

ジャヤンタの普遍論 : Nyāyamañjarī和訳

片岡, 啓
九州大学大学院人文科学研究院

<https://doi.org/10.15017/1456218>

出版情報 : 哲學年報. 73, pp.37-93, 2014-03-18. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン :
権利関係 :

ジャヤンタの普遍論

——Nyāyamañjarī 和訳——*

片岡 啓

本稿の位置付け

本稿で訳出するのはバッタ・ジャヤンタ著『ニヤーヤ・マンジャラー』(論理の花房)の語意論の一節である。著者のジャヤンタは紀元後9世紀後半頃カシミールで活躍、シャンカラ・ヴァルマン王(紀元後883-902在位)の同時代人である¹。

語の意味についてインド哲学諸派は多くの論争を交わしている²。「牛」という語が表示するのは牛性という共通性(ジャーティとも言う)だとミーマーンサー学派は考える。『ニヤーヤ・スートラ』2.2.66は「しかし個物・形相・ジャーティが語意である」(vyaktyākṛtijātayas tu padārthah)と表明し、三つを語意と明言する。ニヤーヤ学派のジャヤンタは、基本的に、〈それを持つもの〉(tadvat)すなわち〈ジャーティを持つもの〉(牛性等というジャーティに限定された単なる個物³)を語意とし、スートラの解釈にあたっては、三者のいずれかが、場合毎に、主要素になったり従属要素になったりすると考える。例えば「牛は足で触れるなかれ」(gaur na padā spraṣṭavyā)においては、全ての牛が意図されているので、ジャーティが主要素、個物が従属要素となっている。逆に「牛を放て」(gāṃ muñca)では、特定の牛を指しているため、個物が主要素、ジャーティが従属要素となっている。いっぽう「粉製の牛達を作るべし」(piṣṭamayyo gāvaḥ kriyantām)では、牛の形をしたものが意図されているので、形相が主要素となり、個物が従属要素となる⁴。

ジャヤンタの語意論において(分量から見ても)主眼となっているのは、仏教のアポーハ論への批判である。すなわち、「言葉は[外界]対象に触れない」

とする仏教徒にたいしてジャヤンタは、言葉の意味が実在であることを示す。ジャヤンタは語意論を次のように開始している⁵。

さて「言葉の意味で実在するものは存在しないので、言葉は〔外界〕対象に触れない」と言われていたが、それに答える。

語意として挙げられる実在には、ジャーティなど幾つかある。ジャヤンタは、語が外界実在を表示することの証明をまず第一に考えている。そのためにアポーハ論批判に多くの頁を割く。ジャヤンタによる語意論の全体は以下のような構成になっている。

	NM apoha	Mysore edition	Kataoka's edition
I	Introduction	II 3.7-5.14	2011b
	Buddhists on <i>jāti</i>	II 6.2-14.13	2011b
II	Kumārila on <i>apoha</i>	II 14.15-21.15	2008
III	Buddhists on <i>apoha</i>	II 21.18-29.4	2009
IV	Jayanta on <i>jāti</i> and <i>apoha</i>	II 29.7-47.4	2010b
V	<i>ākṛti</i> , <i>vyakti</i> , <i>jāti</i>	II 47.7-64.6	
	Other types of words	II 64.8-69.6	

ジャヤンタは序において語の分類を行う。そして「牛」等というジャーティ語をまず取り上げ、〈それを持つもの〉がニヤーヤ学派において語意とされることを宣言する。これに対してジャーティの実在を認めない仏教徒が、ジャーティ批判を行う。そして仏教の語意論であるアポーハ論を提示する（以上 I）。この仏教徒のアポーハ論を次にミーマーンサー学派のクマーリラが批判する。ジャヤンタは、ここで、クマーリラの『シュローカ・ヴァールティカ』(Ślokavārttika) の内容を要約して紹介する（以上 II）。次に、このクマーリラのアポーハ批判に仏教徒が反論を加える。ジャヤンタは、ディグナーガ、ダルマキールティ、ダルモッタラという三者の異なるアポーハ説を念頭に置きながら、仏教の立場を解説する。特に直近のダルモッタラの立場

が最新の仏教説として意識されている（以上Ⅲ）⁶。次に自身のニヤーヤ学派の立場から、仏教のジャーティ批判に答え、さらに、アポーハ論批判を行う。ここでは特にダルモッタラ説への反論に重点が置かれている（以上Ⅳ）。アポーハ論を排斥して外界実在としての語意が確立したところで、ジャヤンタは、語意としての形相・個物・ジャーティに議論を移し、スートラの解釈を行う。そして、ジャーティ語以外の語についても簡潔に議論する（以上のⅤは未再校訂）。

筆者は既にⅠ、Ⅱ、Ⅲ、Ⅳについて写本を用いた再校訂を行い、先行出版の多くの誤りを正した。また、詳細な異読表を付して、写本に見られる異読を全て記した。原典批判において必要とされる以上の態度は、従前のインド刊本には見られなかったものである。また、*apparatus*には、多くの平行句情報・相互参照情報も記した。これは内容理解に資するものであるとともに、思想史上の相互関係を測る上でも重要な情報である。本稿では、参照の便宜のため、*Kataoka 2011b*などの校訂本を *NM apoha I* などと略記することにする。

また筆者は対応する和訳研究を順次進めている。既にⅡについては片岡 2012b、Ⅲについては片岡 2013a を公表した⁷。本稿で訳出するのはⅣである。

本節の先行研究としては、*Bhattacharyya 1978*の英訳、*Shah 1989*のグジャラーティー訳、要約に *Shah 1997:43-47*がある。いずれも先行刊本に基づくものである。本節の内容分析に関しては、準備した原稿の量が大きくなりすぎた。稿を改めいずれ発表したい。また本文の段落分け（科文）について、校訂本（*NM apoha IV*）に訂正すべき点が多々あることに気が付いた。しかし新たなセクション番号を導入すると無用の混乱を招く可能性がある。本稿では校訂本のセクション番号に従った。訂正点については注記した。いずれ校訂本についても訂正版を用意するつもりである。以下、解題については必要最小限に留めた。

本節全体の構成

本節はジャヤンタ自身の立場であるニヤーヤ学派の見解から仏教説を排斥し、ジャーティの実在性を証明するものである。したがって、仏教からのジャーティ批判である *NM apoha I*、および、クマーリラによる仏教説批判

への仏教からの回答であるⅢにおける仏教説と内容的に対応する。前主張との対応という観点から本節の構成を見直すと、まず大きく、ジャーティ批判への回答（いわゆる *dūṣaṇoddharāṇa*）と仏教説への論難（*dūṣaṇa*）に二分される⁸。括弧内は、前主張と後主張の対応するセクション番号である（NM apoha I→NM apoha IV）。2.3以下については、ⅢとⅣが対応する（NM apoha III→NM apoha IV）。

1. ジャーティ批判への回答

- 1.1. ジャーティの知覚（I 2→IV 1）
- 1.2. 排除相・随伴相の無矛盾（I 4.5→IV 2-3.1）
- 1.3. ジャーティの非別体性（I 3→IV 3.2.1-3.2.2）
- 1.4. 帰属の仕方（I 4.1-4.3→IV 3.2.3-3.2.7）
- 1.5. ジャーティの遍在性（I 4.4→IV 3.3）

2. 仏教説への論難

- 2.1. 同一の反省（I 5→IV 3.4.1-3.4.5.5）
- 2.2. 対象の全一性（I 6→IV 3.5）
- 2.3. 虚構形象（Ⅲ 2.1→IV 4.2-5）
- 2.4. 排除が対象（Ⅲ 2.2-2.5→IV 4.3）
- 2.5. 排除の外性・内性（Ⅲ 2.6→IV 4.4）
- 2.6. 分別対象の性格と発動の仕方（Ⅲ 2.7, 4→IV 5）

前主張において仏教は様々な角度からジャーティの実在性を批判していた。まずジャヤンタは定説において、それらの批判に答えていく。回答の中で第一にジャヤンタは、ジャーティの実在性を保証する根拠として、知覚にジャーティが現れている事例を五つ挙げる。「それゆえ無分別 [知] の段階で既に、排除された [相] と同様に、随伴した相も現れ出しているので、共通性を否定するのは正しくない」とジャヤンタは第一節を結ぶ（以上 §1）。

第二に、実在が随伴相と排除相の両側面を有していることを議論し、排除相のみを実在が有するとする仏教説を排する（以上 §2）。そして排除相と随伴相に矛盾がないことを論じる（§3.1）。

次に、個物と別のものとしてのジャーティが存在しないことの根拠 (§ 3.2.1-3.2.2)、帰属の仕方 (§ 3.2.3-3.2.7)、ジャーティの遍在性 (§ 3.3) が取り上げられる⁹⁾。以上の三点はジャーティの個物への帰属 (vr̥tti) をめぐる問題である。

次にジャヤンタは仏教のアポーハ説を批判する。ジャーティという実在する共通性 (例えば牛性) を認めることなく、それでも或る特定の個物群を一つのグループ (例えば牛) へとまとめるためにダルモッタ説 (§ 3.4.5.3) が提示したのが「同一の反省」(ekapratyavamarśa) という概念である。この考え方が、その前提とともに詳細に議論され、ダルモッタ説 (§ 3.4.5.3) まで考慮しながら排斥される (§ 3.4.1-3.4.5.5)。ジャヤンタが本節で最も力を入れ詳細に議論している箇所である。アポーハ論の発展を見る上でも重要な箇所である。次に「単一の対象それ自体」という仏教独自の考え方に対して、多様な属性を持つ基体の一側面が認識により把握されるというニヤーヤ学派の見方が提示される (以上 § 3.5)。続けて、ダルモッタが提示した「虚構形象」(āropitākāra) という考え方の否定 (§ 4.2)、分別知が異種のものからの排除のみを対象とするという仏教説の排斥 (§ 4.3)、排除は外・内・非内非外のいずれでもありえないこと (§ 4.4) が論じられ、最後に、ダルモッタが提示した分別知の対象に必要とされる性格および発動の仕方を取り上げる。例えば、「牛」という単語が「有る」「無い」という語と結び付くこと等について、ニヤーヤの立場から説明が付くことを議論する (以上 § 5)。以上により、語や分別知が外界実在を対象とすることが証明されたことになる (§ 6)。

略号表および参考文献

Apoḥaprakaraṇa (by Dharmottara)

AP See Frauwallner 1937.

Īśvarapratyabhijñāvivritivimarśinī

IPVV *The Īśvarapratyabhijñā Vivritivimarśinī by Abhinavagupta*. Vol. III. Ed. Madhusūdan Kaul Shāstrī. Srinagar: The Research Department Jammu & Kashmir State, 1943.

Jñānaśrīmitranibandhāvalī

JNĀ *Jñānaśrīmitranibandhāvalī*. Ed. Anantalal Thakur. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1987.

Nyāyabinduṭīkā

NBṬ *Pañḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa*. Ed. D. Malvania. Patna: Kashiprasad Jayaswal Research Institute, 1971.

Nyāyabhūṣaṇa

NBhū *Śrīmadācāryabhāsarvajñapraṇītasya Nyāyasārasya Svopajñam Vyākhyānam Nyāyabhūṣaṇam*. Ed. Svāmī Yogīndrānanda. Varanasi: Śaḍdarśana Prakāśana Pratiṣṭhānam, 1968.

Nyāyamañjarī

NM *Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa with Ṭippanī - Nyāyasaurabha by the Editor*. Ed. K.S. Varadācārya. 2 vols. Mysore: Oriental Research Institute, 1969, 1983.

Nyāyavārttika

NV *Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara*. Ed. Anantalal Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.

Pramāṇavārttika

PV I See PVSV.

PV III See Tosaki 1979, 1985.

Pramāṇavārttika-svavṛtti

PVSV *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti: the First Chapter with the Autocommentary*. Ed. Raniero Gnoli. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.

Pramāṇavārttikasvavṛtti-ṭīkā

PVSVṬ *Ācārya-Dharmakīrteḥ Pramāṇavārttikam (Svārthānumānaparicchedaḥ) Svopajñavṛtṭyā Karṇakagomi-viracitayā Taṭṭīkayā ca sahitam*. Ed. Rāhula Sāṅkrtyāyana. Allahabad, 1943.

Pramāṇasamuccaya(vṛtti)

PS(V) See Pind 2009.

Ratnakīrtinibandhāvalī

RNĀ *Ratnakīrtinibandhāvalīḥ*. Ed. Anantalal Thakur. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1975.

Śrīṅgāraprakāśa

ŚP *Śrīṅgāraprakāśa of Bhoja*. Ed. Venkatarama Raghavan. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Ślokavārttika

ŚV *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa*. Ed. Swāmī Dvārikadāsa Śāstrī. Varanasi: Tara Publications, 1978.

Ślokavārttikakāśīkā

ŚVK A manuscript preserved in the Adyar Library, Chennai, No. 38.G.5-5, 63359, TR 66-5.

Bhattacharyya, J.V.

- 1978 *Jayanta Bhaṭṭa's Nyāya-Mañjarī, the Compendium of Indian Speculative Logic*. Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Frauwallner, Erich
1937 “Beiträge zur Apohalehre. II. Dharmottara.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Südasien*, 44, 233–287.
- Hattori, Masaaki (服部 正明)
2006 “The Apoha Theory as Referred to in the Nyāyamañjarī.” *Acta Asiatica* (Bulletin of the Institute of Eastern Culture), 90, 55–70.
- Kataoka, Kei (片岡 啓)
2004 「バット・ジャヤンタ作『聖典騒動』序幕・第一幕(和訳)」、『人文知の新たな総合に向けて』(京都大学文学部21世紀COEプログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」) 第二回報告書V〔文学篇2 翻訳・注釈〕、5–29.
- 2007 “Was Bhaṭṭa Jayanta a Paippalādin?” In: *The Atharvaveda and its Paippalādaśākhā. Historical and Philological Papers on a Vedic Tradition*, edited by A. Griffiths & A. Schmiedchen, Aachen: Shaker Verlag, 313–327.
- 2008 “A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's Nyāyamañjarī: The Section on Kumārila's Refutation of the Apoha Theory.” *The Memoirs of the Institute of Oriental Culture*, 154, 212(1)–182(31).
- 2009 “A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's Nyāyamañjarī: The Buddhist Refutation of Kumārila's Criticism of Apoha.” *The Memoirs of the Institute of Oriental Culture*, 156, 498(1)–458(41).
- 2010a 「三つのアポーハ説——ダルモッタラに至るモデルの変遷——」、『南アジア古典学』5, 251–284.
- 2010b “A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's Nyāyamañjarī: Jayanta's View on jāti and apoha.” *The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia*, 158, 220(61)–168(113).
- 2011a *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing*. 2 parts. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- 2011b “A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's Nyāyamañjarī: The Buddhist Refutation of jāti.” *The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia*, 160, 636(1)–594(43).
- 2012a 「言語哲学: アポーハ論」、桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士(編)『シリーズ大乘仏教9 認識論と論理学』, 春秋社, 189–226.
- 2012b 「アポーハ論批判——Nyāyamañjarī「クマールラのアポーハ批判」章和訳——」、『哲学年報』(九州大学文学部) 71, 47–85.
- 2012c 「ディグナーガの意味論をめぐって——有角性による推論の位置付け——」、『印度学仏教学研究』61-1, 425(94)–419(100).
- 2012d 「アポーハとは何か?」、『インド論理学研究』5, 109–134.

- 2013a 「『ニヤーヤ・マンジャリー』「仏教のアポーハ論」章和訳」, 『哲学年報』(九州大学文学部) 72, 1-45.
- 2013b 「Dharmottara は Apoha 論で何を否定したのか?」, 『南アジア古典学』 8, 51-73.
- forthcoming “Dharmottara’s Theory of *Apoha*.” *Journal of Indological Studies* (Kyoto University), 24. (2010年のインド思想史学会で発表した論考)
- Marui, Hiroshi (丸井 浩)
- 2006 “Some notes on the controversies between the “*ācāryāḥ*” and the “*vyākhyātārāḥ*” in the *Nyāyamañjarī*.” 『印度学仏教学研究』 54-3, 1145(33)-1153(41).
- Ōmae, Futoshi (大前 太)
- 1989 「ダルマキールティの聖典観——『プラマーナ・ヴァールティカ』第1章および自註の和訳(3)——」, 『哲学年報』(九州大学文学部), 53-74.
- Pind, Ole Holten
- 2009 *Dignāga’s Philosophy of Language. Dignāga on anyāpoha. Pramāṇasamuccaya V. Texts, Translation, and Annotation.* An unpublished dissertation submitted to Universität Wien. (<http://othes.univie.ac.at/8283/1/2009-12-03>)
- Scharf, Peter M.
- 1996 *The Denotation of Generic Terms in Ancient Indian Philosophy: Grammar, Nyāya, and Mīmāṃsā.* Philadelphia: American Philosophical Society.
- Sen, Prabal Kumar
- 2011 “The Apoha Theory of Meaning: A Critical Account.” In: *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*, edited by M. Siderits, T. Tillemans, A. Chakrabarti, New York: Columbia University Press, 170-206.
- Shah, Nagin J.
- 1989 *Jayanta Bhaṭṭa’s Nyāyamañjarī [Caturtha-Pañcama Āhmika], with Gujarati Translation.* Ahmedabad: L.D. Institute of Indology.
- 1997 *A Study of Jayanta Bhaṭṭa’s Nyāyamañjarī. A Mature Sanskrit Work on Indian Logic. Part III.* Ahmedabad.
- Stein, M.A.
- 1989(1900) *Kalhaṇa’s Rājataranginī.* Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Taber, John
- 2005 *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology.* London and New York: RoutledgeCurzon.
- Tosaki, Hiromasa (戸崎 宏正)
- 1979 『仏教認識論の研究』上, 東京: 大東出版社.
- 1985 『仏教認識論の研究』下, 東京: 大東出版社.
- Vincent, Eltschinger
- 2007 *Penser l’authorité des Écritures.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

科文 (synopsis)

- 1 ジャーティ等は知覚対象である
 - 1.1 無分別知の内容の検討は無用
 - 1.2 有分別知の内容を検討
 - 1.2.1 語意関係を知らない者も共通性を判断できる
 - 1.2.2 目をやった瞬間に共通性が理解される
 - 1.2.3 共通性を見ていないならば想起はありえない
 - 1.2.4 共通性を対象とする再認識
 - 1.2.5 共通性の無分別知覚
- 2 無分別知は共通性・異他性を対象とする
 - 2.1 目をやった瞬間に両者が認識される
 - 2.2 随伴相・排除相の認識
 - 2.3 同種のものへの帰属の不必要
 - 2.4 実在は随伴・排除を本質とする
- 3 論難の排斥
 - 3.1 矛盾する随伴相・排除相の同居
 - 3.2 帰属可能性の論難の排斥
 - 3.2.1 個物と別に見られないこと
 - 3.2.2 場所を分けて把握されないことの原因
 - 3.2.3 帰属の正当化
 - 3.2.4 内属
 - 3.2.5 不可離関係
 - 3.2.6 遍在者同士の関係
 - 3.2.7 まとめ
 - 3.3 ジャーティはあらゆる所に遍在するのか個体の全てに遍在するのか
 - 3.3.1 ジャーティはあらゆる所に遍在する
 - 3.3.2 ジャーティは個物の全てに存在する
 - 3.4 否定しえない共通性
 - 3.4.1 共通性は知覚対象である
 - 3.4.2 随伴相の認識を生じさせる実在の能力

- 3.4.3 対象の側の付加物
- 3.4.4 共通性群における随伴相の認識
- 3.4.5 同一の反省の原因であること
 - 3.4.5.1 反省は同一ではない
 - 3.4.5.2 諸分別の同一性把握の原因
 - 3.4.5.3 形象は同一ではない
 - 3.4.5.4 相互依存
 - 3.4.5.5 まとめ
- 3.5 単一の対象それ自体
 - 3.5.1 把握済みのものの把握はありうる
 - 3.5.2 一部の属性が把握される
 - 3.5.3 無駄は想定を許す根拠とはならない
- 4 仏教説への論難
 - 4.1 否定を本質とする〈他者の排除〉の排斥
 - 4.2 虚構形象の排斥
 - 4.3 分別が排除のみを対象とすることはない
 - 4.4 排除は内的か外的か
- 5 ダルモッタラの提示した論難の回避
 - 5.1 存在・非存在との関係
 - 5.2 特定化されたあり方を持つこと
 - 5.3 外界対象への発動
- 6 まとめ

和訳

1 ジャーティ等は知覚対象である

【答】これに答える¹⁰。ジャーティ等¹¹という外界の〈言葉の対象〉が存在しないから [あなた方 (仏教徒) は] アポーハの側に立つのか、あるいは、現実の理解 (実際の感じ方) のみに基づいてか、と。

まず、現実の理解がアポーハを対象としているとは、あなた方自身認め

ていないので¹²、この点について争っても仕方がない。

ジャーティ等が存在しないということもない。なぜなら、感官と対象との接触から生じ¹³、打ち消し・疑惑を欠いた認識¹⁴により「ジャーティ等は」自相と同様に、「正しく」認識されるからである¹⁵。

1.1 無分別知の内容の検討は無用

というのも、感官に基づく最初の認識（無分別知）だけが「外界」対象に触れ¹⁶、その後にある「認識」（有分別知）はそうではない¹⁷、というこの王命は「いったい」何なのか¹⁸。

あるいは、それ（感官に基づく最初の認識）だけを正しい認識とすればするがよい。しかし、それ（感官に基づく最初の認識）によっても、実在にある排除された相「だけ」が理解され、随伴した「相」は「理解され」ない¹⁹、ということを知るいかなる根拠があるというのか²⁰。

すなわち、無分別「知」の時間というのは微小すぎるので、「何がそこ（無分別知の時間）に現れているだろうか」「何が現れていないだろうか」と、どうしてこのような諍いを我々双方がする「必要があろう」か。やめるべきである。あなた（仏教徒）は主張する——「排除された「相」だけが現れている」と。私は主張する——「随伴した「相」も立ち現れている」と。このように我々が争っているとき、いかなる裁定があるのか²¹。周知のように、上「の諍い」は、誓いや「神判のために」聖杯を飲むこと²²という「儀式」の対象ではない²³。

1.2 有分別知の内容を検討

それゆえ²⁴、無分別「知」の直後に生じた、粗大な時にある結果（有分別知）を観察することで²⁵、そのこと（排除された相だけが現れているのか、随伴した相も立ち現れているのか）の判決が下されるべきである²⁶。

1.2.1 語意関係を知らない者も共通性を判断できる

そして、その場合、

もし、無分別 [知] が特殊性 (排除相) のみを対象とするなら、この (共通性の判断) は原因なくしてどうやって生じてきたのか²⁷。

【問】 この分別は、言葉に基いて [生じてきたのだ]²⁸。

【答】 というならば、そのようなことはない。

表示者 [たる言葉] を認識していなくとも、随伴した相を人は現に見る²⁹。例えば [「ラクダ」という言葉を知らない] 南の人がラクダの隊列を見た場合 [に、「ラクダ」という言葉を認識することのないまま「これもこれも同じものだ」と随伴した相 (ラクダ性) を] 原因なしに [認識する] ように³⁰。

言葉 (単語) と対象との関係を未だ理解していない人も、初めて見る複数のものが近くにあると、それらのうえに随伴した相と排除された相とをやはり見るのである³¹。

1.2.2 目をやった瞬間に共通性が理解される

さらにまた (api ca)³²、最初に目をやったまさにその時に³³、目に入る四本の指は相互に随伴した相および別々の相 (排除された相) で理解される。それゆえどうして、感官に基づく認識は個物だけを対象とする、といえるだろうか³⁴。

1.2.3 共通性を見ていないならば想起はありえない

さらにまた、以前にシャーバレーヤ牛の個体を見た人が、後でバーフレーヤ牛の個体を見ると、彼には、以前に見たシャーバレーヤ牛の個体を対象とする想起が生じるのが現に自覚される。それ (想起) は、[想起のきっかけとなった知覚に³⁵ 共通性が立ち現れていないならば、ありえないものである。或る非共通の自相 (例えばバーフレーヤ牛の個体) を見た時、それとは別のもの (例えばシャーバレーヤ牛の個体) の想起に何が起るということのか (nyasmarāṇasya kim vartate)³⁶。しかし現実に [別のものの想起は] ある。

それゆえ我々は考える——「両者に随伴した相（牛性など）が〔想起のきっかけとして〕見られたのだ³⁷」と³⁸。

1.2.4 共通性を対象とする再認識

さらにまた、〔実際には同一物ではない〕別の個物を見ても、「この牛はあれと同じだ」と再認識が生じる。そしてその〔再認識〕が正しい認識であることは既に示した³⁹。また〔仏教の〕「刹那滅」〔説〕を滅ぼす中で詳しく後で示される。それゆえ、その再認識は随伴した相を対象とするものに他ならない。というのも個物〔同士〕が違うのは明白だからである⁴⁰。

1.2.5 共通性の無分別知覚

また、とても小さい胡麻・小豆などの堆積が手近にあるとき、区別された穀粒の自相の把握はないが⁴¹、〔穀粒として〕随伴した相のみが感官によって把握される⁴²。

それゆえ⁴³、無分別〔知〕の段階で既に、排除された〔相〕と同様に、随伴した相も現れ出しているので、共通性を否定するのは正しくない。

2 無分別知は共通性・異他性を対象とする

2.1 目をやった瞬間に両者が認識される

最初に目をやった時点で（prathamākṣasannipāte）⁴⁴、相同性が理解される、また、別異性も〔理解される〕⁴⁵。それゆえ、共通性も異他性も、両者ともに実在である⁴⁶。

2.2 随伴相・排除相の認識

【問】「これは共通性だ（＝共通している）」というように⁴⁷、そこ（最初に目をやった時点）では、把握されていないではないか。

【答】「これは排除されたものだ」というように自相にたいしてどうして認識があらうか⁴⁸。

2.3 同種のものへの帰属の不必要

また、共通性の認識は、[共通性が] 似たものへ帰属すること [の確認] を必要とするわけではない⁴⁹。そうではなく、そこ（最初に目をやった時点＝無分別知の段階）で、[共通性は] 手近にあるから把握されないことはない。個物の場合と同様である⁵⁰。

似たものへ帰属すること [の確認] を必要とするので、共通性の把握はないとするなら、特殊性も把握されるとしてはならない。なぜならそれ（個物）[の認識] は排除 [の確認] を必要とするからである⁵¹。

【問】 これ（共通性）の随伴を持つ諸物を把握する際、どうして [共通性の] 認識があるのか⁵²。

【答】 XがY群から排除される場合のY群を把握する際、どうして [排除の] 認識があるのか⁵³。

2.4 実在は随伴・排除を本質とする

もし随伴・排除を必要とすることなく、ただの実在のみが把握されるとするならば⁵⁴、よし、それ（実在）がいかなるものなのか、語ってみよ。

無分別 [知] の段階では、それ（ただの実在）は、[語ろうとしても] 指し示すことができないものである⁵⁵。いっぽう、それ（無分別知）から生じた確定 [知] [を持ち出すならば、それ] は、両者（随伴・排除）いずれにも [等しく] 証拠を提供することになる⁵⁶。

だからこそ、智者達は実在が両者（随伴・排除）を本質とすることを認めたのである。いっぽう [随伴・排除のいずれか] 片方 [だけ] を本質とすると主張する兩人は、二人とも、無知である⁵⁷。

3 論難の排斥

3.1 矛盾する随伴相・排除相の同居

次のように言われていた⁵⁸。

【問】 相互に矛盾する相（随伴相・排除相）が同居することは、単一実在においては、ありえない。

【答】 そのことも正しくない。

相互の矛盾も、今の場合（随伴相・排除相）には、ない。[両者に] それ（相互矛盾）は見受けられないからである。真珠母貝と銀などのように、一方を押し退けることで他方が認識されるわけではない⁵⁹。

矛盾がある場合には、一方の相を押し潰すことで、他方の相が把握される。しかし今の場合、そうではない⁶⁰。それゆえ「矛盾」の意味は何なのか。影と光にしても、もし一箇所に見られたなら、何が何と矛盾していると言われるのか。そうではなく「一方が」見られないことによって⁶¹、それ（影と光の両者）は矛盾していると言われるのだ⁶²。しかし、今の場合、[排除相・随伴相の一方が] 上のように見られないということはない。それゆえ「両者に」矛盾はない。

だからこそ、今の場合、[随伴相・排除相の] 認識のいずれかが錯誤となることはない。というのも、一方が他方を押し潰すならば、[現に目の前にあるこの] 二つの認識（随伴相・排除相の認識）はありえないからである⁶³。

また [クマーリラも] 同様に述べている――

ちょうど雑色について、[個々の] 色の任意の抽出把握があるのと同じ様に⁶⁴、実在についても、[それは] 多彩であるので、異他性（特殊性）・非別性（共通性）の確定がある⁶⁵。

と。

とこのように、矛盾することなく異他性・非別性が確定されるので、バッタ [クマーリラ] の立場と同様、諸実在が両者（異他性・非別性）を本質とするということだけがあるとすべきである⁶⁶。

いっぽう、以上のこと（実在が異他性・非別性を本質とすること）を、あ

の方（クマーリラ）が認めたのは⁶⁷，[共通性の基体への] 帰属の [仕方の] 可能な選択肢 [がいずれもありえないこと] などを恐れたからこそである⁶⁸。このことは置いておこう。この点について [ニヤーヤとミーマーンサーとの間で] 争っても仕方ない。[基体である個物と] 全く別のものであるジャーティが諸個物に帰属すると我々 [ニヤーヤ学者] は主張する。

3.2 帰属可能性の論難の排斥

また、[仏教徒は] 帰属の [仕方の] 可能な選択肢などの論難を、それ（共通性）について説明していたが、それは全て、知覚の威力のみによって既に排斥されたはずである⁶⁹。

3.2.1 個物と別に見られないこと

まず次のように [前主張部 (NM apoha I § 3.1) で] 言われていた。

【問】 ムラサキスイレン・アンマロク・ベルノキなど [が別々に現れてくるの] とは違って、[共通性は個物とは] 別に立ち現れてくることはないからである。

【答】 それについて、認識の区別（共通性・個物の両者の理解があること）は [§ 1で⁷⁰] 既に示した。

3.2.2 場所を分けて把握されないことの原因

いっぽう、「[瓶が占めるのとは別の場所に布が位置するのが把握されるのとは違って] 場所を分けて把握されることがないからである」(NM apoha I § 3.2)、「それ（個物）を把握しない場合には、それ（ジャーティ）の認識はないからである」(NM apoha I § 3.3) と [言われていたこと] については、ジャーティがそれ（個物）に依拠していることが [別に見られないことの原因] であって、[ジャーティ] が存在しないことが [別に見られないことの原因] ではない。ジャーティは個物に帰属するので、それ（個物）が把握されない場合には、別の場所にあるものとして把握されることはないのであって、それ（個物）と別個に [ジャーティが] 存在しないから [把握されない] わけではない。

3.2.3 帰属の正当化

次のように〔前主張部 (NM apoha I §4.1) で〕言われていた。

【問】 帰属はありえないから。

【答】 それについても〔次のように〕答える。個物毎に、〔その一部分をもってしてではなく〕その全体をもってしてのみジャーティは帰属するのだと。

【問】 〔全体をもって帰属するなら〕他の個体にそれ（ジャーティ）が見られることはないはずだ (NM apoha I 613(24).1-2)。

【答】 というならば、私はどうすればよいのか。誰を責めればよいのか。別の個体の上に、それ（ジャーティ）の把捉は現にあるのだ。またどうして現に生じているそれ（ジャーティの把捉）を私が否定するだろうか。いっぽう、部分——それら（個々の部分）によって、これ（ジャーティ）が〔それぞれの個体に〕帰属すると我々が言う〔とあなたが考えていた〕ところのもの——というのを、〔無部分である〕ジャーティはそもそも持たないのである⁷¹。

【問】 このようなことは、どこか他所で見られたのか (NM apoha I 613(24).7-8)。

【答】 なんと君の巧みなことよ。すなわち君は、推論と同じように知覚にまで実例を求めているのだ⁷²。

3.2.4 内属

【問】 この帰属は⁷³、何という名称を持つのか⁷⁴。

【答】 これ（帰属）の名称を私は知らない。ジャーティは個体に内属しているとだけ私は主張する⁷⁵。

【問】 〔あなたが言う〕内属というのは、不可離に成立した両者の“関係”のことである。そして、それ（関係）は〔関係する両者の〕区別を否定するだけで既に退けられている (NM apoha I §4.2.1)⁷⁶。

【答】 退けることはできない。

認識が異なるので [ジャーティは個物とは] 別である。しかし場所の違いは認められない。以上から、ここに帰属が想定される。それを内属と呼ぶ。

部分と全体 (NM apoha I § 4.2.4), 性質と性質を持つもの (NM apoha I § 4.2.2) とには、同じこの帰属がある。両者 (部分と全体, 性質と性質を持つもの) が別個の対象であることは後ほど示されよう⁷⁷。また, 上の [ジャーティと個物に関する] 同じ道筋でもって既に示されている。そして両者に場所の違いはないので, 明らかに不可離に成立している。

3.2.5 不可離関係

また [次のことがクマーリラに] 言われている。

【問】 未だ生じてきていないものが関係を持つことはなく, 生じてきたならば [不可離ではなく] 可離に成立していることになる⁷⁸。

【答】 それもアーチャーリヤ達⁷⁹が『生起した』と『関係した』というのは同時だ」と述べることで, 既に排斥したところである⁸⁰。また以上全て (個物とジャーティ, 部分と全体, 性質と性質を持つものの関係についての定説) は打ち消されていない現実の理解に基いて想定しているのであって, 自らの教義上の独自定義⁸¹によるわけではない。

3.2.6 遍在者同士の関係

[虚空と時間のような] 遍在者同士についても, 関係は, 相互には不可能だからこそ [我々は] 認めていないのであって, [自らの教義上の] 独自定義によるわけではない⁸²。

(1) [遍在者同士が] 結合することはない。それらには〈未到達〉がないからである。というのも〈未到達〉を前提として〈到達〉という結合があるからである。

(2) [遍在者に] 内属はない。一方に依拠したものとして他方が見られるこ

とはないからである。以上で派生的議論 (§ 3.2.4-6) は十分である。

3.2.7 まとめ

また、ここで、花輪の糸や生き物の首の性質などには、[部分による帰属と全体による帰属という] 二 [種類の] 帰属があるが、ジャーティ等は部分をもたないので、その帰属は、上の二つ [の帰属] とは異なる⁸³。

それゆえ「帰属はありえないので」というのは論難とはならない。

3.3 ジャーティはあらゆる所に遍在するのか個体の全てに遍在するのか

[ジャーティが] あらゆる所に遍在するのか、個体 [の全て] に遍在するのかと、選択肢を立てて [仏教徒はNM apoha I § 4.4で] 論難していたが、それも瑣末なことである。現実の理解という女神が命じる通りに我々は認める [だけである]。

3.3.1 ジャーティはあらゆる所に遍在する

まず、ジャーティは、あらゆる所に遍在すると認められる。それ(ジャーティ)が全ての場所で把握されるわけではないのは、開顕者となる個物がその場に無いことによる。

個物が開顕者となるのは、ジャーティが見られることのみによるのであって、そうでない場合(ジャーティが見られない場合)には、そうではない(個物は開顕者とはならない)⁸⁴。ある場所ある時に個物が見られるなら、その時その場所のみで、それ(ジャーティ)が認識される。

ジャーティは全所に存在するが、全所で見られるわけではない。それ(ジャーティ)を開顕する個物がある所でのみ [ジャーティは] 見られる。**【問】** 個物以外のところに、これ(ジャーティ)が存在することに関しては何が認識手段となるのか。**【答】** それに答える。牛を連れてくると、ここにも牛性が把握される。

しかし、牛の個体と共に、これ(ジャーティ)がやって来ることはありえない。ちょうど身体とともにアートマンが [やって来るのではない]

のと] 同じである。それゆえ、ここにも [ジャーティが] 存在していたと認めるべきである。

しかし、個物が見られるその間 [だけ]、[ジャーティが] 開顕される。それゆえ、一度開顕された [ジャーティ] が、その後も [ずっと] 認識されるわけではない。

また開顕は、個物が見られる場所に [のみ] ある。それゆえ、そこ (個物が見られる場所) で開顕された [ジャーティ] が、それ以外の場所 (個物が見られない場所) で見られることはない。

3.3.2 ジャーティは個物の全てに存在する

自派の一部の者達が⁸⁵、[ジャーティが全所ではなく] 個物の全てに遍在する [という説に] 依拠したとしても、今日生まれたての牛にたいして「牛」という認識が生じることに問題はない⁸⁶。というのも [実際] そのように把握されるからである。

なぜなら、生まれながらにして個物は、ジャーティと結びついたものとして生まれるからである。というのも、これ (個物) がジャーティと関係するのと、これ (個物) が生じるのとは同時だからである。

ここに以前ジャーティが存在したわけでもなく、余所から移動してきたわけでもない⁸⁷。そうではなく、その個物 (今日生まれてきた牛) は、まさにそのようなものとして (牛性を持ったものとして)、自らの原因 (母牛) から生まれてきたのである。

(1) また「これはどうしてなのか」というように、もし誰かが詰問するならば⁸⁸、さらに次のことも彼らは我々に問うべきである。

褐色の雄牛、黒い雌牛、そして後者は青い草を食べる。両者から生じさせられた仔牛が、どうして白いのか [と]。

ちょうど色などと結びついたものとしてその個物 (仔牛) が把捉されるのと全く同じように、ジャーティを伴ったものとして [それは把捉される]⁸⁹。それゆえ、どうして、あなたは [無駄な質問に] 耽ってばかりいるのか。

(2) あるいは (vā)⁹⁰ 〈非牛から排除されたもの〉であるとしても、こ

の質問が消えることはない——「どうして非牛から排除されたものとしてその自相は今日生まれたのか。」

それゆえ、実在の本性が問えないものであることを知ってから、批判での高名を捨てて〔仏教徒は〕現実の理解に目を向けるべきである。

3.4 否定しえない共通性

また現実の理解が特殊性にたいしてと同様、共通性にたいしても批判の余地なきものであることは既に〔§1で⁹¹〕示した。それゆえ特殊性と同様、共通性は否定されえないものである⁹²。

3.4.1 共通性は知覚対象である

それについて次のことは可能である⁹³。

【問】特殊性だけを本質とする実在は、共通性の認識を生じさせる能力を備えているので、共通性を想定する必要はない、と⁹⁴。

【答】それは不合理である。特殊性と同様に知覚されるのだから、共通性をどうして〔わざわざ〕想定する意味があるのか⁹⁵。というのも、もし結果から推論されるものとして共通性を我々が想定しているならば、次のような批判を受けもするだろう——「結果は別の仕方でも（＝共通性が存在しなくとも）成立するのだから、どうしてそれ（共通性）を想定する必要があろうか」と⁹⁶。しかし共通性が知覚される以上、このような批判がどうしてあろうか。

3.4.2 随伴相の認識を生じさせる実在の能力

また、随伴の認識を生じさせるこの能力とは何なのか。〔その能力が〕個物と別であるか非別であるか、常住であるか無常であるか、それ（個物）に依拠しているか独立しているか、知覚されるかされないか、いずれにせよ、別の名前でもって他ならぬジャーティが言われたことになる。あるいは〔ジャーティのことが言われていないなら、それは〕何物でもない⁹⁷。というわけで、以上は瑣末な問題である。

3.4.3 対象の側の付加物

【問】 ちょうど牛性などというジャーティが、特定の個物群のみに帰属するのであってランダムにではない [とニヤーヤ学派が主張する] ように、[ジャーティが存在せずとも] 特定の個物群のみによって、特定の〈牛などの認識〉が生じるとすればよいのではないか。

【答】 これはそうではない。対象に [何らかの] 付加物がなければ、認識に付加物はありえないからである。認識に付加物を作り出してくれる〈手段の付加物〉を認めるならば、対象の側の付加物をどうして憎悪するのか⁹⁸。そして対象の付加物が成立したならば、共通性を否定することはできない。

3.4.4 共通性群における随伴相の認識

【問】 また、別に [上位の] 共通性 (共通性性) がなくとも、共通性群の上に随伴したものの認識 (anuvṛttabuddhir)⁹⁹ はやはり見られるのだから、どうしてこれ (共通性) を信じられようか¹⁰⁰。

【答】 答える。cāṣa [という音が共通している] からといって、アオカケス (cāṣa) は、50 (pañcāśat) にはなりえない¹⁰¹。というのも、もし「軍隊」「森」などの認識が、象・馬やガティノキ (dhava, Anogeissus latifolia、或いは Grislea tomentosa)・アセンヤクノキ (khadira, Acacia catechu) など [という構成要素] とは別の対象 (全体としての軍隊・森) に依拠することなく生じているが故に虚妄となるとするなら¹⁰²、[だからといって] それだけをもってして、「瓶」などの認識 (瓶性の認識) までもが虚妄となる必要はないからである¹⁰³。なぜならば、認識が誤っているか誤っていないかの定立は、[その先行する認識を] 打ち消す [知] が有るか無いかにかかっているからである¹⁰⁴。

その場合、有性などは、さらに別の [上位の] 共通性 (共通性性) を持たないので、それ (上位の共通性 = 共通性性) の認識は錯誤であるが、何らかの付帯的条件により起こってくるのである。しかし牛などの場合はそうではない¹⁰⁵。というわけで、以上は瑣末な問題である。そのことが [次のように] 述べられている。

それゆえ¹⁰⁶、有性などにたいして「等しく」「共通性」という言葉が「適用される」のは、一者が多数のものに帰属する、その帰属に基づく¹⁰⁷、あるいは、「有性」などという同一の認識を作ること¹⁰⁸に基づく¹⁰⁹。

3.4.5 同一の反省の原因であること

【問】今の場合も¹¹⁰、〈同一目的の実現を為すものであること〉等という付帯的条件に基づいて、同一の形象を持つ認識¹¹¹が成立するとすればよい、と既に[NM apoha I § 5.2で]述べたではないか¹¹²。

【答】確かに述べられたが、不合理なことが[述べられたの]である。〈同一目的の実現を為すものであること〉自体が不成立だからである。いっぽう、

同一の反省の原因なので、認識は異ならない (PVI 109ab)。

と[前主張部 (NM apoha I 599(38).9-10)で]述べられていたが¹¹³、それは正しくない¹¹⁴。

3.4.5.1 反省は同一ではない

なぜならば、反省も同一ではありえないからである。というのも、多くの知覚が一緒になって一つの分別を実現するわけではなく¹¹⁵、個々ばらばらの知覚の直後に、それぞれの[知覚の]おかげで生起してきた分別も、別々にのみ現れてくるからである¹¹⁶。そして、それら(複数の分別)が、何か別に一つの結果——それによって、それら(複数の分別)が一つとなるようなもの——を持つことはない¹¹⁷。

3.4.5.2 諸分別の同一性把握の原因

また何によって諸分別の同一性を捉えるのか¹¹⁸。知覚によってではない。なぜならそれ(知覚)は知覚対象を扱うからである。また別の分別によってでもない¹¹⁹。なぜなら、全て分別というのは、虚構対象に行き着くものなので、あるいは、[認識]自らの形象を扱うものなので¹²⁰、[分別間]相互の別・

非別を確定する能力を持ち得ないからである。

3.4.5.3 形象は同一ではない

[次のように仏教徒は] 言うだろう¹²¹。

【問】 諸分別が描出する形象の区別が理解されないことに基づいて、諸分別は同一である¹²²。一頭のシャーバレーヤ牛などという自相(牛₁)の知覚₁の直後に生じていても、その分別₁が描出した「牛」という形象と全く同様のものが、牛₂の知覚₂から生じた[分別₂]によっても[描出される]¹²³。それゆえ対象(形象)が異ならないので、それ(諸分別)は同一と言われる。なぜならば、それら(諸分別)が描出する対象(形象)の上に区別(形象₁や形象₂という区別)は現に現れていないからである。それゆえ、この分別は、[実際には]異なるにもかかわらず、諸知覚を[一つに]まぜる。というのも、諸知覚の上にある区別(知覚₁や知覚₂の区別)が把握されないからである¹²⁴。

【答】 以上も納得できるものは述べられていない。まず、諸分別は、認識と本質を異にしないので、相互に全く異なったものとして存在する¹²⁵。

いっぽう分別が描出した形象で、その区別が把握されていないものについて、それは、それら(諸分別)と(1)別のものなのか、(2)あるいは非別のものなのか、いずれかである。

(1) もし別であるならば、これは共通性に他ならず、[単に]別の名前で呼ばれたことになる。

【問】 [諸分別と別である形象は、ジャーティと比べて] 非実在であるという点での違いがある¹²⁶。

【答】 そうではない。[その形象が] 非実在であることの論拠がないからである。

(2) [逆に] その形象が[諸分別と] 非別であるならば¹²⁷、諸分別それ自体と同様、やはり[相互に]異なるので、どうして、それ(形象)が同一であろうか。あるいは、それ(形象)が同一であるとして、それによって、諸知覚を、[相互に]異なるにもかかわらず、どうして[一つに]まぜることができようか¹²⁸。

3.4.5.4 相互依存

さらにまた、愚か者よ、「共通性を認めない場合、何に基づいて同一の形象を持つ分別が生じるのか」と尋ねられた君は、「結果が同一であることによる」と答えた¹²⁹。そして「結果が同一であるのは何に基づくのか」と尋ねられた[君]は「分別が同一であることによる」と答える。しかしこれは相互依存となる。すなわち、結果が同一であるから分別が同一であり、分別が同一であるから結果が同一である、ということになる。

いっぽう「分別が同一であることがそのまま、結果が同一であることだ」というのは、尚更、答えになっていない。「分別が同一であるのは、分別が同一だからだ」と述べられたことになる。またどうして、このようなことをまともな人が言うだろうか。

3.4.5.5 まとめ

それゆえ、

同一の反省の原因なので、認識は異ならない (PV I 109ab)¹³⁰。

というのは、迷乱した人の発言である。

3.5 単一の対象それ自体

また¹³¹、分別と言葉とが〈他者の排除〉を対象とすることを証明するために「単一の対象それ自体が」云々 (PV I 43) と [前主張部 (NM apoha I 596(41).8-9) で] 喋っていたが¹³²、それもどうでもよいことである。

3.5.1 把握済みのものの把握はありうる

なぜならば「全面的に見られた対象は再度見られない」ということは決してないからである。というのも、把握済みのものを把握するものであってもそれが正しい認識であることは既に示したからである¹³³。

また刹那滅が排斥された以上、既に把握済みであっても、別の場所・別の時などに、その存在を「再び」把握することは無理ではない¹³⁴。

3.5.2 一部の属性が把握される

さらにまた、我々（ニヤーヤ学派）の説では、様々な属性を備えた基体について、それが持つ一部の属性が、或る認識によって把握されるとすればよい¹³⁵。

また、基体は、様々な補助因などにより [その] 能力が分化するので、「様々な付帯的条件を裨益するための必須構成要素である能力と非別な本質を持つこと」がどうしてあろうか¹³⁶。

3.5.3 無駄は想定を許す根拠とはならない

またもし、無分別 [の知覚] によって全面的に確定済みの実在を再度確定するような分別は無駄になってしまうとして、それだけの理由で、それら（分別）が現実に理解されていないような対象（アポーハ）を把握すると想定することがどうしてできようか。というのも、喉の渇きが癒えた人にとり、雪片が無駄だからといって、同じそれを銀だと想定することはできないからである。それゆえ以上は夢想到過ぎない。

4 仏教説への論難

4.1 否定を本質とする〈他者の排除〉の排斥

また以上のように¹³⁷、否定を本質とする〈他者の排除〉という外界のものが、分別と言葉との対象であると [仏教徒が] 認める場合には、バツタ・クマールラが提示した越え難い論難の豪雨を避ける手立てを (-vāraṇam)¹³⁸、我々は何も見出さない。

4.2 虚構形象の排斥

また、論難を取り除こうとして、分別像である虚構形象に過ぎないもので¹³⁹、排除という影¹⁴⁰に染められたものという或るものを [ダルモッタラは] 想定したが¹⁴¹、それも、日常営為の場に登場するに堪えないものである。

分別とは認識を本質とするものであり、それは、本性上、透明である。それは、他と交わらない限り、汚れることはない。

それ（透明の分別）を染める何らかのもの——潜在印象を本質とする内的なものか¹⁴²、あるいは、[外界] 対象を本質とする外的なもの——を必ずや認めなければならない。

いっぽう内にも外にも存在しないようなものによって認識が染められるという、この巨大な幻影は、詐欺師（ダルモッタラ）が作り出したものである¹⁴³。

対象だけが、認識を直接に（*āñjasyena*）¹⁴⁴染めるものである。潜在印象は、対象認識から生じるものなので、そのように言われることはない¹⁴⁵。

それゆえ、その場合、別個の場所などに存在する何らかの [外界] 対象によって認識が染められるとすべきであって、全く存在しない何か或る虚構されたものによって、それ（認識）が染められるとするのは、あり得ないことであり、いわば夢想である。また、全く存在しないような形象は [そもそも] 虚構されえない。

4.3 分別が排除のみを対象とすることはない

さらにまた、「知覚の後にある諸分別は、それ（知覚）の働きを模倣する [だけの] ものとして、排除された [実在] に触れることができず、排除のみを対象とする」と述べられているが¹⁴⁶、そこで、知覚対象は、同種のもの・異種のものから排除されている以上、いずれの排除も有するので、それ（排除）に触れる分別が、どうして、同種のものからの排除を除いた上で、異種のものからの排除のみに触れるだろうか。

【問】 [諸分別が] 両者（同種のもの・異種のものからの排除）を反省するならば、これら（諸分別）は [知覚の] 繰り返しになるので、無駄である。

【答】 というならば、無駄ではない。[分別が] 正しい認識の部類に入らなければ、仰る通り、無駄となるとすればよい¹⁴⁷。あるいは、[無駄とならないよう] 別のもの¹⁴⁸を対象とするとすればよい。しかし、排除を対象とする [諸分別] が、[排除の] 一部を対象とし、一部を [対象と] しない、

とは信じられない。

また、同種のもの・異種のものからの排除という二つは異なるものではない。もし「異なる」ならば、分別によって、いずれか一方に触れることは可能であるが。

いっぽう、同種のもの・異種のものからの両排除が「分別により」反省される場合には、知覚と同様、諸分別は、「それぞれ」非共通の「独自のもの」を把握するものに他ならなくなってしまう。したがって、共通性に基づく関係の把握などの活動がなくなるので、言葉と推論とは、破滅に至ってしまうであろう¹⁴⁹。

4.4 排除は内的か外的か

【問】 排除も外的なものである。

【答】 というならば、クマーリラからの論難の雷は、そのままである。いっぽう内的なものである場合には、それ（内的な排除）によって分別を染めることはできない。いっぽう内でも外でもないというのは、言い逃れに過ぎない。それは、(1) そのような何らかのものなのか、(2) あるいは、何ものでもないか、いずれかである。

【問】 (2) 何ものでもない。

【答】 というならば、そうではない。というのも、そのようなものが諸分別を染めるということを正当化することはできないからである。また、全く存在しない口バの角などが、日常営為の対象となることはないので、〈無が現れる〉[とする説]を排斥するのと同じ方法を、これにたいする回答とすればよい¹⁵⁰。

【問】 (1) 何らかのものである。

【答】 というならば、きっと、それは、内か外かに存在するはずである。

以上から、クマーリラが示した論難を取り除こうとして、この新たな道が空想されたが、それも狭隘「で困難な道」である。それゆえ「確信の通りそのままに真実がある」とするのが正しい¹⁵¹。

5 ダルモッタラの提示した論難の回避

5.1 存在・非存在との関係

また¹⁵²、別の言葉が持ち寄る存在（肯定）・非存在（否定）との関係なども、外的な実在に関して、ありえないことではない。「牛」などという言葉から生じる全ての認識は、存在などを顧慮せず、共通性のみを対象としているからである。「存在するのか」「存在しないのか」という期待を除くために「存在する」「存在しない」等という別の単語が用いられる時、それは「牛」などという単語と関係しないことはない¹⁵³。

5.2 特定化されたあり方を持つこと

特定化されたあり方を持つことは、実在が、それ自身のあり方が確定された後であれば、他の実在を切り落とすことでやはり成立する。「瓶は瓶に他ならない、布ではない」と¹⁵⁴。「他の実在が切り落とされるという」この「事実」だけをもって、それ（他の実在）の排除のみが理解対象である、ということにはならない。以上で、これ以上の粉碎はやめておこう。

5.3 外界対象への発動

外界対象を扱うものとしてのみ、この日常活動は可能である¹⁵⁵。それゆえ、どうして人が、知覚対象・分別対象を一つにしてから発動するだろうか¹⁵⁶。

また「一つにすること」とはどのようなことか。(1)もし区別を認識しないことだというならば、気絶などの状態と同じ場合、それ(外界対象)にたいする発動がどうしてあろうか。(2)あるいはもし、[外界]対象を本質とする何らかのものが現れているとしよう。(2a)それがもし知覚対象であるならば、〈排除〉の言説は無駄である。(2b)あるいは[知覚対象ではない]別のものが現れているならば、それは、自らの形象をもって登場している以上、どうして、心ある[まともな]人が[そのような非知覚対象に向かって]発動するだろうか。

(2c)もし、仰るように、分別対象が知覚対象の形で現れているならば¹⁵⁷、それは、転倒知であって[単なる]識別の無ではない。しかし、ここに

錯誤知の原因となるものは何もない。また、逃げ水の認識の場合のように¹⁵⁸、[後から]打ち消す認識も[今の場合は]ない¹⁵⁹。

以上から、対象獲得は、存在する対象を扱う認識の連続から生じるものとして、直接的にのみある（間接的にではない）。「宝石の輝きによる宝石の認識」の格言により¹⁶⁰、何が語られているのか。

6 まとめ

有分別[知]が正しい認識であることが語られたことで、[有分別知の対象としての]外界対象の証明が成立した。それゆえ、個物・形相・ジャーティという表示対象の確定に、まずは努力することにしよう。

* 本研究はJSPS科研費23520067の助成を受けたものである。草稿段階で多くの助言を賜った佐々木亮氏に感謝する。

¹ 著者の出自について詳しくはKataoka 2007参照。

² 文法学・ニヤーヤ・ミーマーンサーの語意論を取り上げた研究として例えばScharf 1996がある。

³ NM apoha I 618(19).10-11: gotvādijātyāvaccinnaṃ vyaktimātram.

⁴ スートラの以上の解釈についてジャヤンタはNM II 63.16-64.6で説明している。

⁵ NM apoha I, 619(18).3-4 (§ 1.1): atha yad uktam — śabdārthasya vāstavyāvidyamānatvād arthāsaṃsparśinaḥ śabdā itī, tatra pratividhīyate.

⁶ ジャヤンタの戯曲である『聖典騒動』(Āgamaḍambara)に登場する仏教僧の名前はダルモッタラである。和訳は片岡 2004参照。

⁷ なお、IIとIIIについては、2010年にウィーンで行われたアポーハ・ワークショップにおいて参加者と読み合わせを行った。テキストの訂正版、および、Alex Watsonとの共同の英訳は、アポーハ・ワークショップの論文集に掲載予定である。

⁸ この分け方は校訂本の科文の視点とは異なる。

⁹ 校訂本では分量と形式から見て§1-3を分けた。特に§3については、前主張の一つ一つの批判に答える形式を取っている。しかし内容的に見るならば、§1-3は、いずれも、仏教によるジャーティ批判に答えたものである。特に、§2と§3.1は、内容的に、同じく随伴相と排除相の共存・無矛盾について取り上げたものである。従って内容から見れば、ジャーティ批判への回答に関しては、1. ジャーティを捉える認識手段 (§1), 2. 随伴相と排除相の無矛盾 (§2, §3.1), 3. ジャーティが個物とは別に存在しないことの根拠 (§3.2.1-3.2.2), 4. 帰属の仕方 (§3.2.3-3.2.7), 5. ジャーティの遍在性 (§3.3)の五つが

主題となっていることになる。ただし、ジャヤンタ自身 §3.2において「帰属の可能な選択肢等についての論難」(vṛttivikalpādidūṣaṇa)と述べ、「等」に含まれる諸論難を形式上ひとまとめにしている。ここで「等」に含まれるのは3, 4, 5の論点、すなわち、ジャーティの個物への帰属(vṛtti)に関わる問題であろう。したがって、それらをひとまとめにすることは、形式上はジャヤンタの意図に沿ったものである。

¹⁰ 前主張であるNM apoha I §2.1において仏教徒は「感官知は共通性を把握し得るものではない」(na...sāmānyagrahaṇanipuṇam akṣajam jñānaṃ bhavati)と述べ、共通性が知覚によって把握されえないことを主張していた。これに答える §1全体の議論の趣旨は以下のようになる。

- A. 主張：ジャーティ等が存在する
- B. 理由：ジャーティ等を捉える正しい認識があるから
- C. 説明：無分別の段階の知覚によって共通性が捉えられる
- D. 事例：その証拠となる五事例

ジャーティ等が存在しないからアポーハを立てる仏教徒に対して、ジャーティ等が存在することを、ここでジャヤンタは主張する。そして、ジャーティ等が存在する根拠として正しい認識のあることを理由として出す。具体的には仏教も正しいと認める無分別の段階での知覚である。すなわち、ジャーティは、無分別の段階の知覚によって正しく捉えられている。その具体例として彼は五つの事例を挙げる。ラクダの隊列の知覚、四本の指の知覚、牛の想起を引き起こす知覚、再認識(知覚の一種)、穀粒の共通性の知覚である。

¹¹ ここで実在する〈言葉の対象〉として考えられている「ジャーティ等」というのは、NM apoha I 618(19)-617(20), §1.5のジャヤンタの記述を参照すると、jāti, tadvat, vyakti, ākr̥tiであろう。ディグナーガのPSにおける批判対象に従えば、vyakti, jāti, sambandha, tadvatとなる。

¹² 仏教徒自身、「牛」という言葉から我々が肯定的なものを認識していると感じていることは認めている。ここでpratīti(他ではpratipattiとも)と言っているのは、分かりやすく言えば実感のことであり、いわゆる表層意識のことである。仏教徒の主張では、我々は表層では「牛」という肯定的なものを対象としていていると思っているが、真実にはアポーハを対象としていて「論理的に」結論せざるを得ないのである。我々の普通の感覚である表層意識と、認識の真実のあり方のずれについて、仏教徒は既に繰り返し言及している。NM apoha III 469(30).5-6 (§2.4): yuktyā teṣām apohaviśayatvam ucyate na pratipattitāḥ. 片岡 2013a:27:「理論上、それら(分別)が「アポーハを対象とする」と言われるのであって、現実の理解に基づいて[言われているわけ]ではない。」特に §2.8において詳しく論じられており、教証としてPVSV 39.5-6: vyākhyātāraḥ khalv evaṃ vivecayanti, na vyavahartāraḥ(片岡 2013a:29:「周知のように学者がこのように分析するのであって、言語活動の主体が[このように分析する]わけではない。])が挙げられている。

¹³ ここでジャヤンタは、ジャーティ等が正しい知覚によって捉えられるという彼の結論を

先取りして、主張として述べている。

¹⁴ 認識 (pratyaya) に係るこの三つの形容句 (indriyārthasannikarṣoṭpanna, bādha[rahita], sandeharahita) は, apramā の三種として挙げられる無認識 (ajñāna)・錯誤知 (bhrānti)・疑感知 (saṃśaya) をそれぞれ排除している。つまり含意するところは, ジャーティ等の知覚知は正しい認識 (pramā) に他ならないということである。apramā の分類について詳しくは Kataoka 2011a:119; 261, n. 222; 289, n. 284; 307, n. 327 を参照。

¹⁵ ちょうど個物としての牛が感官との接触によって正しく知覚認識されるように, ジャーティである牛性も, 感官との接触により正しく知覚される。

¹⁶ 言葉が対象に触れるか触れないかというのが, 第五日課全体の主題である。NM apoha I 619(18), § 1.1 を参照。

¹⁷ NM apoha I § 2.3 参照。

¹⁸ 感官に基づく最初の認識とは無分別知のことである。後続する認識とは有分別知のことである。仏教では, 「知覚=無分別」と定義し, 後続の認識は有分別であるがゆえに正しい知覚ではありえず, 外界対象に触れないとする。いっぽうニヤーヤでは後続の有分別知も感官に基づくものであれば正しい知覚であるとし, 外界対象を正しく捉えることを認める。ジャヤンタは, ここで, 第一の認識だけを外界対象に触れる正しい知覚と認め, 後続の認識について外界対象に触れることを認めない仏教のドグマを批判している。すなわち感官に基づく後続の認識も知覚という正しい認識として認めるべきであるという主張である。ここで cākṣuṣam という語が taduttarabhāvi [jñānam] に係っているかどうかは判断が難しい。仏教側から見れば後続認識はそもそも「感官に基づくもの」ではなく, 逆にニヤーヤ側から見れば後続認識も, 手近に対象がなくなる限り「感官に基づくもの」でありうる。しかし, 感官に基づいて直接に生じた認識, 間接的に生じた認識という見方を取れば, 後続認識も「感官に(間接的に)基づくもの」と言うことは可能である。なお, ここで, cākṣuṣam jñānam が一体であることは, 前主張の表現 (NM apoha I § 2.1: akṣajam jñānam) からも確認できる。

¹⁹ ここでジャヤンタは, 仏教とニヤーヤの異なる術語を避けて, 排除された相 (vyāvṛttam rūpam), 随伴した相 (anugāmi rūpam, anuvṛttam rūpam) という用語を導入し, 対論がスムーズに進むよう配慮している。仏教であれば svalakṣaṇa, sāmānyalakṣaṇa, ニヤーヤであれば vyakti, sāmānya/jāti という対の用語を通常は用いるところである。

²⁰ 仏教の見解によれば, 自相である個々の牛 (例えば牛₁) は, 同種の牛 (例えば牛₂や牛₃) とは異なるものとして, すなわち排除されたものとして (無分別の知覚認識により) 知覚される。牛₁に続いて, 「これ (牛₂) も牛」「これ (牛₃) も牛」というように, 全ての牛に随伴した牛性を認識する共相の認識は, 無分別の知覚ではなく有分別の認識であり, 正しい知覚ではない。すなわち無分別の知覚は自相だけを対象とする。ここでジャヤンタは, 一旦, 第一の無分別の認識だけを正しい知覚とする仏教の立場を仮に受け入れる。しかし, 無分別の知覚によって, 個物としての牛だけでなく, 共通性も認識されると主張している。有分別知から無分別知へと移行する説明の仕方は, 部分とは別に全体が把握されるという議論の箇所でも見られる。NM II 515.16-17: savikalpakam pratyakṣam pramāṇam

iti sādhitam. nirvikalpakenāpi śabdollekhamātrarahitaṃ savikalpakagrāhyam eva vastu gr̥hyata iti ca darśitam. 「有分別の知覚が正しい認識であることは既に証明した。また、無分別〔の知覚〕によっても、言葉の描出のみを欠いたもので、有分別〔の知覚〕によって把握されたのと同じ実在が把握されている、ということも既に示した。」

²¹ ジャヤンタは、仏教とニヤーヤの論争がともすれば水かけ論になり、平行線を辿ることに意識的である。そもそも体系が違うのだから、或る部分では議論が噛み合わないということ十分に意識している。このことは、前主張部で仏教がニヤーヤに対して「自らの教義上の独自定義が為された」(NM apoha I 611(26).4: svaśāstre paribhāṣaṇaṃ kṛtam) や「単に規定の仕方である」(NM apoha I 611(26).7: prakriyāmātram) という表現を用いていることから分かる。もちろん、定説側の立場に立つときは、「自らの教義上の独自定義によるわけではない」 (§ 3.2.5: na svaśātrparibhāṣayā) と述べ、客観的に自らの立場が正しいことを主張する。

²² 初版の Vizianagaram edition (309.21-22)は次のように読む。 evaṃ kalahāyamānāyor āvayoḥ kaḥ paricchedaḥ. na khalu śapathasya śapamānasya vaiṣa viṣayaḥ. これをバッタチャリヤの英訳 (Bhattacharyya 1978:648) は次のように訳す。 “If we go on disputing like this then how shall we settle matters? It will not be settled by one taking one’s oath since an affidavit has no jurisdiction over this matter.” このバッタチャリヤ訳に沿って原文を和訳すると、大体、次のようになる。「このように争っている我々両者にとって何が裁定となるのか。周知のように誓いをする人の誓いは、これ (正しい裁定) を対象としない。」英訳から分かるように、バッタチャリヤは śapamānasya という読み (Vizianagaram 版) を前提とする。「誓いをする人の誓い」(śapathasya śapamānasya) と、二つの属格を、同じものを指すのではなく、別のものを指す (vyadhikaraṇa) と考えたわけである。しかし vā はどこにいったのだろうか。

いっぽうマイソール版には次のようである。 NM II 30.1-3: evaṃ kalahāyamānāyor āvayoḥ kaḥ paricchedaḥ? na khalu śapathasya, *krośapātasya* vaiṣaviṣayaḥ. (*śapamānasya kha; krośamānasya ka) マイソール版の優れたエディターであるワラダーチャーリヤがどのような解釈をしていたのか、これだけからは、はっきりとは分からない。vaiṣaviṣayaḥ は一続きになっているが、これは単なる誤植であろう。Vizianagaram 版のように、vaiṣa viṣayaḥ とスペースを入れるべきである。また śapathasya の後に打たれた読点は何を意味しているのだろうか。また krośapātasya は、どのように解釈すればよいのだろうか。krośapāta という語の用例は見当たらない。マイソール版の読みでは解決しそうにない。

では、写本はどのように読んでいるのか。K₁ 写本は次のように読む。 na khalu śapathasya kośapānasya vaiṣa viṣayaḥ. すなわち、kośapānasya と読んでいる。これには用例がある。また辞書にも意味が載っている。すなわち kośa の意味として「神判のための誓いの盃」「協定締結・和解の誓いの盃」という意味がある。M.A. Stein も、『ラージャ・タランギー』の英訳のノートで kośapāna について詳しく記している (Stein 1989(1900):225, n. 326 を参照)。誓いの盃の儀式を行なって、神の裁定をもって、自らの正しさを証明 (= 弁解) するのである。「神に誓って」と、聖書に手を置く宣誓と意識構造は同じである。誓いが虚偽ならば神の罰がいずれ下る。しかし、神の裁きは、正しい論証に基いた裁定では

ない。したがって、テキストと和訳は次のようになる。 *evam kalahāyamānāyor āvayoḥ kaḥ paricchedaḥ. na khalu śāpathasya kośapānasya vaiṣa viṣayaḥ.* 「このように争っている我々両者にとって何が裁定となるのか。周知のように宣誓や〔神判のための聖〕盃を飲むことは、これ（正しい裁定）を対象としない。」

通常はマイソール版に依拠する Nagin Shah であるが、ここでは、独自にテキストに訂正を加えたのだらう。L.D. Institute からの彼の校訂本 (Shah 1989:176) は正しく *kośapānasya* と読んでいる。彼のグジャラーティー語訳 (Shah 1989:176) も、*“śāpath ke kośapān no ā viṣay nathī.”* としている。しかし残念ながら彼は、この箇所にも異読があることや、これが訂正であることを注記せず、また、その訂正が何に基くのかも、全く記録することがない。

kośapāna の用例は、このジャヤンタの他に、Bhāsarvajña の NBhū (81.16, 155.15) や Abhinavagupta の IPVV (II 374.23)、さらに、Jñānaśrī の JNĀ (268.11, 492.14) や Ratnakīrti の RNĀ (142.8) にも見られる。哲学分野では、ジャヤンタあたりから、すなわち、9～10世紀以降、よく用いられるようになった用語だと大まかに推測できる。もちろん、それ以外の分野では『マヌ・スムリティ』に既にあるように、一般的な語である。写本に遡って読みを確定し、その記録を残すことの重要性が、テキスト解釈にとり最重要であることは明らかである。

Abhayākara の *Vajrāvalī* にも用例があるとのこと、種村隆元博士より情報を戴いた（桜井宗信『インド密教儀礼研究』pp. 452-453 参照）。タントラの儀礼で、弟子に水を飲ませて誓わせるという文脈である。綴りは *kośapāna* ではなく *koṣapāna* となっている。そこで、別綴りの *koṣapāna* で検索すると、ダルマキールティにも用例があることが判明する。PVSV 123.27-28: *bauddhādīnām amantratve tadanyatrāpi kośapānaṃ syāt karaṇīyam.* カルナカゴーミン注では、この箇所は *kośapāna* と綴られている。写本間の正書法の違いで、両方ともあるようである。大前 1989:63 の訳は以下の通り。「仏教徒の〔マントラ〕がマントラでないとするれば、それ〔= 仏教徒のマントラ〕以外の〔ヴェーダ聖典のマントラ〕についても、〔それがマントラであることを示すために〕神裁の聖水を飲み干すべきであろう。」

また、Vincent 2007:302 に同箇所の仏訳と n. 339 にノートがある。“Si l'on prétendait maintenant que] les [mantra non védiques,] bouddhiques par exemple, ne sont [en fait] pas des mantra, il faudrait [alors, pour établir qu']un [mantra] autre que ceux-ci [est] quand même (api) [un mantra], se soumettre à [telle ordalie consistant à] boire de l'eau consacrée.”

²³ 一瞬の無分別知覚の内容として何が現れているかを言い争っても仕方がない。すなわち、共通相である牛性も現れているかどうかについてニヤーヤと仏教とが言い争っても平行線のままである。かといって神の審判を仰ぐわけにもいかないので、正しい裁定のために別の方策を探るべきである (cf. NM I 253.1-2: *mārgāntareṇāpi tatprameyaṃ niścīnumaḥ*)。

²⁴ 校訂本の科文では、§ 1.2 を、五事例 (§ 1.2.1-5) の全体にかかる文章と考えたが、内容から考えて、実際には、§ 1.2.1 で挙げられる第一の事例のみにかかる文章である。§ 1.1 も、第一の事例のための導入である。いずれ科文を次のように訂正する必要がある。また、§ 1.6 の後半部の *tasmāt* 以下のまとめの文章は、内容的に考えて、五事例全体のまとめである。ここも分ける必要がある。

校訂本	訂正
1.1	1.1
	1.1.1
1.2	1.1.2
1.2.1	1.1.3
1.2.2	1.2
1.2.3	1.3
1.2.4	1.4
1.2.5	1.5
	1.6 (tasmāt 以下)

²⁵ 無分別知覚は一瞬のことであり、その微小な時間の認識の内容を双方合意の下で検討することは難しいが、その後に後続する有分別の認識（例えば「牛だ」という牛性の認識）は、もう少し長い間持続するものであり、内容について検討可能である。Cf. NM I 253.3-4: *nirvikalpānusāreṇa savikalpakasambhavāt/ grāhyaṃ tadānugūṇyena nirvikalpasya manmahe//* 「無分別 [知] に従う形で有分別 [知] は生じてくるので、それ（有分別知）に沿って無分別知の把握内容を我々は考えよう。」

²⁶ 有分別知の段階で共通相である牛性（ただし仏教にとってはアポーハという非實在）が認識されることはニヤーヤも仏教も共通して認める。そこから逆算して無分別知覚の内容を探るという方策がここで採られている。

²⁷ Cf. NM I 253.7-8: *grhīte nirvikalpena vyāvṛtte hi svalakṣaṇe/ akasmād eva sāmānyavikalpollasanam katham//* 「というのも、[同種の全てから] 排除された自相が無分別 [知] によって把握される時、全く故なく、共通性の分別知が起こるのは、どうしてなのか。」

²⁸ 自相は知覚の対象であるが、「牛だ」という共相の認識（第二瞬間の有分別の認識）は知覚認識のように感官との接触から生じたものではなく、言葉に基づく分別知だというのが仏教の見解である。すなわち、「牛」という名称やジャーティ等を結び付けることで成立した認識だというのである。

²⁹ 仏教徒も、言葉を知らない赤子が概念知を持つことは認めている。NBṬ ad 1.5 (48.6): *yathā bālakasyāvvyutpannasāṅketasya kalpanā.*

³⁰ 「ラクダ」という言葉を知らない南インドの人も、ラクダの隊列を見れば、「ああ、これもこれも同じ」というように共通性を理解する。すなわち、共通性の理解は、言葉に基づく認識ではなく、感官と対象との接触に基づく知覚認識である。§1における「ジャーティ等が感官と対象との接触により生じた認識により理解される」という言明の証拠事例となっている。

³¹ ここで問題となっているのは、無分別知覚の段階で随伴相が捉えられているかどうかである。南インドの人——「ラクダ」という言葉とその対象の関係を知らない人——もラクダ性という共通性を認識できるということは、彼の有分別知が「言葉に基づくもの」ではないことを示唆する。すなわち、他に共通性の判断の原因を求めなければならない。それは、

無分別知しかない。すなわち、無分別知において随伴相も捉えられており、それが直接の原因となって、有分別知においても随伴相が判断される。

³² シャバラの用例では顕著であるが、*api ca*は、しばしば、視点を変えた論点を提示するのに用いられる。ジャヤンタも、前では、無分別知の内容について直接の議論は回避して、間接的に議論すると宣言していた。しかし、ここでは、無分別知の内容について直接に議論している。この場合、証明は推論ではなく目の前の事実（と一方が信じるもの）に頼るものであり、従前の議論でジャヤンタが警戒したように、双方の主張は平行線を辿ることになる。

³³ ラクダの隊列では、一瞬おいてから共通性が理解される。ここでは、目の前の四本指についてすぐに共通性が理解される。これが両事例の本質的な違いである。上では「(無分別知覚) ⇒ 有分別認識」という二段階の後者の認識の内容を分析し、ブラックボックスとなっている前者の無分別知覚の段階で、既に共通性が認識されていることを示した。因果関係に基づく結果からの推論による間接的な証明である。ここでは、先行認識を持たないいきなりの知覚を取り上げ、そこで、共通性が捉えられていることを示している。これは目の前の事実を指摘するものであり、知覚による直接的な証明である。

³⁴ 並んだ四本の指を見れば、一つ一つが別々のものとして(自相₁・自相₂・自相₃・自相₄)認識されると同じく、どれも同じ指だと最初の瞬間に知覚で分かる。ここでジャヤンタは、「最初に目をやったまさにその時に」と述べることで、第一の無分別知覚の段階で指性が認識されることを訴えている。ここには言語認識が介在する暇もない。言葉を介することなく、ぱっと「同じだ」と分かるのである。四本として五本とせず、親指を抜いたのは、形が違いすぎて、共通性を訴えるには不都合だからであろう。

³⁵ 昨日、牛₁を見た人が今日牛₂を見たときに、昨日の牛を想起するきっかけとなる今日の知覚、すなわち、*udbodhaka*となる知覚の内容を問うていると解釈した。したがって、ここでの *sāmānyānavabhāse* も、*udbodhaka*である知覚に共通性が現れていないならば、という意味に解釈した。この解釈は、パラグラフの最後にある *dr̥ṣṭam ubhyānugataṃ rūpam* の *dr̥ṣṭam* が、*udbodhaka*である知覚において見られたとする解釈と一貫したものである。

³⁶ *'nyasmarāṇasya*を校訂本では採用した。その場合の解釈は「或る非共通の自相を見た場合、それとは別の〔自相〕の想起に何が起こるといふのか。(想起を引き起こすものは何もない。)」となる。校訂本の *apparatus* に引用した *Śrīṅāraprakāśa* の「というのも、或るものが見られた場合に、別のものを想起する原因は何もないからである」(*na hy anyasmin dr̥ṣṭe 'nyasmarāṇanimittam kiñcid asti*) という表現も、この解釈を支持する。いっぽう *K1* 写本には、*nyasmarāṇa*とある。この読みを活かすならば、*'nyasmarāṇam*という読みを新たに提案することも可能である。ジャヤンタの *kiṃ vartate* の用例としては以下のものがある。NM I 455: *viparītakāryakaraṇam asya kiṃ vartate. na hi duṣṭāni śālibhājāni yavāṅkurakaraṇakauśalam avalambran.* 「違う結果を作ることが、これ(原因)に、どうしてあろうか。なぜならば、損傷を受けたイネ粉が、大麦の芽を作りうるようになることはないからである。」NM I 233: *viśeṣamṛtiś tu viśeṣaviṣayatvāt tān evākṣipatu, śabdasya kiṃ vartate.* 「いっぽう個物の想起は、個物を対象とするので、それら(個物)のみを含意するとすればよい。言葉に何が

起こるといのか。」現在の文脈で求められているのは、牛性を認めない場合には、想起を引き起こす *udbodhaka* としての知覚の内容が欠如してしまうということである。単に「想起がどうして起こるだろうか」よりも「想起に何があるといのか」という回答の方が相応しい。K₁のマラーヤラム文字の場合、デーヴァナーガリー文字のように *m̐* は上に書かれることなく、別個に一文字分のスペースを占めるので、*sya* と *m̐* は対等である。単に *sya* が脱落した誤写と考えるのが適切である。

³⁷ ここでの「見られた」は、以前に「見られた」のではなく、想起の直前に「見られた」の意味で解釈した。*Śrīngārāprakāśa* における *anyasmarāṇanimittam* という表現も、想起のきっかけとなる *udbodhaka* である知覚の内容に言及しているとなれば、現在の理解に合致する。

³⁸ パーフレーヤ牛の個体を見た時に、それがきっかけとなって、昔見たシャーバレーヤ牛の個体を思い出すのが経験される。全く別のものを思い出すことはありえない。したがって、この想起を可能とするものとして牛性が必要となる。すなわち、パーフレヤ牛を今現在目撃することで、牛性を通じて、昔見たシャーバレーヤ牛を想起しているということになる。

³⁹ ダルマキールティも、このような再認識があることは認めるが、その再認識は、彼にとっては本質的に錯誤である。それゆえジャヤンタも、ここでわざわざ再認識が正しい認識であることを強調している。再認識が正しい認識であるということから、その認識対象であるジャーティが存在することが証明される。

⁴⁰ 「この牛はあれと同じだ」「これはあれと同じく牛だ」という再認識の対象は牛性という共通性である。したがって再認識という知覚が共通性を対象とすることが分かる。

⁴¹ ジャヤンタは、*g* 音の個別認識に関して *siktha* に言及する。NM I 544.3-8: *śābaleyādau prativyakti sāsñākhurakakudādyavayavavartino viśeṣāḥ pratibhāsante. te ca sthūlatvāt sugamā bhavanti. yatra tu tilataṅḍulakulatthādau pratisiktham viśeṣā na pratibhāsante, tatra viśeṣapratītyabhāve 'pi vicchedapratibhāso vidyata eva, sikhāt sikhāntaratvena pratibhāsāt. evam ihāpy eṣa gākāravīṣeṣa iti pratibhāsābhāve 'pi vicchedagrahaṇād gākāranānātvam.* 「シャーバレーヤ牛などの上には、個物毎に、喉袋・蹄・瘤などの部分にある個別的特徴（違い）が立ち現れてくる。そしてそれら（個別的特徴）は粗大なので、理解しやすいものである。いっぽう胡麻・玄米・ホースグラム豆などの場合、粒毎に、個別的特徴が立ち現れてくることはない。しかし、個別的特徴が認識されなくても、[粒間の] 区分の立ち現れがないことはない。というのも或る粒とは別の粒として立ち現れているからである。同様に、今の場合も、これが *g* 音の個別的特徴だとの立ち現れはないにしても、区分は把握されるので、[一個一個の] *g* 音は別々である。」

⁴² ここでは、先行認識を持たない無分別知の段階で、随伴相のみが現れている特殊な事例が扱われている。

⁴³ 五つの事例をまとめる文章と解釈した。

⁴⁴ *pathyā* である *prathamākṣanipāte 'pi* を校訂本では採用したが、K₁の異読である *prathamākṣasannipāte* を採用する。また *unmetrical* との注記を訂正する。韻律の最後の長短

長長 (san-ni-pā-te) は問題ない。長短長の ra-vipulā の場合、規定では、第四音節に休止がなければならない。ここでは kṣa で単語の切れ目があるので問題ない。また第四音節について長のみが許されるということもない。Kedāra 著の *Vṛttaratnākara* によれば、第四音節は、長と短のいずれでもよい。ここでの ra-vipulā の使用は新たな話題導入を指示する意図的なものと考えられる。韻律に関しては Somdev Vasudeva 博士の教示を受けた。

⁴⁵ prathamākṣasannipāte という特徴的な表現から分かるように、§ 1.2.2 の四本指の事例が具体例となる。

⁴⁶ NM apoha I § 4 において仏教徒は、ニヤーヤ (I § 4.1)、ヴァイシェーシカ (I § 4.2)、ブラバーカラ (I § 4.3)、クマーリラ (I § 4.5)、ヴェーダーンタ (I § 4.6) の見解を批判していた。ここでは、その中のクマーリラの見解が取り上げられる。すなわち、クマーリラ説に対する仏教側からの批判に対してジャヤンタが仏教説を再批判し、クマーリラ説を甦らせるという形式を取る。前主張で紹介されたように、クマーリラは一つの実在が随伴相と排除相の両側面を持つと考える。その根拠として錯誤ではない認識が両側面を捉えることを挙げる (I § 4.5.1)。これに対して仏教徒は、単一の実在の上にある排除相と随伴相とが矛盾することを指摘する (I § 4.5.2)。また、自相のみを捉える知覚が随伴相を把握できず、随伴相を捉える認識が分別であり錯誤であることを指摘していた (I § 4.5.3)。これに対してジャヤンタは、随伴相の正しい認識があることを挙げ (NM apoha IV § 2)、次に、両側面が矛盾しないこと、随伴相の認識が錯誤ではないことを論じる (IV § 3.1)。

両側面の矛盾 (I 4.5.2 → IV 3.1)

随伴相の認識 (I 4.5.3 → IV 2)

⁴⁷ ここでの把握の内容として考えられているのは、牛₁と牛₂という二つを見てから「これは共通している」という判断である。このような判断は牛₂を見た後でのみ生じうるものであり、牛₁に目をやった最初の瞬間には生じえないものである。前主張における仏教徒の見解が参考となる。NM apoha I § 2.1: tathā hi na tāvat sāmānyagrahaṇanipuṇam akṣajam jñānam bhavati, tasya pūrvāparānanusyūtasvalakṣaṇamātraparicchedaparīsamāptavyāpāratvāt. 「【仏教徒】すなわち、まず第一に、感覚器官から生じる認識（知覚）は共通性を把握するものではない。というも、それ（知覚）は、前のもの・後のものに縫い込まれていない（＝一貫するものではない）自相のみを確定することでその働きが尽きているからである。」

⁴⁸ 「これは排除されている」という認識も、牛₁と牛₂を見て初めて生じうるものであり、牛₁を見る無分別知の段階では生じえないと、ジャヤンタは言い返している。ここでは、無分別知の内容について議論しており、両者の議論は平行線を辿っている。ジャヤンタは、意図的に、平行線を辿る言い返しの議論を行っている。

⁴⁹ 仏教徒からの批判内容については、NM apoha I § 2.2 に詳しい。NM apoha I 616(21).1: samāneṣv ākaliteṣu tadvṛtti sādharmaṇam avadhārya sāmānyam grhyeteti sāpekṣam tatsvarūpagrahaṇam. 「共通する諸物が観察されて、それら（共通する諸物）に帰属する共

通のものを確定した後に、共通性が把握されるはずである。したがって、それ（共通性）の自体の把握は「他に」依拠する。」ここで「共通性の認識が似たものへの帰属 [の確認] を必要とする」というのは、牛₁と牛₂を捉えた後に、それらに共通して帰属しているのを見てから初めて共通性である牛性が認識されるという考え方である。この場合、知覚という無分別知の後の段階、すなわち、有分別知の段階でのみ牛性が認識されることになる。仏教徒はこのように考えている。

⁵⁰ これに対してジャヤンタは、そこに共通性である牛性が存在すれば、牛₁と牛₂への帰属に依存することなく、いきなりでも共通性だけでも見ることは可能であると考えている。上で見た穀粒の事例が、共通性のみが見える事例である。

⁵¹ 個物を捉える場合も、牛₁と牛₂を捉えた後に初めて「これはあれとは別だ、排除されている」と把握されることになるので、排除相も、有分別知の段階でのみ把握可能ということになる。

⁵² ニヤーヤ・ヴァイシェーシカの見解によれば、牛₁と牛₂には、内属という関係により、客観的に既に個物と牛性との関係が成り立っている。個物を把握すると、その内属という関係を通じて、共通性も把握できる。ここで仏教徒は、基体を捉えたからといって、どうして、その上にある共通性までもが捉えられるだろうかと疑問を提示している。牛₁と牛₂が見えるだけで、共通性は知覚されないという立場である。

⁵³ 上の仏教徒の批判に対して、ジャヤンタは、同じく次のように言い返すことができる。他の牛を捉えたからといって、牛₁が排除されていることがどうして捉えられるだろうかと。

⁵⁴ 無分別知が何を捉えているのか。ここで、仏教徒は、随伴も排除も前提としない無限定の個物のみが無分別知によって把握されると主張する。すなわち、牛性の随伴を持つということも、他の牛から排除されているということも前提とすることなく、ただの個物の牛そのものだけ（牛₁のみ）が捉えられると考えている。

⁵⁵ もし、ただの実在の把握が、随伴・排除のいずれをも必要としないとするなら、排除されたものとしても指示しえないものとなってしまう。

⁵⁶ 有分別知の段階では、「これは共通する」「これは排除されている」という随伴・逸脱いずれの認識も確かにある。したがって、随伴・逸脱のいずれも有分別知の確かな対象としてある。

⁵⁷ 校訂本の apparatus に引いた NMGBh の記述も参照すると、次のように立場の違いを整理できる。（知覚が非別すなわち随伴相を対象とすると主張するアドヴァイタは NM apoha I § 4.6 に言及される。）

仏教：	実在は排除を本質とする
ヴェーダーンタ：	実在は随伴を本質とする
ニヤーヤ：	実在は随伴・排除を本質とする

ジャヤンタの次の記述が参考になる。 NM I 250.11–253.4: kiñ ca kiṃ nirvikalpakena grhyata ity etad eva na jānīmaḥ. bhavanto nirvikalpasya viṣayaṃ sampracakṣate/

sajātiyavijātiyaparāvṛttaṃ svalakṣaṇam// mahāsāmānyam anye tu sattām tad viṣayaṃ viduḥ/
vāgrūpaṃ apare tattvaṃ prameyaṃ tasya manvate// kecid guṇakriyādravyajātibhedādīrūṣitam/
śabalaṃ vastu manyante nirvikalpakagocaram// pratyakṣaviṣaye 'py etāś citraṃ vipratipattayah/
parokṣārthe hi vimatiḥ pratyakṣeṇopaśāmyati/ pratyakṣe hi samutpannā vimatiś kena śāmyati/
idaṃ bhāti na bhātīti saṃvidvipratipattiṣu/ parapratyāyane pumsām śaraṇaṃ śapathoktayah//
na tu śapathāśaraṇā eva nirudyamam āsmahe. mārgāntareṇāpi tatprameyaṃ niścīnumaḥ.
nirvikalpānūsāreṇa savikalpakasambhavāt/ grāhyaṃ tadānugūnyena nirvikalpasya manmahe//
「しかも何が無分別 [知] により把握されているのかということ自体、我々には分から
ないのである。あなた方は、無分別 [知] の対象を、同種のもの・異種のものから排除
された自相だと主張している。いっぽう他の者達は、大共通性である有性が対象だと考
える。別の者達は、言葉を本質とする真実を、それ（無分別知）の認識対象と考えてい
る。或る者達は、性質・運動・実体・ジャーティ・特殊性などを散りばめた、まだらの実在を、
無分別 [知] の対象と考えている。知覚対象に関してすら、以上のように様々に異論がある。
非知覚対象についての異論は、知覚により鎮まる。知覚対象に関して生じた異論は何によ
り鎮まるというのか。「これが現れている」「[これは] 現れていない」と、自覚について
意見が食い違っている場合に、他者に分からせるのに人が頼れるのは、誓いの言葉 [くらい
] である。しかし、誓いに頼るだけで我々が頑張りもせず、落ち着くことはない。別の道に
よっても、それ（無分別知）の認識対象を確定しよう。無分別 [知] に従って、有分別 [知]
は生じてくるので、無分別 [知] の把握対象を、それ（有分別知）に沿う形で、我々は考
えよう。」

58 「本節全体の構成」で指摘したように、§ 3.1 は前の節と同じく、随伴相と排除相の共
在・無矛盾について論じるものである。従って § 2 に附属させるべきである。細かく見ると、
前半 (§ 2.1-2.4) は随伴相と排除相とが一つの実在の上に等しく認識されるが故に共に実
在であることを論じる。その中で、両者の違いを取り出そうとする仏教側からの反論が排
斥される (§ 2.2-2.4)。ata eva という表現を有する § 2.4 の最終詩節は、前半のまとめ
と捉え直すことができる。いっぽう後半 (§ 3.1) は両側面の無矛盾を取り上げている。

校訂本	訂正
2	2 随伴相と排除相
2.1	2.1 等しく認識される
2.2	2.1.1
2.3	2.1.2
2.4	2.1.3
	2.1.4 まとめ
3	
3.1	2.2 無矛盾

- ⁵⁹ 海岸に転がっているきらきら光る物体を少し遠くから見た時、「これは銀だ」という錯誤知が生じる。近付いてみて「いや真珠母貝だ」という訂正の認識が生じる。ここでは、銀を押し退けることで、真珠母貝の認識が生じる。真珠母貝の認識は「押し退ける認識」(bādhakajñāna) と呼ばれる。先行する錯誤知と拒斥認識との二つの認識は矛盾関係にある。
- ⁶⁰ 随伴相を押し退けて排除相が認識されるわけではない。両相は一つの実在に同居する。一つの個物としての牛に、「(あれと同じく) これも牛」という牛性の随伴の認識もあり、「この牛₁はあの牛₂とは異なる」という排除相である自相の認識もある。
- ⁶¹ 矛盾を drśyānupalabdhi に基づかせるのは、ダルマキールティの手法である。したがって、仏教徒に対してこの論法は有効である。光と影は矛盾が明らかな例として意図されている。
- ⁶² ここでは、明らかな矛盾の例である光と影の事例を引くことで、一方が見られるときに他方が見られないことが矛盾の定義であることが説かれている。光があるときに影は見られないので、両者は「矛盾する」と言われる。逆に、一箇所に両者が見られるなら「矛盾する」と言われることはない。
- ⁶³ もう一つの可能な解釈は、「というのも、一方が他方を押し潰すことで、二つの認識(随伴相・排除相の認識)[のいずれかが]生じるということはあるえないからである」というものであるが、この場合、buddhidvitaya に「いずれか」という語を内容的に補う必要が出てくる。
- ⁶⁴ 様々な色からなる雑色の中の個々の色が抽出して把握される。青の認識と黄の認識が矛盾することはない。いずれも正しい認識である。
- ⁶⁵ 同様に、一個の実在の排除相と随伴相のいずれの認識も錯誤ではなく正しい認識である。ŚVK ad ākṛti 57cd-58ab (Adyar ms., No. 63359, 2603.8-12): na ca nānāvārṇaghaṭitam ekaṃ citrarūpam astīty avayavarūpānām asatyatvam, evam ihāpi śabale vastuni sarvam eva bhedādi pāramārthikaṃ darśayativyam ity āha — yatheti. bhinnagraho nigraha iti. 「また、様々な色を含んだ単一の雑色なるものが存在するからといって、部分の色が全くの嘘になることはない。それと同様、今の場合も、斑の実在にある異他性などが残らず全て本当のものであることが示されるべきであると [考えてクマーリラは] 言う——「例えば」と。個々のものの把握が抽出把握である。」
- ⁶⁶ ここでの「だけ」は、他の可能な二つの立場、すなわち、排除相のみを本質とするという立場、および、随伴相のみを本質とするという立場の二つを排除している。
- ⁶⁷ クマーリラの見解については NM apoha I § 4.5.1 で紹介されていた。
- ⁶⁸ ŚV におけるクマーリラの真意は別のところにある、すなわち、内属を認めたくないという事情がクマーリラの発言の背景にあるということをジャヤンタはここで断っている。クマーリラは、個物と全く別のものとしてのジャーティを認めない。言い換えれば、内属を認めない。
- ⁶⁹ 前主張部で仏教徒は、共通性が個物に帰属する可能な選択肢を様々に検討し、そのいちいちを批判することで、共通性の非実在性を示していた。ジャヤンタは、ここで、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカに向けられた批判に答える。まず、共通性の実在については知覚が証拠となる。これにより共通性の非実在性を主張する仏教徒の批判全てに答えたことにな

る (NM apoha IV § 3.2). しかし、「共通性を捉える知覚がある」だけでは議論にならないので、次にジャヤンタは、仏教徒の議論のいちいちに丁寧に回答する。前主張部において仏教徒は、個物とは別にジャーティが存在しないことの根拠に三つを挙げていた。すなわち、個物と別にジャーティが見られないこと (NM apoha I § 3.1)、場所の区別が把握されないこと (I § 3.2)、個物が把握されないとジャーティの把握もないことである (I § 3.3).

⁷⁰ 校訂本では、理解の区別を特に § 1.2.5 で示されたと考えた。しかし、§ 1.2.5 の最後のまとめの文章は、§ 1 全体のまとめでもある。したがって、§ 1 全体の内容があたると考えた。

⁷¹ 前主張部 (NM apoha I 613(24).3-6) において仏教徒は、部分をもってジャーティが個物に帰属する場合を否定していた。それへの回答である。部分的帰属を否定する趣旨は前主張と同じなので、前主張の後半 (NM apoha I 613(24).5-6) とほぼ同じ表現をここで後主張者は用いている。前主張：jātes ca niravayavatvān na kecid ekadeśāḥ santi yair eṣā pratipiṇḍaṃ vartate。後主張：ekadeśās tu jāter na santy eva yair asyā vartanaṃ brūmaḥ。

⁷² 知覚に同類例は不要であるという主張である。

⁷³ 次にジャヤンタは、帰属に関する派生的議論に入る。前主張におけるヴァイシェーシカ批判 (I § 4.2) への回答である。すなわち、内属・不可離関係 (IV § 3.2.4)、個物の誕生と共通性の帰属の同時性 (IV § 3.2.5)、遍在者間の関係 (IV § 3.2.6) である。そして、花弁の一つ一つに部分をもって帰属する花輪の糸や、青色の首を持つ鳥にその色が全体をもって帰属しているといった事例とは異なる帰属の仕方をジャーティに認めるべきことを再度確認する (IV § 3.2.7)。I と IV の対応は複雑であり入り乱れている。前主張の内容から対応を整理すると以下の様になる。

- 内属 (I 4.2.1 → IV 3.2.4)
- 実体・性質の関係 (I 4.2.2 → IV 3.2.4)
- 不可離関係 (I 4.2.3 → IV 3.2.5-3.2.6)
- 部分と全体 (I 4.2.4 → IV 3.2.4)

⁷⁴ ジャーティの帰属が眼前の事実であるというニヤーヤの主張にたいして、仏教徒は、内属がありえないことを示して反論しようとしている。§ 3.2.4-3.2.6 は、内属に関する派生的議論である。すなわち、§ 3.2.6 の文末に言われる *alam prasaṅgena* で締めくくられる議論である。§ 3.2.7 は、*vṛtṭyanupapatteḥ* という論難に対する回答のまとめの文章である。したがって、科文については、いずれ以下のように改める必要がある。

校訂本	訂正版
3.2.1	3.2.1
3.2.2	3.2.2
3.2.3	3.2.3
3.2.4	3.2.3.1
3.2.5	3.2.3.2
3.2.6	3.2.3.3
3.2.7	3.2.3.4

⁷⁵ § 3.2.4-3.2.6で展開される派生的議論は、対応する前主張 (NM apoha I § 4.2.1-4.2.4) から分かるように、ヴァイシェーシカ学派 (aulūkyā) の説として分けて論じられていたものである。ここでジャヤンタは、ジャーティの帰属の正当化に派生する議論として、ヴァイシェーシカに特有の「内属」に関する議論 (内属・不可離関係・遍在者間の関係) を挿入している。主要な問題はあくまでもジャーティが個物に帰属している、依拠しているということであって、ヴァイシェーシカに特有の派生的問題については、その名称を含め、本筋の話題ではないので特に執着しているわけではないという立ち位置をジャヤンタはここで取っている。

⁷⁶ 関係というのは別個のものである二項間の関係でしかない。同一物の間に関係はない。なぜならば、AがA自身に関係することはありえないからである。前主張部において仏教徒は、「しかし不可離に成立している場合、両者は一つなので、何が何と関係するというのか、というのも私は私自身と関係できないからである。」(NM apoha I 612(25): ayutasiddhatve tu tadekatvāt kiṃ kena sambadhyate. na hy ahaṃ mayaiva sambadhye.) と述べていた。

⁷⁷ 校訂本においては、NS 2.1.33-36を指すと考えたが、NMには、このストロラ原文は引かれていない。ここでの後述指示はNM内部の記述を指すようである。部分と全体については、NM II 513.8以下で、「部分とは別に全体は見られない」(NM II 513.10: avayavavyatirekenāvayavino 'nupalambhāt) という仏教徒からの批判が紹介される。その中で vṛtṭyanupapatteḥ という理由も紹介されている (NM II 514.4)。これに対してジャヤンタはNM II 515.6以下で回答している。また性質と性質を持つものの別異性については、NM II 291.2-9で簡潔に言及されている。そこで最後に「また全体の証明の際にも後述される」(NM II 291.8: avayavisiddhau vakṣyate ca) と述べられていることも傍証になる。

⁷⁸ ŚV pratyakṣa 146cdは、前主張 (NM apoha I 610(27).4, § 4.2.4) に引用される。すなわち仏教徒はそこでクマーリラを教証として引いてきている。Taber 2005:108: “There is no relation of that which is not established, and if it is established, then it exists independently.” Taberの解説を参照。

⁷⁹ ジャヤンタが言及する「アーチャーリヤ達」については、Marui 2006参照。ここでの引用文は、ウッディヨータカラのNVに見られるのと同じものである。Marui 2006:1149(37)は、“c) Another problematic instance”と分類している。すなわち、他の ācāryāḥ の用例のよ

うに「ウッディョータカラへの註釈者であるルチカーラ等」に同定するには問題のある事例である。もし、ここでの用法も他と一貫していると考えれば、ジャヤンタは、NVから直接に引いたのではなく、NVへの註釈から引いてきたということになる。

⁸⁰ 生じた後に関係するのではなく、生じた時に同時に既に関係している、という趣旨である。例えば仔牛は生まれた瞬間に既に牛性を持って生まれてくるのであって、無属性のままに生まれて、その後に牛性を持つようになるわけではない。後の § 3.3.2 の議論を参照のこと。

⁸¹ *svaśāstraparibhāṣayā* という合成語は、*svaśāstre paribhāṣayā* と解釈した。Cf. NM *apoha* I 611(26).4: *yad api nityānityavibhāgena yutasiddheḥ svaśāstre paribhāṣaṇam kṛtam ...* 「また、常住なもの・無常なものを区別することで、自らの教義における「可離成立」の独自定義を [ヴァイシェーシカ学派は] 行っているが……」

⁸² 虚空を始めとする遍在者間にはそもそも関係が無いとするヴァイシェーシカ学派の見解は、NM *apoha* I § 4.2.3 で「単に規定の仕方である」と批判されていた。

⁸³ 糸は全体ではなくその各部分で花片に関係する。これにたいして（或る種の首の青い鳥などという生き物の）性質（部分を持ち遍在しない）は、その全体をもって首に関係する。したがって、首以外の場所に帰属することはない。これにたいしてジャーティは部分を持たず遍在するので、別の場所にある個物に帰属することに問題はない。

ŚVK *ad vana* 35 (*Adyar ms.*, No. 63360, 2842.10–2843.12): *yataś ceyam ubhayy api vṛttividhākṛtau na sambhavati, tasmād vṛttimātram aviśeṣitam jāter abhyupagantavyam ity āha — tasmād iti. katham punar asya prakāradvayasyākṛtāv asambhavaḥ. ata āha — yā ceti. sraksūtrādayo hi sāvayavāḥ, ta avayavair vartanta (vartanta *em.*; vṛttanta *ms.*) iti yuktam. na tv evam ākṛtiḥ. katham asau tair varteta. evaṃ ya eva ca bhūtānām vihaṃgādiviśeṣāṇām nīlimādayaḥ kaṅthaguṇāḥ pratipiṇḍam kṛtsnaparisamāptyā vartante, tatrāpi teṣām avibhutvam eva kāraṇam. bhinnā hi te guṇāḥ. na tv ekaivākṛtivad vibhuḥ. atas te śakyante pratipiṇḍam samāptā iti vaktum. ākṛtis tu vibhutayā sarvatraiva samagrā dṛśyamānā naikatraiva samāpteti śakyate 'bhidhātum iti.* 「以上二通りのいずれの帰属の仕方も形相にはありえない。それゆえ、無限定の単なる帰属がジャーティに認められるべきである。このことを述べて「それゆえ」と。いったいどうして、この二つの在り方が、形相にはありえないのか。だから答える——「また」と。以下の理由による。花輪等は部分を有するが故に、諸部分をもって帰属する、というのが当てはまる。いっぽう形相はそうではないので、どうして、それ（形相）が、諸部分をもって帰属しようか。同様に、或る種の鳥などという生物には、青等という首の性質が、個体毎に、全体をもって完結しながら、帰属している。その場合も、それら（青等という首の性質）が遍在しないことのみが原因である。なぜならば、それら諸性質は異なるのであって、形相のように、唯一で、遍在というわけではないからである。だから、それらは「個体毎に完結している」と言われうるのである。いっぽう形相は、遍在するので、「残らず全てに全体をもって見られ、一箇所のみで完結しているわけではない」と、このように言うことができる。」

⁸⁴ 個物は常に開頭者となるわけではない。ジャーティが見えるということのみによって、

開顕者としての地位を得る。個物があっても、ジャーティが見られない場合もある。

⁸⁵ 「ジャーティはあらゆる所に遍在する」という見解はニヤーヤの通常説であり、ジャヤンタも特に帰属に限定は加えていない。これに対して個物の全てに遍在するという説を、ジャヤンタは、「自派の或る者達」(svayūthyaiḥ kaiścit) が奉持する説として紹介する。ここでは、ウッディヨータカラにも見られる「生まれると同時にジャーティと関係する」という説が言及されている。ウッディヨータカラに見られるので、恐らく、NVに従う「アーチャーリヤ達」の説と考えられる。NV ad 2.2.64 (302.21-303.1): *kena sarvagatatvaṃ jāter abhyupagamyate, api tu svaviṣaye sarvatra vartata iti sarvagatety ucyate*. 「どうして遍在者性をジャーティに認めるだろうか。そうではなく自らの対象の全てに帰属するということが「遍在」と言われているのである。」先行する § 3.2.5 において、この同時説が「アーチャーリヤ達」の説として紹介されていることも、この帰属を支持するものである。

⁸⁶ n 個の牛全てに牛性があるとする立場では、今日生まれた $n+1$ 個目の個物に牛性があることを説明できないのではないかと、という疑問に答えている。

⁸⁷ A 地点に仔牛が生まれてくる場合、以前に牛のいなかったその A 地点に予め牛性があったわけではない。

⁸⁸ ここでの *vā* は、後で出てくる *vā* との選言となっている。

⁸⁹ 両親の色等からは予想外の白色などという色と結びついたものとして仔牛が生まれてくる、その理由を問うても仕方ないのと同様に、ジャーティと結びついたものとして仔牛が生まれてくる理由を問うても仕方ない。

⁹⁰ 牛性をもって生まれたとする場合と、非牛から排除されたものとして生まれたとする場合の選言となっている。

⁹¹ 校訂本では § 2 と考えたが、内容から § 1 が相当すると考えた。

⁹² 我々に現に生じている理解は、特殊性と同様、共通性にたいしてもあることは既に § 1 で示した通りである。したがって、共通性は否定しえない。以上でジャヤンタは、ジャーティに関する仏教の批判に回答し終わる。

⁹³ 校訂本では、§ 3.4.1 以下を § 3.4 に属すると考えたが、実際には § 3.4 で仏教徒からの論難の排斥という主題は終了している。直前の「それゆえ特殊性と同様、共通性は否定されないものである」はまとめの文と捉えるのが適切である。したがって、§ 3.4.1 以下については、仏教説への批判が開始されていると考えるのが適切である。内容的に、§ 3.4.5.5 で結ばれる *ekapratyavamaṛśa* の内容の序になっているので、ここから既にその話題が始まっていると考えられる。すなわち、共通性という実在する一者を想定せずとも、個物だけで共通性の認識は説明が付くという仏教の考え方である。

校訂本	訂正
	4 buddhamatadūṣaṇam
	4.1 ekapratyavamarśaḥ
3.4.1	4.1.1
3.4.2	4.1.2
3.4.3	4.1.3
3.4.4	4.1.4
3.4.5	4.1.5
3.4.5.1	4.1.5.1
3.4.5.2	4.1.5.2
3.4.5.3	4.1.5.3
3.4.5.4	4.1.5.4
3.4.5.5	4.1.5.5

⁹⁴ ここで仏教徒は、ニヤーヤ学派が、共通性の認識という結果から共通性を想定していると考えている。言い換えれば、結果が他の仕方ではありえないこと (anyathānupapatti) によって、共通性という未知対象の想定があると考えている。ここで仏教徒は、anyathāpy upapadyate すなわち「他の仕方でも結果の説明がつく」ということを言わんとしている。すなわち、共通性を想定せずとも、特殊性を本質とした実在のみでもって、結果（共通性の認識）の説明がつく、という批判である。

⁹⁵ 実際には、ニヤーヤ学派において、共通性は想定対象ではなく知覚対象である。

⁹⁶ 共通性の認識という結果が「別様では説明がつかないこと」(anyathānupapatti) から、共通性という未知対象を想定する、という手順を取る場合、共通性の認識という結果が「別様でも説明がつくこと」(anyathāpy upapadyate) を示すことで、この未知対象想定 (adr̥ṣṭakalpanā) すなわち論理的要請 (arthāpatti) は成り立たなくなる。

⁹⁷ 以上はダルマキールティ説に対する本質的な問いである。仏教徒としては、最終的には、客体の側の共通の能力（だけ）による説明（能力₁ = 能力₂）を諦め、潜在印象に基づく錯誤という主体の側の事情（例えば「形象₁ = 形象₂」と見なしてしまう錯誤や、「形象₁ ≠ 形象₂」という区別の判断の無）を（能力と併存する形であれ）持ちださざるを得ないはずである。

⁹⁸ ニヤーヤの見解によれば、實在にジャーティという付加物があることで、認識に共通性が現れてくる。仏教の見解では、認識における共通性の現れを生み出すような實在の能力を認める。ここで、「手段の付加物」といっているのは、實在の能力にあたる。

⁹⁹ K₁の異読を採用する。参考表現として anuvṛttapratyaya (NM apoha I 602(35).7-8), anuvṛttavikalpa (601(36).1), anugatavikalpa (601(36).4), anusyūtavikalpa (600(37).1), anuvṛttadhī (600(37).5)がある。

¹⁰⁰ ヴァイシエーシカ存在論によれば、有性・実体性・地性などという共通性の上には共通性は存在しない。にもかかわらず我々はそれらを共通して「共通性だ」と認識す

る。すなわち共通性がなくても共通性の認識が可能だということである。有性が瓶性等というジャーティを持たないということを示す文脈でディグナーガは「ジャーティがジャーティを持たない」という原則に言及する。PS V 11ab (Pind 2009): upetyāpi naitaj jāter ajātitaḥ. 「仮に認めたとしても、そのようではない。ジャーティは、ジャーティを持たないから。」ウッディヨータカラは、ジャヤンタと同じ共通性性の問題に言及している。NV ad 2.2.64 (303.22–304.3): asaty api sāmānye dṛṣṭaḥ samānapratyaya iti cet. atha manyase — yathā sāmānyeṣv asati sāmānyāntare 'nurvṛttipratyayo dṛṣṭo gotvāśvatvaghāṭaveṣu "idaṃ sāmānyam" "idaṃ sāmānyam" iti, tasmād anaikāntikatvād anuvṛttipratyayo 'sādhanam arthāntaranimittapratipādane — iti. na, anabhyupagamāt. na mayā gotvāśvatvaghāṭaveṣu nirnimittaḥ samānapratyayo 'bhyupagamyate. 「【問】共通性が存在しなくとも「共通している」との理解が現に見られる。【答】もし君が、共通性群に、それとは別の共通性が存在しないにもかかわらず随伴の理解——牛性・馬性・瓶性にたいして「これは共通性だ」「これは共通性だ」という——が見られるから、不定となるので、随伴の理解は、別個の対象という原因（共通性）を知らしめる論証因とはならない、というように考えているならば、それは違う。【私は】認めていないからである。私は、牛性・馬性・瓶性にたいする「共通している」との理解が無原因だとは認めていないのである。」クマーリラもウッディヨータカラと同様、共通性性の問題に言及している。ŚV ākṛti 19: nanu bhinne 'pi sattādu sāmānyam iti jāyate/ buddhir vināpi sāmānyād anyasmāt, sā katham bhavet// 「有性等は〔お互いに〕異なるにもかかわらず、それらにたいしては、別個に共通性がなくとも「共通性だ」という認識が生じる。その〔認識〕はどうして生じるのか。」ŚVK ākṛti 19 (Adyar ms., No. 63359, 2564.13–2565.4): atra codayati — nanv iti. asyārthaḥ — asaty api sāmānyāntarayoḃe parāparasāmānyeṣu tāvad dravyatvādiṣu sāmānyam sāmānyam ity ekākārā buddhir jāyamānā dṛṣṭā, atas tadvaj jātyādibuddhir bhrāntir eveti. 「これを批判して「～ではないか」と。この意味は〔以下の通り〕。〔共通性性という〕別の共通性と結び付いていなくとも、少なくとも、実体性を始めとする上位・下位の共通性群にたいして『[これも] 共通性だ』『[これも] 共通性だ』』という同一の形象を持った認識が現に生じているのが経験される。だから、それと同様に、ジャーティ等の認識も錯誤に他ならない。」共通性性の問題について詳しくは、片岡 2010a:259–263 参照。

¹⁰¹ この諺について詳しくは校訂本の Introduction (NM apoha IV 209(72)–205(76)) を参照。

¹⁰² 「森」の認識は錯誤である。なぜならば、森というものが存在するわけではないからである。「森」という認識は、構成要素である木とは別個の森という全体に依拠することなく生じてくる。

¹⁰³ X が間違っているからといって Y まで間違いだということにはならない。クマーリラは次のように Ślokavārttika で回答している。ŚV ākṛti 20: vanopanyāsatulyo 'yam upanyāsaḥ kṛtas tvayā/ bhrāntitvena hi naitasyā bhrāntir gotvādidhīr api// 「森 [の例] に訴えるのと同じ提示を君はしていることになる。というのもこれ（有性などの共通性群にたいする共通性の認識）が錯誤だからといって、牛性等の認識までもが錯誤となるわけではないからである。」 ŚVK ākṛti 19 (Adyar ms., No. 63359, 2565.4–11): atra dūṣaṇam āha — vaneti. asyārthaḥ

— yathā jātipratyayamithyātve vanadhiyo mithyātvam upadarśitam, evam etad apīti. katham tulyatvam. ata āha — bhrāntitveneti. yathā vanadhiyo mithyātvena na jātibuddhir mithyā, evam sāmānyeshv api sāmānyam ity anugatākārabuddher mithyātvena na (-tvena na *em.*; -tvena *ms.*) gotvādibuddhir mithyā, bādhakābhāvād iti. 「これに論難を述べて『森』と。この意味は〔以下の通り〕。ジャーティの認識が錯誤であることを〔示すのに〕森の認識が錯誤であることを〔仏教徒は〕例示していたが、それと今の場合も同様である。【問】どうして同様なのか。【答】だから答えて『錯誤だからといって』と。森の認識が錯誤だからといって、ジャーティの認識が錯誤であるわけではない。同様に、共通性群に対する『共通性だ』という随伴形象の認識が錯誤だからといって牛性等の認識が錯誤であるわけではない。〔それを〕打ち消す〔認識〕はないからである。」森の認識が誤りだからといって、牛性の認識までもが誤りとはならないのと同じように、有性等における共通性性の認識が誤りだからといって、牛性の認識までもが誤りということにはならないのである。

¹⁰⁴ 錯誤知と押し退ける認識に関しては、§ 3.1 参照。

¹⁰⁵ 過大適用をいさめている。すなわち、森の認識が誤っているからといって、瓶性の認識までもが錯誤となるわけではないように、共通性性の認識が誤っているからといって、牛性の認識までもが錯誤となるわけではない。

¹⁰⁶ ここでクマーリラは、共通性性の認識、すなわち、有性・実体性・地性などにたいして等しく「これも共通性だ」「これも共通性だ」という認識があるのは、共通性性というジャーティがあることに基づくのではなく、*upādhi* すなわち外的な付帯的条件によるのだと主張している。先ほど「何らかの付帯的条件」とジャヤンタが言っていたものが、ここでは、二つの選択肢をもって示されている。クマーリラはここで、ジャーティではなく、非本来的な共通要素である *upādhi* (原義は「付け加えられたもの」) を立てることで、共通性性の認識の問題解決を図っている。クマーリラの議論について詳しくは片岡 2010a:259-261 参照。

1. ekasya bhinneṣu vṛtīḥ

2. (ekasya bhinneṣv) ekadhīkaraṇam

¹⁰⁷ 有性は、実体・性質・運動という複数のものに帰属する。実体性は、地・水・火などという複数のものに帰属する。このように、諸共通性は等しく「一者が多数に帰属する」という共通要素を持つ。

¹⁰⁸ 有性が多くのもの(牛・白・進行など)について同じく「有る」という同一の認識を作り出すのと同じように、実体性は多くのもの(牛・瓶・布など)について同じく「実体」という同一の認識を作り出す。ここでクマーリラが意図している *ekadhī* とは、有性・実体性・性質性などが「共通性だ」という同一の認識を作り出すことではない。そのようなものが回答であれば、「なぜ『共通性だ』と等しく認識されるのか」という問いの答えにはならないからである。後にジャヤンタが指摘する問題 (§ 3.4.5.4) と同じように、それでは、問いと答えが同じになってしまう。そうではなく、牛や白や進行が等しく「有る」という同一の認識を作り出すことである。選択肢の 1 が存在論的に構造(多くのものに一者が帰

属する)を描くのに対して、選択肢の2は認識論的に構造(多くのものについて一者が同一の認識を生み出す)を描いている。両者は同じ構造を扱っていると言える。

¹⁰⁹クマーリラの「同一の認識」(ekadhī)をスチャリタは「同一の形象を持つ認識」と解釈している。ŚVK ākṛti 24 (Adyar ms., No. 63359, 2568.1-10): nanv evam anantās tasya śaktayaḥ kalpanīyā bhaveyur ata āha — tasmād iti. yato na jātiśabdō 'yam ity upapāditam, ata ekaṃ kiṃcid upādhim āsṛityānekeṣv ekaḥ śabdō vartata ity āśrayaṇīyam. asti cāsāv upādhiḥ yeyam ekasyānekatra vṛttir ekadhīkaraṇaṃ vā. sarvaṃ khalv api sāmānyam ekaṃ sad anekatra vartate, ekākārāṃ (ekākārāṃ) em; ekākārāṃ ms.) ca dhiyaṃ kārayatīty upapannam ekopādhikam ekaśabdavācyaṭvam. karaṇeti bhāve lyuḍ iti. 「【問】 そうだとすると、無数の能力をそれ(言葉)に想定しなければならなくなる。【答】 というわけで答えて——「それゆえ」と。これ(共通性群にたいする「共通性」という語)がジャーティ語でないことは既に[第23詩節まで]で裏付けた。だから、単一の何らかの付帯的条件に依拠することで、複数に一つの語が適用されると認めるべきである。そしてそのような付帯的条件は現に存在する。すなわち、一者が複数のものに帰属することである。あるいは、同一の認識を作ることである。周知のように、全て共通性は、一者でありながら、複数のものに帰属する。また、同一の形象を持つ認識を[人に]作らせる。というわけで、単一の付帯的条件によって同一語によって表示されることは説明がついた。karaṇaという[語における karaṇaの aṇa]は行為を意味する lyuḍ 接辞である。」

¹¹⁰クマーリラの ekadhīkaraṇa とダルマキールティの ekārthasādhana に関して、特に、その平行性と非平行性については、片岡 2010a:261-262 で詳しく論じた。

¹¹¹ここでジャヤンタは「同一の形象を持つ認識」と述べているが、ekapratyavamarśa というダルマキールティの語について、ジャヤンタは一貫して「一つの反省」(ekaḥ pratyavamarśaḥ) という解釈を取っている。「一者(一つの形象)についての反省」(ekasya pratyavamarśaḥ) や或いは「一つであるとの反省」(eka iti pratyavamarśaḥ) という解釈を取っているわけではない(片岡 2013a:33, n. 10)。ここで、諸分別が一つではないという批判 (§ 3.4.5.1)、諸分別の単一性を捉える認識はないという批判 (§ 3.4.5.2) を受けて、仏教側は、形象という対象が非別である (viśayābheda) という論点を持ち出してくる (§ 3.4.5.3)。しかし、これは ekapratyavamarśa という語の解釈に及ぶものではない。このことは前主張部(仏教のジャーティ批判)における ekapratyavamarśa を巡る議論からも明らかである。例えば「それ(知覚)自身の直後にある反省という結果が一つなので」(NM apoha I 599(38).5-6: svapṛṣṭhābhāvīpratyavamarśākyakāryaikyād) という表現が見られる。ダルマキールティに「同一の形象を有する一つの再認識」(PVSV 41.4: ekaṃ ekākārāṃ pratyabhijñānam) という表現が見られることについては、片岡 2010a:267, n. 46。

¹¹²ジャヤンタは明らかに、ここに、クマーリラからダルマキールティに至る議論応酬の跡を認めている。すなわち、クマーリラは、有性等という共通性群にたいする共通性の錯誤、すなわち、有性等が共通して「共通性」と呼ばれることの原因(付帯的条件)を、「一者が多数に帰属すること」(有性などはいずれも一者でありながら多数に内属している)あるいは「一者が多数について同一の認識を作ること」(例えば有性は多くのものについて

「有る」という同じ認識を生み出す)に求めた。(なお聖典解釈学者であるクマーリラにとり、同一の目的を持つことによるグループ化は、*Jaiminīsūtra* 2.1.46: *arthakatvād ekaṃ vākyaṃ* というマントラの一文性から発した議論で馴染みのある概念である。)[「同一の認識を作り出す」ことからグループ化を説明するという方策は、ダルマキールティにとって便利なツールを提供することになる。すなわち、牛性という共通性を立てずとも、同一の認識を生み出すならば、個物牛達をグループ化することは可能になる。この転用について詳しくは片岡 2010a:259-263 で論じた。

¹¹³前主張部 (NM *apoha* I) において仏教徒は、半角牛 (*kaṇḍa*) と無角牛 (*muṇḍa*) の為す結果 (*kārya*) が同一であることを、まず、運搬・乳出しについて主張する (§ 5.2)。しかし実際には個物毎に結果は異なるという反論が提出される。それに対して仏教徒は、区別の認識がないので同一だと回答する。異ならないから同一だという論法である (§ 5.3)。さらにそれに対して結果が異なることもないという反論が提示される。これに対して仏教徒は、知覚が異ならず同一であると述べる (§ 5.4)。それに対してさらに、知覚も個物毎に異なるという反論が提示される。それに対して仏教徒は知覚に後続する反省という結果が同一なので、知覚も同一であると回答し、PV I 109 を引用する (§ 5.5)。この詩節では、反省が同一であることから、知覚も異ならずグループ化され、知覚が同一であることから個物も異ならずグループ化されることが主張されている。異なる個物、異なる知覚、同一の反省という構造を図示すると以下ようになる。



¹¹⁴それぞれの主張を段階的にまとめると次のようになる。(なお、ダルマキールティの同一の反省についての批判方法を、ジャヤンタは、ダルモツタラから取り入れている。)

クマーリラ：共通性性の認識は、共通性性というジャーティがあることによるのではなく、〈同一認識を作ること〉という外的な共通要素によって説明できる。

ダルマキールティ：共通性である牛性の認識も、牛性というジャーティを認めずとも、〈同一認識を作ること〉すなわち〈同一の反省を作ること〉という外的な共通要素によって説明できる。すなわち、クマーリラが共通性性の言い訳に用いたのと同じ論法を、牛性についても(仏教側に都合よく)転用することができる。

ジャヤンタ：同一の目的を作ること、今の場合でいえば、同一の反省を作ることを、ダルマキールティは、共通要素として持ち出してきたが、実際には、同一の反省というものの自体が成立していない。反省という分別知は、個々の知覚から生み出されたものであり、個々ばらばらでしかない。したがって、牛性に関するダルマキールティの主張は成立しない。

¹¹⁵具体的状況は次のように描かれていた。NM *apoha* I § 5.5, 599(38).6-8: *yathaiva śābaleyapiṇḍadarśane sati gaur ity anantaram avamarśaḥ, tathaiva bāhuleyapiṇḍadarśane 'pi*

gaur ity evāvarāṣa itī tadekatvāt tadekatvam ucyate. 「ちょうどシャーバレーヤ牛という個体を知覚すると、直後に「牛」という反省知があるが、それと全く同様に、パーフレヤ牛という個体を知覚しても、やはり「牛」という反省知がある。したがって、それ（反省知）が同一なので、それ（知覚）も同一と言われる。」ダルマキールティの想定するモデルについて詳しくは片岡 2010a:265-268 特に n. 46 参照。

¹¹⁶校訂本の apparatus に引用したように、「諸個物と諸知覚が [それぞれ個々ばらばらで] 異なるように、知覚のおかげで生じる諸分別（反省）も [個々ばらばらで] 異なる」との指摘を既にダルモッタラが AP 248.9-11 で行っている。

¹¹⁷知覚₁と知覚₂とをまとめるために、それらによって実現される同じ一つの結果として分別（＝反省）が立てられた。しかし、実際には、それら分別もばらばらである。すなわち、分別₁と分別₂というような区別を持つ。それを回避するためには、知覚₁から生じた分別₁（＝反省₁）と、知覚₂から生じた分別₂（＝反省₂）とをまとめるような更に別の一つの結果を立てなければならない。しかし、そのような「別の結果」は存在しない。また仏教徒もそのようなものは主張していない。ダルモッタラは、AP 248.9-14において、個物も知覚も、また、知覚から生じる分別も異なることから同一性の根拠として更なる「別の結果」を追い求める場合には、無限連鎖になってしまうことを指摘している。後の § 3.4.5.3 で見るように、分別₁と分別₂とをまとめる共通要素として可能なのは、ダルモッタラのいう分別知の対象としての虚偽形象である。

¹¹⁸諸分別は存在として別々である（分別₁ ≠ 分別₂）。それらが同一であること（分別₁ = 分別₂）を捉える方法はない。知覚も分別も、諸分別の同一性を捉えるものではないからである。

¹¹⁹校訂本の apparatus に引いたように、ダルモッタラは諸分別の同一性が、その同じ分別によっても別の分別によっても捉えられないことを AP 248.18-23 で指摘している。諸分別の同一性に関する認識論的な観点は、ダルモッタラ以降に顕在化したものと考えられる。

¹²⁰二つの選択肢の背景については片岡 2012d 他の拙稿を参照。

¹²¹分別知の対象である形象が同一であるという論点は、ここでの bhedānavagama という表現からも示唆されるように、主にダルモッタラの主張を汲みとった仏教説である（§ 3.4.5.3 の apparatus に引用の AP 249.9-12 を参照）。ダルモッタラは、同一反省が（ダルマキールティの期待に反して）実際には個々ばらばらであること（分別₁ ≠ 分別₂）を指摘している（§ 3.4.5.1 に引用の AP 248.9-11 を参照）。しかし、それら個々ばらばらの分別知を一つにまとめるために、虚偽形象という対象の非別（viśayābheda）を主張している。ダルモッタラにとっては、同一の結果によって一つにまとまるのではなく、分別の対象が異なること（分別₁ → 形象 = 形象 ← 分別₂）から一つにまとまる。AP 249.7-9 で彼は「対象知覚のおかげで生じてくる分別知群は結果が異なるから非別なのではなく、対象が異なるから非別なのだ」と明言している。

¹²²上では、諸分別について、同一性が把握されることから、同一であることが証明されようとしていた。（そして、それが否定されていた。）ここでは、別異性が把握されないことから同一であることが証明されようとしている。「非別だとする断定」（abhedādhyavasāya）と「別だとする断定の無」（bhedādhyavasāya）の区別は、前の章で用いられている。

NM apoha III §4.2参照.

¹²³校訂本の apparatus に引用したように、「木の知覚から生じた或る分別知が虚構したのと同様の対象を別の分別知も虚構するので、木の知覚から生じた諸分別知は、同じ対象だと思ひ込む」とダルモッタラは AP 249.9-12 で述べている.

¹²⁴論理展開を整理すると以下ようになる.

諸分別知は同一 ← 描出対象 (形象) に区別が現れていないから
↓ (これゆえ)
諸知覚を一つにする ← 諸知覚に区別が把握されないから

いずれの段階においても、区別の無把握という消極的な理由を根拠に、同一性という積極的なものが導かれている。諸知覚が一つにまとまる根拠としては二つの根拠が述べられていることになる。すなわち、「諸分別が同一へ諸知覚に区別が把握されない→諸知覚がまとまる」となる。なお、ここで「諸知覚を一つにまぜる」という論点が導入されているのは、PV I 109の主張を裏付けるためである。すなわち「同一反省の原因なので知覚は非別である。同一知覚の原因なので個物は非別である」という二つの主張である。最終的に、或る特定の個物群がひとつのグループにまとめられるということを言うために、ここで、知覚のグループ化 (非別化) が主張されている。

¹²⁵定説側は上の論理構造の理由のそれぞれを否定していく。まずここでは (A) 諸分別知が同一という点を否定する。(B) 次に、描出対象が相互に異なることを述べる。(C) 最後に諸知覚が相互に異なることを述べる。

(A) 諸分別知は同一 ← (B) 描出対象 (形象) に区別が現れていないから
↓ (これゆえ)
諸知覚を一つにする ← (C) 諸知覚に区別が把握されないから

¹²⁶ダルモッタラにとって、分別知の対象である非内非外の虚構形象は非真実の非実在である。

¹²⁷ダルモッタラは、AP 239.14-16で、分別が決定する対象が認識それ自体と別か非別かの場合分けをして、いずれでもないことを指摘している。ここで述べている「非別の場合」は、結果的には、内的形象説に向かう批判となる。

¹²⁸上で述べたように、「諸分別が同一へ諸知覚に区別が把握されない→知覚がまとまる」という論理構造が前提されていた。いま、仮に形象が同一であり、それゆえそれと非別である諸分別が同一であるとしても、諸知覚相互が異なる以上、知覚が一つにまとまることはない。すなわち「諸分別が同一へ諸知覚が異なる→知覚がまとまらない」となる。ここでは特に後でも引用される PV I 109の ab 句の内容 (同一反省の原因なので知覚が非別である) を批判している。

¹²⁹仏教徒によるジャーティ批判の箇所では、「一つの結果」について、まず、運搬・乳出し等 (vāhadohādi) という結果が挙げられた (NM apoha I §5.2)。次に知覚 (darśana) が挙

げられる (§ 5.4)。最後に § 5.5において、反省 (pratyavamarśa) が挙げられる。すなわち、NM apoha I 599(38).5-6: svapṛṣṭhabhāvīpratyavamarśākhyakāryaikyād という表現から分かるように、結果と呼ばれているものの実質は、最終的には、反省 (pratyavamarśa) である。「これも牛」「これも牛」という随伴の認識が何に基づくのかを尋ねられた仏教徒は、一つの結果を作り出すことという付帯的条件をもって答えるが、結局、その単一の結果は、「牛だ」という同一形象を持つ分別知に他ならない。したがって、次に指摘されるように、「分別が同一である」と「結果が同一である」という二つは同じ内容を持つことになる。整理して換言すると以下の様になる。§ 3.4.5において示されたように、仏教徒は「一つの目的の実現を為すものであること」という付帯的条件の故に「同一形象を持つ認識」が成立すると主張していた (ekārthakriyākāritva → ekākārapratyaya)。言い換えれば、「結果が一つであること」の故に「同一形象を持つ分別」が生起し、「分別が一つであること」(vikalpaikya) が成立すると考えていた (kāryaikya → vikalpaikya)。しかしジャヤンタの指摘のように、両者は相互依存 (kāryaikya ⇔ vikalpaikya) であり、しかも kārya=vikalpa であるという実態を考慮すると、kāryaikya=vikalpaikya となるのである。実際にはダルマキールティは、対象である認識内形象が無区別であることを反省知が同一であることの根拠と考えている (詳しくは片岡 2010a:266-267 参照)。

¹³⁰ PV I 109 は、前主張部の NM apoha I § 5.5 で引用されていた。

¹³¹ ダルマキールティによれば知覚は単一な対象の全側面を捉えるものである。いっぽう、それに後続する分別知は、牛そのものを捉えるのではなく、非牛から排除された側面 (それは対象そのものに属すわけではない) を捉えるに過ぎず、実在そのものを捉えているわけではない。もし知覚に後続する分別知が外界対象に直に触れているならば、一部の側面を捉えるだけでなく、その全側面を捉えるはずである。また、知覚で全側面が捉えられている以上、分別知は何も新たな付加情報をもたらさず、ただの繰り返しとなり無駄となってしまう。したがって、分別知に現れているのは、対象そのものではないと考える必要がある。すなわち、分別知は外界対象に触れていないのである。

¹³² 前主張部 (NM apoha I § 6.4) で引用されたダルマキールティの詩節 PV I 43 の全体の訳は「[無部分で] 単一の対象それ自体が、それ自ら (それ自体として) 知覚されるならば、認識手段 (推論) によって考察される [べき] 如何なる他の未知覚部分があるだろうか。」ここでダルマキールティは、分別が実在そのものに触れるとする場合には、対象の全側面を捉える知覚の繰り返しになって無駄になる、すなわち、分別知が新たに捉えるべき側面が何も残っていないことを主張している。詩節の一部は仏教徒によるクマーリラ批判の箇所 (NM apoha III § 2.7.3, 466(33).5) でも引用されていた (和訳は片岡 2013a:41, n. 60)。

¹³³ ニヤヤ学派では「未理解対象を把握するものであること」(anadhigatārthagrahītva) という限定要素を正しい認識 (pramāṇa) に付ける必要を認めないので、既に把握されたものを把握する場合であっても、pramāṇa としてのその他の条件を満たしていれば、それは正しい認識である。

¹³⁴ 刹那滅との関わりについて、前主張の NM apoha I § 6.4 では特に言及はない。ジャヤンタがこの論点を導入した意図は、まず第一に「把握済みのものを把握することは可能

である」というニヤーヤの主張に対する裏付けとして「刹那滅は既に排斥されたから」という論点を付加したかったからであろう。ただし、NM apoha IV §4.3 (172(109).3): arhāntaram vāvalambantām (あるいは「無駄とならないよう」別のものを対象とするとすればよい) という記述を見ると、存在は同一であるが、限定要素である時間・場所などは異なる、したがって、認識対象は完全には同一ではなく新規情報も部分的に含むので全くの無駄ではない、ということも含みとして考えているのかもしれない。

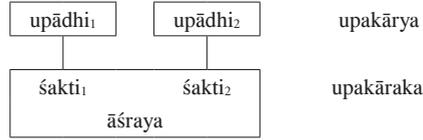
¹³⁵ディグナーガやダルマキールティは、知覚対象である自相そのものを、全一な対象と考え、牛性や実体性と言われるような部分的側面の実在性を認めなかった。「牛」や「実体」として分別される部分的側面はあくまでも分別知によって間接的に取り出されるに過ぎず、それは対象そのものに属するようなものではなかった。このような考え方をジャヤンタは否定する。実在である基体は様々な側面としての諸属性を備えている。或る認識はその一部の属性を取り出して把握する。すなわち分別知は外界対象（その実在する一側面）に触れている。

いっぽうダルマキールティは、様々な側面を持つ対象の一部を捉えるという考え方を既にPV I 52-53abで批判していた。もし対象の実在する一側面を捉えるならば、芋づる式にその把握を可能にした能力と非別である全一の本質を捉えることになるので、基体が丸ごと全面的に把握されてしまうことになる。その場合、他の側面も全て把握されたことになってしまう。これに対してジャヤンタは、基体と非別である能力について、補助因などという外的要因を導入することで、能力の区別が可能になるので問題ないと回答する。牛性という一側面だけを取り出させるような能力を個物は持っており、その能力を引き出す外的要因がその個物とは別にあるので、能力の分化は説明が付くという立場である。

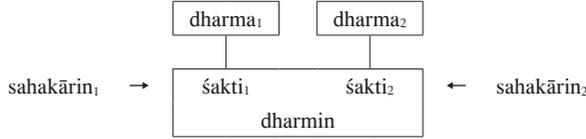
¹³⁶ダルマキールティはPV I 52abにおいて次のような反論者を登場させる。基体が同一でも、様々な付帯的条件（実在論者にとっての瓶性・地性・実体性などといった共通性）により、捉えられる対象の側面は異なるので、同義語・同じ認識の繰り返しになることはない。



これにたいしてダルマキールティは、PV I 52cd-53abにおいて「異なる付帯的条件を裨益するために必須の構成要素である能力と非別である本質を全面的に捉える以上、裨益される【付帯的条件】のいかなる区別が捉えられていないであろうか」と批判する。すなわち、upādhiという側面を捉える際に、そのような付帯的条件を引き起こす要因としての能力を捉え、したがって、その能力と非別である基体も捉えることになるので、全面的に基体が把握されることになる。その場合、upādhi₂も把握されたことになるので、未確定の側面は何も残っていないことになるのである。



これにたいしてジャヤンタは、補助因などを導入することで能力の分化が可能になるので問題なしとする。すなわち sahakārin₁ が働く場合には dharma₁ しか捉えられない。



¹³⁷校訂本では § 4.1 を次の話題と考えたが、内容的に、先行する § 3.5 へのまとめの言葉と考えるべきである。すなわち、分別と言葉とが非実在であるアポーハを対象とする根拠としての「単一の対象それ自体」についての議論である。§ 3.4.1 以下の変更と合わせ、次のようにいずれ訂正する必要がある。

校訂本	訂正
3.5	4.2
3.5.1	4.2.1
3.5.2	4.2.2
3.5.3	4.2.3
4	
4.1	4.2.4
4.2	4.3
4.3	4.4
4.4	4.5

¹³⁸校訂本の -vāraṇākaraṇaṃ に代えて、K₁ の -vāraṇa を採用する。表記の統一上、vāraṇaṃ と表記する。おそらく、vāraṇa の回避手段という karaṇa (行為手段) の意味を明示するために vāraṇakaraṇaṃ と karaṇaṃ が付け足されたものが、kāraṇaṃ などの読みを生み出したと考えられる。

¹³⁹「分別像」とは言っているが、内容的にダルモッタラの主張する虚構形象を指すものである。片岡 2013a:45, n. 73 参照。「虚構」という訳語については片岡 2013a:37, n. 30 参照。

¹⁴⁰排除という影に関しては、片岡 2013a:38, n. 35。

¹⁴¹ダルモッタラは、非内非外なる虚構形象を分別知の対象として提示していた (NM apoha III § 2.1; § 3.1)。

¹⁴²内的形象説においては、内的なものとして認識内の形象が考えられていた。ここでは、潜在印象が内的なものとして提示されている。内的形象説についてはNM apoha III § 3.2(和訳は片岡 2013a:30) に詳しい。潜在印象によって様々な相を取った認識内の形象が外界対象のように現れるという構造を取る。したがって、認識内の形象も、さらに潜在印象に基づく。したがって分別を染める最終的な内的原因として潜在印象を提示することは説明が付く。

¹⁴³ダルモッタラの主張はNM apoha III § 2.2 (和訳は片岡 2013a:26) に見られる。他から排除された知覚対象、その影である排除を分別は対象とする。

¹⁴⁴āñjasyenaには次の用例がNM中に見られる。NM II 59.7-8: *padam tadvantam evārtham āñjasyenābhijalpati/ na ca vyavahitā buddhiḥ, na ca bhārasya gauravam//* 「語は、それを持つ対象だけを直接に述べる。また認識が介在されることはない。また荷が重いこともない。」; II 547.11-13: *tatra tāvad āñjasyena hetvadhīnā pakṣasiddhir iti hetur eva sarvanāmnāvamṛṣyate. tatsiddhāv anyaparakāṇasiddheḥ sa evādhikarāṇasiddhāntaḥ.* 「その場合、まず、直接には主張の成立は理由に依存しているので、理由だけを代名詞 [yad] は指している。それ(理由)が成立した時、他の主張が成立するので、それ(理由)だけがadhikarāṇasiddhāntaである。」

¹⁴⁵「外界対象⇒認識」に対して、「外界対象⇒認識⇒潜在印象⇒認識」という図式となる。

¹⁴⁶仏教徒は、知覚に後続する分別知が排除された実在そのものに触れることなく、その影としての排除のみを所縁とすると主張していた。NM apoha I § 2.3およびNM apoha III § 2.2.

¹⁴⁷ここでの論理は、§ 3.5.1で示されたものと同様である。すなわち、対象通りであるならば、その認識はやはり正しい認識 (pramāṇa) であり、たとえ繰り返してあったとしても、そのことは問題とはならない。

¹⁴⁸ § 3.5.1を参照するならば、「別のもの」と言っているのは、時・場所の違いであろう。

¹⁴⁹関係把握 (語意関係把握・遍充関係把握) に基づいて機能する言葉と推論については、NM apoha I § 6で議論されていた。

¹⁵⁰asatkhyātiへの批判方法については片岡2013a:43, n. 66参照。完全に非有である空華等は現れてこないという問題が第一にある (NM II 459.4-5; II 505.8)。

¹⁵¹仏教徒側の格言であるyathādhyaśāyam atattvāt, yathātattvaṃ cānādhyaśāyātは、仏教徒からのクマーリラ批判の箇所 (NM apoha III 460(39).4-5, § 4.4) で引用されている。和訳は片岡 2013a:32: 「断定通りに真実はないので、また真実の通りに断定はないので」である。詩節の解釈については、片岡 2013a:17; 44, n. 71も参照。

¹⁵²前主張であるNM apoha III § 2.7において仏教徒(ダルモッタラ)は、分別知の対象が満たすべき条件として三つの性格(存在・非存在に共通すること、特定化されたあり方を持つこと、外界対象に相似していること)を挙げ、外界実在にそれらがありえないことを指摘し、アポーハのみに三性格が当てはまることを示していた。

¹⁵³前主張はNM apoha III § 2.7.1 (和訳は片岡 2013a:29)。具体的な内容については片岡 2013a:40-41, nn. 56-57を参照。「牛がいる」と言う時、「牛」という語からは有性を含意しない牛性のみが理解され、それが次に(牛性を持つものを介して)有性と結び付く。逆

に「牛がない」であれば、有性が否定され、牛性を持つものは非存在と結び付く。

¹⁵⁴前主張については、NM apoha III § 2.7.2 参照（和訳は片岡 2013a:29）。内容については片岡 2013a:41, nn. 58-59 を参照。仏教徒によれば「牛だ」というのは「牛以外ではない」ということを意味する。ここでは他の排除こそが直接の意味である。これに対してジャヤンタによれば、「牛だ」では、文字通り「牛である」というのが第一義である。そこから次に「牛以外ではない」という他の切り捨てが成立する。したがって、「牛だ」というのが「牛に他ならない」「牛以外ではない」という特定化・他の切り捨てを含んでいるからといって、「牛」の直接の意味が非牛の排除であるということにはならない。

¹⁵⁵ayaṃ は vyavahārah に係るものと解釈した。いっぽう、iti の後にあるという自然な語順に従って、puruṣaḥ に係ると解釈すると、「この人は」という意味となる。しかし、「この人」と特定化する意図が不明である。もし意図があるとすると「この男（仏教徒）は」というような皮肉と取るしかない。しかし内容的に考えて、一般的に人が非外界対象に向かって発動することはないという文脈なので、この解釈には無理が伴う。詩節であるということも考慮して、語順を入れ替えた方が過失は少ない。

¹⁵⁶ダルモッタラが提示した三つの性格の最後は、分別知の対象が「外界対象に相似していること」であった（NM apoha III § 2.7, § 2.7.3）。しかし、それについてここでは直接には取り上げられていない。ここで取り上げているのは発動の仕方であり、NM apoha III § 4.2 の内容である。特に「知覚対象と分別対象とを一つにすること」が取り上げられている。しかし、この後で「分別対象が外界対象として現れる」という内容が扱われているので、ジャヤンタは、ひとまとめにして論じたようである。

¹⁵⁷これは分別知の対象の第三の性格である「外界対象に相似していること」（NM apoha III § 2.7.3）に内容的に対応する。

¹⁵⁸ravikaranīrajñaptivat と同様の内容は、NM apoha I § 4.5.1（クマーリラの主張の紹介部分）において mihiramarīcinicayanīrapratīvat と表現されていた。

¹⁵⁹錯誤知だと判明する二つのケース（認識原因にある過失の発見・後からの打ち消し）をいずれも否定している。

¹⁶⁰NM apoha III § 4.3 に対応する。この格言については戸崎 1979:127, 片岡 2013a:44, n. 70 を参照。構造については片岡 2010a:277, n. 74 を参照。