phyir // sgraḥi ḥbrel pa sla ba dañ // ḥkhrul pa ñid ni yod ma yin / (V) 79a. 4-5
 (74a.5) : sgra yi don gšan ma mthoñ yañ // rañ don cha śas ston paḥi phyir // sgra
 yi ḥbrel ba śin tu sla // ḥkhrul pa ñid kyañ yod ma yin /
23. *vr̥kṣatvapārthivadravyasajjñeyāḥ* prātilomyataḥ*
*catustridvyekasaṃdehe nimittaṃ niścaye** 'nyathā*
Śar., p. 73.1-2 (**niścayo); *NR*, p. 609. 19-20 (*°saṃjñeyāḥ).
 k. 35. (K) 165b. 1-2 : śiñ ñid sa las gyur rdsas yod // śes bya go rim log pa las /
 / bṣi gsum gñis dañ gcig the tshom // gšan du ñes la rgyu mtshan yin / (V) 79b.
 1-2 (74b.2) : śiñ dañ sa las byuñ dañ rdsas // yod dañ gśal bya rim bzlog las //
 bṣi gsum gñis gcig the tshom du // ḥgyur gšan ñes paḥi rgyu mtshan yin /
24. *jātidharmavyavasthiṭṭiḥ*
Śar., p. 74.8; *NR*, p. 611.5.
 k. 36d. (K) 166a.1 : rigs kyi chos ni rnam gnas phyir / (V) 80a.2 (74b.7-75a.1) :
 rigs kyi chos rnam rnam par gnas /
25. *sarvatrābhedād āśrayasyānucchedāt kṛtsnārthaparisaṃāpteś ca yathākramam jātidharmā*
ekatva [nityatva] pratyekaparisaṃāptilakṣaṇā apoha evāvatiṣṭhante, tasmād guṇotkarṣād*
apy arthāntarāpoha eva śabdārthaḥ sādhuḥ.
TSP, p. 389.9-12 (* omit. *TSP Tib*, gcig ñid dañ / *rtag pa dañ* / ...)
 k. 36d, Vṛtti. (K) 166a.1-3 : rigs kyi chos kyañ gcig ñid dañ rtags (→rtag) pa ñid
 la re re la yoñs su rdsogs paḥi mtshan ñid rnam rdsogs pa / ḥdi ñid la rnam par
 gnas pa yin te / tha (mi) dad paḥi phyir dañ / rten mi chad paḥi phyir dañ mthaḥ
 dag rtogs paḥi phyir ro / ... yon tan ḥphel baḥi phyir ... (V) 80a.2-4 (75a.1-2) :
 rigs kyi chos rnam sṣes pa ni gcig ñid dañ / rtag pa ñid dañ / so so ba kun la
 khyab pa rnam kyi mtshan ñid brtag par bya / ḥdi ñid la rnam par gnas pa yin
 te / tha mi dad paḥi phyir dañ / rten rnam par ma chad paḥi phyir dañ / don ma
 lus pa rtogs paḥi phyir ro sṣes byaḥo / ... yon tan yod paḥi phyir ...
26. *śabdo 'rthāntaranivṛttiviśiṣṭān eva bhāvān āha.*
PV, *Svavṛtti* (Gnoli ed.), pp.62-63. Cf. *TSP*, p. 371.5; *Prameyakamalamārtanḍa*,
 p. 436. 16-17.
 k. 36d, Vṛtti. (K) 166a.3 : sgra ni don rnam la don gšan ldog pa ñid yin par brjod
 do / (V) 80a.4 (75a.2) : ...dños po rnam kyi sgraḥi don gšan bzlog pas khyad par
 du byas pa ñid brjod do /

27. *guṇānāṃ paramaṃ rūpaṃ na dr̥ṣṭipatham ṛcchāti
yat tu dr̥ṣṭipathaprāptaṃ tan māyeṇa sutucchakam*

Tattvopaplavasīmha, p. 64.3-4.

k. 41. (K) 167b.1: yon tan rnam s ky i rañ bšin mchog // (mthoñ baḥi lam du ḥgro ma yin) // mthoñ baḥi lam du gañ gyur pa // de ni sgyu ma lta bur gsog / (V) 81b.3 (76a.5): yon tan rnam s ky i rañ bšin mchog // snañ baḥi lam du gañ ma gyur // snañ baḥi lam du gañ gyur pa // sgyu ma bšin du śin tu stoñ /

28. *apoddhāre padasyāyaṃ vākyād artho vivecitah
vākyārthah pratibhākyo 'yaṃ tenādāv upajanyate*

TSP, p. 363. 15-16.

k. 47. (K) 168a.6-7: spobs pa gañ don bśad gañ yin // des ni dañ po bskyed paḥi phyir // ñag las tshigs ḥdi dmigs kyis ni // bkar nas don la rnam par brtags / (V) 82b.1-2 (77a.2): gañ ṣig tshig gi brjod pa ḥi // ñag las don du rnam par brtags // ñag don so sor snañ brjod gañ // de yis dañ po ñe bar bskyed /

29. *saṃkhyāpramāṇasaṃsthānanirapekṣaḥ pravartate
bindau ca samudāye ca vācakaḥ salilādiṣu
saṃsthānavarṇāṇāvayavair viśiṣṭe yaḥ prayujyate
śabdo na tasyāvayave pravṛttir upalabhyate*

Vākyapadīya, II. 158, 155.

Quoted in k. 51, Vṛtti. (K) 169a. 2-4: thigs pa dañ ni tshogs pa yi // chu tshogs rnam s la brjod byed ni // grañs dañ tshad dañ dbyibs rnam s la // bltos pa med par ḥjug par byed / ... / dbyibs dañ kha dog yan lag rnam s // khyad par can la gañ ḥjug pa // de yi yan lag la sgra ni // ḥjug pa dmigs pa ma yin no / (V) 83a.6-8 (77b.4-5): grañs dañ tshad ñid dañ ni dbyibs // bltos pa med par rab tu ḥjug // chu la sogs paḥi thigs pa dañ // ḥdus pa la yañ rjod par byed / ... / dbyibs dañ kha dog cha śas kyis // khyab par byas nas ḥjug pa min // sgra yis de yi cha śas la // rab tu ḥjug pa dmigs ma yin /