九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

スチャリタミシュラのアポーハ論批判 : Kāśikā ad Ślokavārttika apoha v. 1 後主張の和訳

片岡, 啓
九州大学大学院人文科学研究院哲学部門 : 准教授

https://doi.org/10.15017/1804165

出版情報：哲學年報. 76, pp.33-82, 2017-03-17. Faculty of Humanities, Kyushu University
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

スチャリタミシュラのアポーハ論批判

― *Kāśikā* ad *Ślokavārttika* apoha v. 1 後主張の和訳―*

片　岡　　啓

解題

本稿は，筆者が校訂出版（Kataoka 2014a）したスチャリタミシュラ（Sucaritamiśra）作 *Ślokavārttikakāśikā* の apoha 章冒頭，すなわち，*Kāśikā* ad *Ślokavārttika* apoha v.1 の後主張部（§3 ～ 5.9）に対応する和訳であり，前主張部の和訳である前稿（片岡 2016）の続編にあたる．前稿でも示したように，スチャリタミシュラは v. 1 への註釈という形を取りながら，この箇所で，クマーリラ以後のアポーハ論の展開を踏まえて，アポーハ説の紹介・批判を行う．関連する学匠の大まかな前後関係として以下を筆者は想定している[1]．

500	ディグナーガ	
600		クマーリラ
	ダルマキールティ	
700	シャーキャブッディ	マンダナミシュラ
	シャーンタラクシタ	ウンベーカ
	ダルモッタラ	
	カマラシーラ	
800	プラジュニャーカラ	
		ジャヤンタ
900		シャーリカナータ
		スチャリタミシュラ
		ヴァーチャスパティ
1000	ジュニャーナシュリー	

前稿でも示したように，スチャリタミシュラによるここでのアポーハ説紹介は，ダルモッタラの『アポーハ論』（AP）に基づく．そして，本稿で訳出する後主張部において，スチャリタミシュラは，当時の有力なアポーハ説であったダルモッタラ説（虚構されたもの āropita を立てる説）への批判に注力する．スチャリタミシュラも，ジャヤンタと同様，同時代の仏教徒のアポーハ説に異なる二説を認めている（§2.1.7）．シャーキャブッディ等に見られる認識内形象説とダルモッタラに見られる虚構説とである．ダルマキールティ自身の説は，認識内形象説と客観的には評価できるものである．実際，認識内形象説を明らかに支持するダルマキールティの文言について，AP 内でダルモッタラは強引な会通を図っている（Kataoka 2014c）．このことは，ダルモッタラ自身が，ダルマキールティの自説が認識内形象説であったことを十分に理解した上で，意図的に虚構説へと読み替えを図ったことを示している．

興味深いことに，§2.3.3.4 で引用される PV I 77「それ（認識）に現れる相は，外にあるかのようであり，あたかも一者のようであり，他から排除されたかのようであり，考察に耐えないものとして非真実である」は，「非真実」（nistattva）という表現からも分かるように，むしろダルモッタラの虚構説に好都合な表現を取っている．「のよう」（iva）からも分かるように，分別知に現れてくる対象の虚構性が強調されているからである．ただし，スチャリタミシュラは引用の直後で「またこれは認識形象論者達（jñānākāravādin）にも共通する詩節である」とコメントし，この偈が，両学説いずれの立場からも解釈可能であることを注記する．ダルモッタラの会通対象と同様，仏教伝統内の二派において，鍵となるダルマキールティの選ばれた文言について議論のあったことが窺われる．

ジャヤンタとスチャリタミシュラ，いずれにおいても，（AP 自体の議論の進め方がそうであるように）認識内形象説を乗り越える形で虚構説が導入・紹介されている．ジャヤンタとスチャリタミシュラにとり，最終的な批判対象としてダルモッタラ説がより強く意識されていたということになる．また，その証左の一つとして，ダルモッタラが提示するアポーハの三特徴への言及が，『ニヤーヤマンジャリー』の定説部と『カーシカー』の前主張紹

介部のいずれにおいても，最終節（NM apoha IV §5.1~5.3; *Kāśikā* §2.4.1~2.4.4）に置かれていることも挙げることができる．ダルモッタラ説の批判あるいは紹介が一つのクライマックスとして意識されていたということである．

思想の発展・深化という観点から見るならば，ジャヤンタとスチャリタミシュラの批判方法の比較は興味深いテーマとなる．ジャヤンタのほうがより古い理解を提示しているからである．例えば，§3.1.3.2 では，虚構されたものを「分別を質料因とするもの」（kalpanopādāna）と形容することで，虚構されたものが随伴相たりえないことをスチャリタミシュラは示している．この論法はジャヤンタには未だ見られない．いっぽう，ヴァーチャスパティミシュラやシュリーダラには見られる（Kataoka 2014a:352(11)-350(13)）．

また，Kataoka 2014a でも指摘したように，虚構されたもの（āropita）の外性（bāhyatvam），あるいは，虚偽なるもの（alīka）の外性という概念は，ジャヤンタには未だ明確な形をもって登場していない．いっぽう，ヴァーチャスパティミシュラ[2]やジュニャーナシュリーミトラ[3]においては，分別知の対象として，〈虚構されたもの〉と〈虚構されたものの外性〉とが対等な選択肢として併記される．年代的に恐らく間に置くことができるスチャリタミシュラの場合，外性の扱いは，発展の中間段階にある．まず，『カーシカー』前主張部の §2.4.3 には bāhyatva という固定した表現は出てこないものの，対応する後主張部の §3.9 では，bāhyatvagrahaṇaṃ tv āropitasya や，tasya (āropitasya) bāhyatvam として，外性という概念が流動的に登場してくる．この箇所は，ダルモッタラが言及するアポーハの三特徴についての議論のうち，「全く相似していない両者（外界実在と虚構されたもの）の間の相似性」を扱う文脈である[4]．ジャヤンタにおいて節として対応するのは，NM apoha III §2.7.3（前主張部），IV §5.3（後主張部）であるが，そのいずれにおいても bāhyatva という語は出てこない．なお，『カーシカー』§2.2.3 においては，認識内形象の外性（asya [=vikalpākārasya] bāhyatvam）が議論されている．

以上の諸々を考慮すると，「虚構されたものの外性」という考え方も，本来は，「認識内形象の外性」という観念からの応用的展開ではないかと推測できる．すなわち，内なる認識内形象が外なる実在と思い込まれることで発

動が起こる，という議論の中で，認識内形象の外性という概念が浮かび上がってくる．それが次に，虚構説にも転用され，虚構されたものの外性が論じられることになる．ダルモッタラ説への言及に取り入れる場合，同じく発動を説明する文脈に外性は組み込まれる．すなわち外のものと虚構されたものとの相似性として，発動と絡めて議論が展開されるようになった．その段階を示すのがスチャリタミシュラによる「虚構されたものの外性」への言及（§3.9）だと考えられる．

内容梗概

後主張の冒頭でスチャリタミシュラは，まず，クマーリラの詩節（v. 1）に則って，アポーハ論批判を開始する．すなわち，クマーリラが意図したのと同じく，アポーハ（排除）の拠り所について問い，アポーハという非存在がまず自立的ではありえないことを指摘し（§3.1.1），次に，他依存でもないこと，すなわち，拠り所となる何物もありえないことを指摘する（§3.1.2）．

次に彼は，ダルモッタラの立てる虚構相（āropitam rūpam）についての批判を始める．既に §2.1.7 で紹介されているように，仏教のアポーハ説には，認識内形象説と虚構説の二つがある．すなわち，分別知の対象として，認識それ自身の形象（svākāra）を立てるか，あるいは，非真実で（nistattva）虚偽のもの（alīka）を立てるかの違いである．認識内形象説については，既に，§2.2 において，ダルモッタラによる認識内形象説批判の方法に基づきながら，スチャリタミシュラが批判を紹介している．その批判方法を転用しながら，スチャリタミシュラは，虚構説を批判する．認識内形象の場合，認識と同様に刹那滅であることが明白である．いっぽう虚構相の場合，認識と同一でないにしても，分別知を質料因とするのは明白である．したがって，虚構相も「あたかも刹那滅，あたかも非共通」ということが言えるので，言語協約不可能となる（§3.1.3.1 ～ 3.1.3.2）．逆に虚構相を分別知に基づかないものと考えるならば，そのようなものは，自性に基づくものとなり，独自相と同様となってしまうので，やはり，言語協約不可能である（§3.1.3.3）．

次にスチャリタミシュラは，ダルモッタラの重要な主張の一つである虚構されたものの間の区別の断定の無（bhedānadhyavasāya）と[5]，その上に

立った同一性の虚構という解決方法を紹介した上で（§3.1.3.4），批判を開始する．まず重ね合わせる主体の非存在が，無我説の観点から指摘される（§3.1.3.4.1）．また，分別それ自体が重ね合わせる主体となることも否定される（§3.1.3.4.2）．ここでスチャリタミシュラは，人の角やロバの角という絶対的に非有なるもの（atyantāsat）を例として導入する．asatkhyāti 説に分類可能である虚構説に対して，空華といった絶対的に非有なるものを持ち出して批判するのは，asatkhyāti 説批判の常とう手段である[6]．ここで，スチャリタミシュラはその批判方法を踏襲している．

次にスチャリタミシュラは，分別の対象間に，分別という質料因に由来する区別があるにもかかわらず，その区別が断定されず，同一とされるというダルモッタラ説の一貫性のなさを指摘し（§3.1.3.4.3），さらに，虚構されたものの区別が断定されないことで同一性を虚構する，という「虚構の連続」を揶揄する（§3.1.3.4.4）．

次にスチャリタミシュラは，拠り所とは別の観点から，仏教徒が牛性を認めざるを得なくなるという解釈を，v. 1 中に読み込む．すなわち，非牛の否定のためには牛の肯定が前提として必要になるという問題であり，クマーリラが v. 85a で指摘する問題である．

続いてスチャリタミシュラは，前主張部 §2.3.3 以下で紹介された，虚構されたものと外界のものとの相似性の正当化に関連して提示された「同じ働きを為さないものからの排除」「同一のことを為すもの」の問題について，批判を開始する（§3.3）．すなわち，PV I 109 のダルモッタラによる解釈を批判していく．前主張部と対応する形で，順次，同一の効果的作用（§3.3.1），同一の見ることという結果（§3.3.2），同一の反省（§3.3.3）について検討している．これらはいずれも間接的に分別知の対象を統合する方法である．すなわち，同一の反省の原因だから，間接的に，その原因となったものも同一・非別とされるという論法である．それとは逆に，直接的に分別知の対象を非別とするのが，ダルモッタラ独自の説である虚構相そのものの非別性という解決方法である（後述）．スチャリタミシュラは，続いて，虚構相の非別性を紹介・批判する（§3.3.4）．最後にスチャリタミシュラは，「同じ働きを為すもの」「為さないもの」という同一の効果的作用という仏教徒の論法

が，牛性という単一の実在を認めずしては成り立ちえないことも，v. 1 に込められた含意として読み込む（§3.3.5）．

次にスチャリタミシュラは，認識内形象・虚構相・断定された形象を，実在する普遍（§3.4 ～ 3.4.3）と比較しながら，前三者を分別知の対象候補として退ける．

続いてスチャリタミシュラは，言葉・分別が他者の排除を扱う根拠となっている，知覚と推論の住み分け（PV I 43–44）というダルマキールティの論法を，排除の認識が実際には生じていないこと，および，実在が部分を持ちうることという点から，批判する（§3.5）．

次にスチャリタミシュラは，分別・言葉の対象たりうるアポーハの特徴としてダルモッタラが提示する三特徴について，順に，検討していく．すなわち，「存在・非存在に共通する」（§2.4.1 → §3.6）「制限されたあり方を持つ」（§2.4.4 → §3.8）「外界対象と相似している」（§2.4.3 → §3.9）というものである[7]．まず「木」という言葉が「有る」とも「無い」とも結びつくという言語現象については，木性と存在（bhāva）・非存在（abhāva）とが別であること，すなわち，実在の有部分性をもって答える（§3.6）．存在・非存在と切り離した形で木性が理解されうるという立場である．また，「非瓶」などという否定辞を伴った語を喩例とする論証の問題点を次に指摘する（§3.7）．次に，「これは瓶に他ならず，布等ではない」というように，分別知が制限されたあり方を持つものを確定するという現象に基づいて仏教徒が提示した論証式に対しては，まず，他者の排除を伴わない形で瓶性のみが肯定されること（理由の不成立）を指摘し，次に，「だけ」という言葉をわざわざ付加することが無駄となってしまうことを指摘した上で．最後に，理由が矛盾因となることを指摘する．すなわち，制限対象となるもの（niyamya）が実在以外ではありないことを指摘する．

次に，外界対象と虚構対象の相似性として，いずれも他者の排除を有するという点をダルモッタラは主張していた[8]．これにより，虚構されたものに外性を付与することが可能となる．既に §2.2.3 において，認識内形象に外性を付与するという論法は否定されている．ここでは，虚構相に外性を付与するという解決方法が否定されている（§3.9）．ここでもスチャリタミシュラ

は，絶対的に非有なるものの一例である兎の角を用いて，兎の角に外性を立てるのがナンセンスであるのと同様，虚構形象という非有なるものの上に外性を立てることのナンセンスを訴えている．

以上の三特徴については，論証式の形で提示されていた（§2.4.1, §2.4.3, §2.4.4）．そこで対抗する論証式をスチャリタミシュラは次に示す（§3.10）．

次にスチャリタミシュラは，排除そのものの存在論的根拠と認識論的根拠を問う（§3.11）．まず基体との別・非別（§3.11.1），帰属の仕方（§3.11.2）を存在論の観点から問う．次に，認識論の観点から，排除を認識する手段について（§3.11.3），知覚（§3.11.3.1）・推論（§3.11.3.2）・証言（§3.11.3.3）を検討する．さらに，共通性たるべき他者の排除について，その数の一・多を問う（§3.11.4）．また，以上のような厳密な存在論・認識論の追求から逃れるために，本質的に錯誤した世俗的な分別知の対象としてアポーハを立てるとする立場[9]を批判し，現に意識される普遍を認める方が，現に意識されることのないアポーハを立てるよりましであることを指摘する（§3.11.5）．次に，現に意識されているにもかかわらず存在者としてはクマーリラも認めていない，いわゆる「共通性性」（複数の普遍，例えば，瓶性，地製性，実体性，有性の上に共通する「共通性性」「普遍性」とでも呼ぶべきもの）の問題が論じられ，仏教説がけん制される（§3.11.6）．最後にグループ化された新得経験を言葉の対象とする立場を退ける（§3.11.7）．以上により，他者の排除が何かを問う批判をスチャリタミシュラは締めくくる（§3.11.8）．

次にスチャリタミシュラは，実在する普遍を認めない帰結として，クマーリラが v. 42 以下で論じる同義語の問題を指摘する（§3.12）．

続いてスチャリタミシュラは，世俗知としての分別知のあり方を強調する仏教徒からの反論をスペースを取って紹介・批判する（§4・§5）．以下では，紹介と批判を併せて見ていく．

分別と相互依存の関係にある言葉は実際には外界対象に触れていない．普遍は実在しないからである（§4.1）．この仏教徒からの批判に対してスチャリタミシュラは，普遍が実在する論拠として，シャバラ註，クマーリラ復註，ジャイミニ経を示し，また，認識の対象が外界に実在する根拠として，唯識説を批判する śūnyavāda 章に言及する（§5.1）．

人々は，言葉が実際にはアポーハを表示対象とするにもかかわらず，言葉が外界対象に触れていると思い込んで，認識に基づいて発動し，実在獲得に至る（§4.2）．この仏教からの批判に対してスチャリタミシュラは，世間の思い込みを，そのまま正しいものとして認めるべきだと反論する．すなわち，随伴形象がそのまま外界に実在すると認めるべきだと主張する（§5.2）．

仏教徒は，普遍が存在しないことから，アポーハが表示対象であると主張する．そして，排除相と独自相の相即関係に訴えることで，発動・獲得が独自相に関わりうることを示す（§4.3）．これに対してスチャリタミシュラは，排除と同様，認識に上ってこない兎角を表示対象としてもよいことになると指摘する．また独自相との相即関係を主張するならば，独自相と同様，表示対象が無数となってしまうという過失を指摘する（§5.3）．

仏教徒は，独自相が異種のものから排除された形で捉えられたものが言葉の対象であるとして，独自相が，同種のものから排除された形で言葉の対象となることを回避する（§4.4）．これに対してスチャリタミシュラは，独自相の本質たる排除が複数の独自相に随伴しえないことを指摘する（§5.4）．

仏教徒は，相互に排除された独自相の間に普遍が随伴しないことをもって，実在する普遍は言葉の対象ではないとする（§4.5）．しかし，同種のものと異種のものを分けるには普遍という共通性が必ず必要である（§5.5）．

いっぽう仏教徒は，論争する双方が認めている独自相の否定的側面に言葉が入り込むとする（§4.6）．これに対してスチャリタミシュラは，双方が認めるものには，認識と音声形，また，独自相の存在（bhāva）としての肯定的側面など，他にもあるので，排除が選ばれる積極的理由はないとする（§5.8）．

仏教徒は，同種のもの・異種のものから排除された独自相について，無明の故に，異種のものから排除された側面だけが言葉から認識され，全側面が認識されることはないとする（§4.7）．これに対してスチャリタミシュラは，結局のところ無明に頼るならば，アポーハではなく普遍を最初から言葉の対象と認めればよいではないかと反論する（§5.6）．

次に仏教徒は，言葉が実在に触れないにもかかわらず，実在獲得が可能な論拠として，実在による拘束，つまり，異種からの排除という側面が間接的

に実在と結びついていることを論拠として挙げる（§4.8）．これに対してスチャリタミシュラは，分別が実在に触れないならば発動および実在獲得がありえないことをもって回答する（§5.7）．

仏教徒は，本質的に錯誤している分別に基づくものとしての言葉と証因とが，世俗での思い込みによって，アポーハを対象とすると述べて，反論を総括する（§4.9）．これに対してスチャリタミシュラは，最後に，註釈対象となっている当該の詩節 v. 1 が，以上全てを意図していること，また，これから述べる章全体の意味を総括していることを明確にする（§5.9）．

虚構対象の非別性

ダルマキールティは，反省という結果が同一であることをもって間接的に同じ働きを持つものという一群の個物のグループ化を図る．これに対してダルモッタラは，AP において，結果の非別（kāryābheda）によってではなく対象の非別（viṣayābheda）によって諸分別が非別となると主張する（cf. Kataoka 2014c:121）．

> 対象知覚（の力）に基づく諸分別は，結果が非別だから非別と言われるのではなく，対象が非別だから［非別と言われるのである］．すなわち，木の知覚から生じる［或る］一つの分別によって或る対象が虚構される，それと同様のものが，他の［分別によっても虚構される］．というわけで，木の知覚から生じる諸分別は共通する対象を断定するのである．

スチャリタミシュラの対応する表現（§3.3.4）から AP の還梵を試みると以下のようになる．

AP 249.7–12: don mthoṅ ba'i nus pa'i rgyu mtshan can gyi rnam par rtog pa rnams ni 'bras bu tha mi dad pas tha dad pa med par mi brjod kyi/	**arthadarśana(sāmarthya)nibandhanānāṃ vikalpānāṃ* *na kāryābhedenābheda ucyate,*

'on kyaṅ yul tha mi dad pas so// 'di ltar śiṅ mthoṅ ba las byuṅ ba'i rnam par rtog pa gcig gis don ci 'dra ba sgro btags pa de 'dra bar gźan gyis kyaṅ yin pa'i phyir śiṅ mthoṅ bas byas pa'i rnam par rtog pa rnams don mtshuṅs par źen par byed pa yin no//[10]	*api tu viṣayābhedena.* *tathā hi vṛkṣadarśanabhāvinaikena vikalpena yādṛśo 'rthaḥ samāropitaḥ* *tādṛśo 'pareṇāpīti* *vṛkṣadarśanabhāvināṃ vikalpānām samānārthādhyavasāyaḥ.*
ŚVK 308(55).12–307(56).2: na kāryābhedanibandhano 'vamarśābhedaḥ, api tarhi viṣayābhedena. yādṛśo hy ekena godarśanabhāvinā vikalpenārthaḥ samāropitaḥ, tādṛśo 'pareṇāpīti samānaviṣayatvād ekatvaṃ vikalpānām ...	
Cf. NM apoha IV §3.4.5.3: yādṛśa evaikaśābaleyādisvalakṣaṇadarśanānantarabhuvā pi vikalpenollikhita ākāro gaur iti, tādṛg eva gopiṇḍāntaradarśanānantarajanmanāpīti viṣayābhedāt tadaikyam ucyate.	

ダルマキールティが想定するモデルとダルモッタラの想定するモデルの違いについては，片岡 2010a，Kataoka 2014c で論じた．なお，sahopalambhaniyama に関連して青とその認識の非別を論じる文脈であるが，ダルモッタラが非別（abheda）を区別の無（bhedābhāva）という純粋否定（prasajyapratiṣedha）で理解し，同一性（ekatva）を意味する paryudāsa で理解することを否定していることについては，Matsumoto 1980:281–280，および，梶山 1990(1982):59 を参照．

略号および参照文献

追加文献のみを記し，それ以外については，前稿の片岡 2016 に従う．

Vibhramaviveka See Schmithausen 1965.

Frauwallner, Erich

1968 *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*. Wien: Hermann Bölaus Nachf.

Houben, Jan E.M.

1995 *The Saṃbandha-Samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language*. Groningen: Egbert Forsten.

Kajiyama, Yuichi（梶山 雄一）

1990(1982)「中観思想の歴史と文献」『講座・大乗仏教 7―中観思想』（春秋

社），1–83.

Kataoka, Kei（片岡　啓）

2016　「スチャリタミシュラのアポーハ論理解 ―*Kāśikā* ad *Ślokavārttika* apoha v. 1 前主張の和訳―」，『哲学年報』75, 55–107.

Mc Allister, Patrick

2011　*Ratnakīrti's Apohasiddhi: A Critical Edition*, *Annotated Translation, and Study*. A dissertation submitted to Universität Wien.

2014　"Ratnakīrti and Dharmottara on the Object of Activity." *Journal of Indian Philosophy*, 42: 309–326.

Matsumoto, Shiro（松本 史朗）

1980　"*Sahôpalambha-niyama*."『曹洞宗研究員研究生　研究紀要』12, 298(1) –265(34).

Nakasuka, Miyuki（中須賀 美幸）

2014　「ダルマキールティの「付託の排除」論―adhyavasāya, niścaya, 知覚判断の関係をめぐって―」，『南アジア古典学』9, 397–418.

2015　「ダルマキールティのアポーハ論―知覚判断と付託の欠如（samāropaviveka）―」『南アジア古典学』10, 363–383.

Schmithausen, Lambert 1965: *Maṇḍanamiśra's Vibhramavivekaḥ*. Wien: Hermann Böhlaus Nachf.

科文

対応関係を示すため，前稿分の科文である §1 ～ 2.4.5 も，一部訂正（2.3.3.5; 2.4）を含めた形で，併せて示す.

1 前章との関係
2 仏教徒の見解
　2.1 総説
　　2.1.1 普遍の否定
　　2.1.2 同一形象の分別

2.1.3 意味としての独自相の否定
2.1.4 諸独自相に随伴するものの否定
2.1.5 それ（普遍）を持つものの否定
2.1.6 語意の消失のまとめ
2.1.7 仏教徒の二説
2.2 認識形象説への批判
2.2.1 認識形象の言語協約不可能性
2.2.2 分別の自己認識の知覚性
2.2.3 認識形象の外性
2.2.4 認識形象の言語表現不可能性
2.3 分別された虚偽のものとしての語意
2.3.1 知覚対象に相似したものが虚構されることはありえない
2.3.2 外とは異質のものが虚構される
2.3.3 相似性の正当化
2.3.3.1 同じ働きを為さないものからの排除
2.3.3.2 結果としての見ること
2.3.3.3 同一の反省の原因
2.3.3.4 まとめ
2.3.3.5 認識形象説にも共通する詩節
2.4 他者の排除に行き着くこと
2.4.1 存在・非存在に共通する相の確定
2.4.2 否定語を喩例とした論証
2.4.3 全く似ていないものを外のものとして把握する
2.4.4 制限されたあり方を持つものの確定
2.4.5 まとめ

3 仏教徒の見解にたいする批判
3.1 非牛の否定の拠り所
3.1.1 自立的ではない
3.1.2 他依存でもない

3.1.3 虚構相は拠り所とはならない
3.1.3.1 取り決めの対象でない（cf. 2.2.1）
3.1.3.2 分別を質料因とするものに随伴はない（cf. 2.2.1）
3.1.3.3 虚構相は自性に基づくものでもありえない
3.1.3.4 虚構された相が同一であることはない
3.1.3.4.1 重ね合わせる主体の非存在
3.1.3.4.2 分別は重ね合わせをしない
3.1.3.4.3 区別の断定の無
3.1.3.4.4 虚構の連続の巨大さ
3.2 非牛の否定の前提となる牛の肯定
3.3 同じ働きを為さないもの
3.3.1 同一の効果的作用（← 2.3.3.1）
3.3.2 同一の〈見ること〉という結果を持つこと（← 2.3.3.2）
3.3.3 同一の反省の原因（← 2.3.3.3）
3.3.4 対象の非別性
3.3.5 まとめ
3.4 分別された形象を対象とする
3.4.1 虚構された形象を対象とする
3.4.2 断定された形象を対象とする
3.4.3 虚構された形象の非共通性
3.5 余すところなく見られた無部分の実在
3.6 存在・非存在に共通するもの（← 2.4.1）
3.7「非瓶」などの例（← 2.4.2）
3.8 制限されたあり方を持つものの確定（← 2.4.4）
3.8.1 理由の不成立
3.8.2「だけ」の無駄
3.8.3 理由の矛盾
3.9 外性の把握（← 2.4.3）
3.10 取り決めされていないもの
3.11 排除

3.11.1 別・非別の選択肢
3.11.2 帰属の仕方
3.11.3 排除を認識する手段
3.11.3.1 知覚
3.11.3.2 推論
3.11.3.3 証言
3.11.4 他者の排除の一・多
3.11.5 世俗的存在としての〈他者の排除〉
3.11.6「共通性」という言葉
3.11.7 新得経験は他と結び付かない
3.11.8 まとめ
3.12 同義語の帰結
4 仏教徒からの反論
4.1 普遍の非存在
4.2 思い込み
4.3 表示対象としてのアポーハ
4.4 異種のものから排除された形で自相が言葉の対象である
4.5 随伴した相の否定
4.6 双方が認めるもの
4.7 無明を本性とする言葉・分別
4.8 実在の獲得
4.9 まとめ
5 仏教徒の見解の排斥
5.1 普遍の非存在（← 4.1）
5.2 思い込み（← 4.2）
5.3 アポーハは表示対象ではない（← 4.3）
5.4 排除は同種のものに随伴しない（← 4.4）
5.5 普遍の擁護（← 4.5）
5.6 実在する普遍に頼るべきである（← 4.7）
5.7 実在の獲得（← 4.8）

5.8 双方が認めるもの（← 4.6）
5.9 まとめ

和訳

3 仏教徒の見解にたいする批判

このように言う人々（仏教徒）に対する回答が，これ（v. 1）である．〈非牛の否定〉という，分別された虚偽の外界のものを表示対象と述べる人達は，他ならぬ，実在形象を有する牛性を表示対象と述べたことになる．ここで，実在形象を有する共通性に頼らずに，「非牛の排除」という語が働くことはありえない，というのが［クマーリラの］意図である．

3.1 非牛の否定の拠り所

すなわち，〈非牛の否定〉という共通性を〈言葉の対象〉だと言う人々は，いったい，（1）自立的な〈非牛の否定〉が言葉により表示されると認めているのか，（2）あるいは，他に立脚した［他依存の〈非牛の否定〉が，言葉により表示されると認めているの］か[11]．

3.1.1 自立的ではない

まず，非存在に関する意識作用が［何にも］依存していないということはありえない[12]．このことは既に「いかなる認識も生じない」と［クマーリラが *Ślokavārttika* abhāva 16c において］述べたところである[13]．

3.1.2 他依存でもない

拠り所［があるとして］も，独自相ではない．［独自相は］非共通だからである．このことは［クマーリラが］後述する[14]．いっぽう，共通した相は，あなた（仏教徒）にとっては全く不都合である[15]．

3.1.3 虚構相は拠り所とはならない

【問】他ならぬ虚構された相が，〈非牛の否定〉の拠り所だとすればよいだ

ろう[16].

3.1.3.1 取り決めの対象でない

【答】そうではない．それ（虚構相）も表示対象たりえないからである．すなわち，表示対象としてそれ（虚構相）を他の者達は主張している．しかし取り決めの対象でないなら表示対象ではない．独自相でも，それ（表示対象）になってしまうからである．そして随伴を欠いている以上，非共通のもの［である独自相］と同様，虚構相が，取り決めの対象基盤であることはありえない[17].

3.1.3.2 分別を質料因とするものに随伴はない

また分別を質料因とするものに随伴はない[18]．なぜなら，次のような場合に，Xは分別を質料因とするものとなるからである．すなわち，もしそれ（分別）が生じると［Xが］生じるかのようであり，それ（分別）が滅すると［Xも］滅するかのようになる場合にであって，それ以外の場合はそうではない[19]．これゆえ分別と同様，あたかも刹那滅であり，あたかも非共通のものであるかのような虚構された相は，取り決めの器（対象）ではないので，分別の形象と同様に（cf. §2.2.1）[20]，言葉の対象ではない．

3.1.3.3 虚構相は自性に基づくものでもありえない

【問】分別・証言にも，非外来的かつ不滅の分別された相が認められる[21].

【答】だとすると［そのようなものは］分別されたものではなくなってしまう．すなわち，独自相と同様に，それ（分別相）も自性に基づくものとなってしまう．このように考えても，それ（独自相）と全く同様に，刹那滅で，非共通で，取り決めの対象基盤でないものは，言葉の対象では決してないので，分別された共通性を認めることは全く無駄である[22]．［逆に］刹那滅でないならば，［刹那滅の］定説を否定することになる．

3.1.3.4 虚構された相が同一であることはない

次のことは可能である．

【問】分別と同様，ある分別$_1$によって虚構されたものと，別の分別$_2$によって虚構されたものは［実際には］異なるが，少なくとも，その分別$_1$によっては，異なるとは認識されない．また別の分別$_2$によっても［異なると認識されることは］ない．なぜならば，両者（或る分別$_1$と他の分別$_2$）は，［分別］それ自体と自らの守備範囲とだけに［その活動範囲を］制限されているので，［虚構対象$_1$と虚構対象$_2$との］区別を把握するのに働くことはなく，また区別を断定することがないからである（bhedānadhyavasāyāt）[23]．これゆえ，一切分別が虚構したものの上に［更に］同一性をでっちあげた上で，そこ（同一性）に言葉が関係付けられる．それゆえ取り決めが可能なので，言葉の表示対象であることは説明が付く[24]．

3.1.3.4.1 重ね合わせる主体の非存在

【答】それは違う．単一の重ね合わせる主体（pratisaṃdhātṛ）が存在しないからである．というのも，重ね合わせる単一の主体がいればこそ，区別の無把握（bhedāgraha）に基づいて同一と断定すること（aikyādhyavasāya）はありえるだろうが，無我論者に，そのような［主体］は存在しないからである．

3.1.3.4.2 分別は重ね合わせをしない

いっぽう諸分別は，［分別］それ自体と自らの守備範囲のみを動き回るので，お互いの対象を重ね合わせることに［まで］手が回らない[25]．〈分別が虚構したもの〉の間の区別の無断定に基づいて，もしそれらの同一性をでっちあげるならば，その人は，人の角とロバの角についても［同一性を］でっちあげる，ということになろう．自性を欠いている点では違いがないからである[26]．

3.1.3.4.3 区別の断定の無

またどうして，区別が断定されていないにもかかわらず，分別の対象間に区別があるというのか．というのも，そのように［区別が断定されていないならば］，それらは本性的に同一ということになるはずだからである[27]．

【問】自性を欠いているので同一ではない.

【答】だとすると，それらは区別すらもされえない.

【問】分別を質料因とするものには，それ（分別）の区別に基づいて推論される区別（ānumāniko bhedaḥ[28]）がある [29].

【答】というならば，区別が断定されているので，区別の無断定に基づいて同一性をでっちあげることはできない [30].

3.1.3.4.4 虚構の連続の巨大さ

また［虚構されたものそれ］自体の違いの上に，それら（虚構されたもの）を同一だと［虚構］する，この［次から次への］虚構連続のなんと巨大なことよ．何のために認識に上っていないにもかかわらず，そのような［虚構の連続］に頼るのか，我々には［全く］分からない．なぜなら，現われの通りに，実在形象を有する共通性のみが，［形相論の］第一章で，［別かつ非別の］非絶対論（anekāntavāda）に依拠することで，［存在するものとして］既に論拠付けられたからである [31].

3.2 非牛の否定の前提となる牛の肯定

しかも，非牛の否定という分別された共通性を表示対象と主張する人は，不可避的に，非牛が〈牛の否定〉を本質とするが故に，先ず最初に，他ならぬ牛を肯定せねばならない [32]．それ(牛)なくして純粋否定(prasajyapratiṣedha)はありえないからである．Xを否定することで非牛という排除されるべきものが把握されることになるそのXとは，表示対象としての牛である．それゆえここでは，牛が成立することで，非牛が成立し，また，それ（非牛）が成立することで，牛が成立することになるので，相互依存となる [33]．ちょうど［クマーリラが *Ślokavārttika* apoha 85a で］「牛が成立していない場合には」と後述するように [34]．またこれ――「彼らが述べたのは牛性という実在に他ならない」（*Ślokavārttika* apoha 1c）――は，同じことを意図している．さもなければ相互依存は避けがたいという趣意である.

3.3 同じ働きを為さないもの

また，効果的作用を正当化するために，〈同じ働きを為さないもの〉から排除された相が，虚構されたものとして，「牛」という言葉の対象だと［§2.3.3.1 で］述べられていた．これについて我々には分からない――では何が〈同じ働きをなすもの〉なのかが．

3.3.1 同一の効果的作用

【問】鋤を運ぶなどという効果的作用を為すものが［同じ働きを為すものとしての牛である］[35]．

【答】そうだとすると，〈同じ働きを為さないものからの排除〉というこれは水牛にも当てはまるので，それら（水牛）も「牛」という言葉によって表示されることになってしまう [36]．

3.3.2 同一の〈見ること〉という結果を持つこと

【問】同一の〈見ること〉（知覚）という結果を持つので，［それらは］同一の効果的作用を為すのだ [37]．

【答】そうではない．というのも，見られるものの数だけ，それら（見ることという結果群）は異なるからである [38]．また，同種のものだから［見ることという結果群は］同一である，ということもない．普遍は［仏教の立場では］存在しないからである [39]．

3.3.3 同一の反省の原因

また，同一の反省の原因なので，同一だと言われていたが [40]，それもありえない．反省も，見ることと同様，［個々］別々だからである [41]．またそれら（諸反省）も同一の結果を持つから非別であるということはない．［諸反省に］更なる結果は存在しないからである [42]．

3.3.4 対象の非別性

次のことは可能である．

【問】反省が非別であるのは，［それらの］結果が非別であることに基づく

のではない．そうではなく対象が非別であることによるのだ[43]．なぜならば——牛を見ることから生じる或る分別によって虚構された対象と同様のものが，別の［分別］によっても［虚構される］．したがって，同じ対象を持つので，諸分別は同一である[44]．その［分別］という同一の結果を持つので複数の〈見ること〉も［同一である］，また，それら（見ること）が同一なので，［対象である］個物群も［同一である］——からである．

【答】それは違う．なぜなら諸分別が同一の対象を持つことは，［§3.1.3.2で］既に反駁してあるからである．というのも分別を質料因とする以上，虚構されるものは分別毎に［個々］別々だからである[45]．

3.3.5 まとめ

それゆえ，牛性という単一の実在が存在しない以上，〈同じ働きを為すもの〉〈為さないもの〉の区別を述べることはできない——というこのことも意図して，このように［クマーリラがv. 1を］述べたと判断すべきである．

3.4 分別された形象を対象とする

【或る者達】また言葉が〈分別された形象〉（kalpitākāra）を対象とすることで如何なる問題があるのか．肯定的な共通性として実際の認識の上に成立しているもの，それを乗り越えて，〈他の否定〉を表示することが認められる[46]．

【答】それならば，実在形象を有するもののみが［あなたの言う］分別された共通性であり，言葉と分別との対象であるとすべきである．なぜなら［あなたが考える］そのようなものは，本当にあるものとしては考察に値しないので，虚構された形象を持つものと認めるべきだからである[47]．

3.4.1 虚構された形象を対象とする

【別の者達】まさにその通りだと，或る者達（ダルモッタラ等）は［考えている］．

【答】それは正しくない．［実際の認識の上に成立しているものを］打ち消す［根拠］がないからである．そのようなものが存在しないとする者達に

も，そのような相の認識が現に生じているからである．また，いずれも不可能［だとする批判］の排斥も，既に［形相論の第一章において］非絶対論に基づいて述べたからである[48].

しかも，たとえ複数の実在の上に一つの相が分別されても，分別毎に別々であるので，非共通である．したがって，それらにたいして言語的取り決めは難しいので，やはり，言葉の対象とはならない[49].

3.4.2 断定された形象を対象とする

【問】それ（分別された相）は分別によって虚構されるのではなく，［既にあるものが］断定されるのである[50].

【答】そうすると，全ての分別に共通するものは，分別が滅しても滅しないので，外にのみ［あるとする］が適当であって，［構想］分別されたものでは［ありえ］ない[51].

3.4.3 虚構された形象の非共通性

しかも，どうして，このように〈虚構された形象〉に執着するのか．［むしろ］諸個物のみが〈他者の排除〉の拠り所であり，分別と言葉との対象だとすればよいではないか.

【問】これら（諸個物）は非共通なので，言語と結び付き得ない.

【答】というならば，このことは，虚構された形象にも当てはまるということは既に［§3.4.1 で］述べた.

3.5 余すところなく見られた無部分の実在

さらにまた，次のことが，言葉が〈他者の排除〉を表示することの根拠として述べられた.

【問】余すところなく見られた無部分の実在の上に，もし，他の相を虚構することで〈他者の排除〉が理解させられないならば，いかなる〈認識手段（推論）の対象〉もなくなってしまうだろう．これゆえ，〈同じ働きを為さないものからの排除〉のみにより，言葉と証因とは働く，と[52]．また言われている（PV I 43–44）.

［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[53].

ただし錯誤原因によって別の性質が結び付けられていなければだが．ちょうど色の共通性を見ること［という錯誤原因］に基づいて，真珠母貝の上に銀の形象が［結び付けられる］ように[54].

【答】以上は正しくない．なぜならば，牛などを見る人達に，錯誤が捉えた〈非 X の相〉からの排除の認識が生じているのが現に見られることはないからである[55]．というのも［クマーリラが 92cd で］後述するからである――「いっぽう認識主体の［実際の］認識は実在（肯定的なもの）を所縁としている」と[56].

また，我々にとって，実在は無部分のものではない．もしそうであれば，一面を見れば，その者は，全側面をもって［実在を］知ることになるだろうが[57]．というのも，山などは，単にそれ自体としては知覚で見られるが，［火などという］別の属性に限定されたものとしては，［推論などの］他の認識手段によって論証されるからである．したがって，いかなる不都合があろうか[58].

3.6 存在・非存在に共通するもの

【問】「［存在・非存在に］共通するものを把握するから［全ての言葉は］他者の排除に行き着く」と述べられた[59].

【答】それも実在が〈部分を持つこと〉という同じ理由で既に答えられた（§3.5）．というのも，存在か非存在かが特定されずに言葉から認識された本性が，別の言葉（「有る」・「無い」）から認識されたそれら（存在・非存在）のいずれかと結び付くというのは不当ではないからである[60].

「動詞語根 √as（「有る」）の意味を全ての言葉は持つというのが，認識させられるものの定義的特質である」とする人（文法学者バルトリハリ）に，この過失はあるだろう[61]．しかし我々（ミーマーンサー学派のバッタ派）は，そのようなことは主張していない．また，言葉が対象を認識させるやり方

は，知覚の場合とは異なる．もし同じならば，それ（知覚）によって経験されたものにたいしてと同様，動詞語根 √as（「有る」）などという言葉への期待はないだろう．［知覚や証言という］認識手段は異なる能力を持つからである．

これゆえ，［他者の排除ではなく］存在を表示するにもかかわらず，［存在・非存在に］共通するものを把握することは説明がつく．したがって，異類例に［証因のあることを］打ち消す認識手段はないので，遍充が成立しない以上，「［存在・非存在に］共通するものを把握するから，他者の排除に行き着く」と判断することはできない[62]．

3.7「非瓶」などの例

また，「非瓶」などという言葉を例として，他の否定を主眼とすることを論証しようとする[63]のも世間と矛盾する．また［クマーリラが後で］述べる．

> このように，論証の道によっては，表示対象か表示対象でないかの確定が定まることはない．（176abc）

しかも，「非瓶」という言葉を例とするまさにそのことにより，「瓶」という言葉も，瓶の否定のみを表示することになってしまう[64]．

【問】そのようなもの（瓶の否定）は，これ（「瓶」という言葉）から理解されることはない．

【答】というならば，〈非瓶の否定〉も，これ（「瓶」という言葉）からは，やはり理解されることはない．というのも，瓶を「瓶」という言葉は理解させるのであって，非瓶の否定を［理解させるわけ］ではないからである．

3.8 制限されたあり方を持つものの確定

【問】制限されたあり方を持つものを確定するから，他の否定を対象とする[65]．

3.8.1 理由の不成立

【答】それも正しくない．言葉は自らの対象の自体のみを肯定するものだからである．だからこそ，それら（言葉）は，動詞語根 √as（「有る」）などと結び付くのである[66]．さもなければ，矛盾・再言が避けられなくなってしまうからである（cf. §2.4.2）[67]．これゆえ［「制限されたあり方を持つものを確定するから」という］理由は［主題である言葉の上に］不成立である．

3.8.2「だけ」の無駄

また制限されたものを確定するなら,「だけ」という語は無駄である．「瓶」などという言葉から，それ（「だけ」）の意味が獲得されるからである[68]．

3.8.3 理由の矛盾

さらにまた，この〈制限されたものの確定〉が論証するのは，［〈他の否定を対象とすること〉ではなく］〈実在を対象とすること〉だけである[69]．なぜならば，何らかの［実在］が何らかの［実在］から排除されることで制限されるからである[70]．制限される［実在］が存在しなければ，制限の意味は何なのか．しかしアポーハ論者には制限される［実在］が存在しない．というのも［独自相のような］非共通のものは言語と結び付き得ないからである．［独自相と］全く同じ様に，分別されたものも［言語と結び付き得ないからである］[71]．

また「他者の否定こそが制限されるものだ」ということもない．なぜならば，それ（他者の否定）によって，別のものが制限されるのであって，［他者の否定］それ自身が［制限されるわけ］ではないからである．これゆえ制限論者にとって，共通性は実在を本質とするものに他ならないことが帰結する．

3.9 外性の把握

いっぽう外性の把握（外のものとして把握すること）は[72]，虚構されたものについては常に不成立である．周知のように，虚構されたいかなる形象も我々は見ることがない．それ（虚構形象）の外性については言わずもがな

である．なぜなら，兎の角［のように絶対的に無いもの］は，何らかのものの外にあるものとして，認識の上に生じることは［そもそも］ないからである．本当に外に存在するものでしかない対象（普遍）を，打ち消されていない［正しい］認識により現に認識しているので，我々は，絶対的に異なる外界対象・非外界対象の間に，〈他者の否定〉という同一性を確定することはない（§2.4.3 参照）．

3.10 取り決めされていないもの

それゆえ次のことが正しい認識の手段の対象である．

【喩例】（遍充：）取り決め不可能なものは表示対象ではない．
（実例：）例えば快感などのそれ自体である．
【理由】そして同様に他者が想定する共通性も［取り決め不可能なものである］[73]．

このことは既に述べられた[74]．同様に，

【喩例】（遍充：）ＸのＹとの取り決めが未だ周知されていない場合，ＸはＹを理解させるものではない．
（実例：）例えば空華は兎の角を［理解させることがない］ように．
【理由】そして今，全ての言葉は，他者が想定する共通性と，未だ取り決めが周知されていないものである[75]．

またここで，言葉が〈自らの対象を理解させるものであること〉は，〈取り決めの周知に依拠していること〉に遍充されている．後者と矛盾するのが〈その取り決めが未だ周知されていないこと〉である．それゆえ，能遍と矛盾したものが把捉されるので，言葉が〈他者の排除〉を対象とすることの排斥が成立する[76]．

3.11 排除

さらにまた，この「排除」――それに基づいて多くのものが一つの言葉によって表示されることになる――とは何か.

3.11.1 別・非別の選択肢

というのも，これ（排除）もまた，実在形象を有する共通性（普遍）と同様，［基体との］別・非別の可能な選択肢群を越えるものではないからである [77].

3.11.2 帰属の仕方

また，これ（排除）についても，［基体への］帰属の仕方に関して［君が指摘した］帰結 [78] は等しく当てはまる．またもし［排除が］全く存在しないならば，非存在がどうして，言葉の適用以前に，各［対象］別に定まるのか.

3.11.3 排除を認識する手段

これ（排除）を認識する手段を捜し求める必要がある.

3.11.3.1 知覚

第一にそれは知覚ではない．なぜならば，対象と感官の能力から生じた時にそれ（知覚）は，独自相のみを対象とするのであって，他に排除を対象とすることはないからである [79].

3.11.3.2 推論

推論で［も］ない．同じ理由で以前に見られたことがない以上，［排除に］拘束された証因を見ることはありえないからである [80].

3.11.3.3 証言

また「これ（排除）は言葉のみから理解される」というのも正しくない．［排除との］関係が未だ把握されていない以上，それ（言葉）は表示者とは

ならないからである[81]．というのも［もし関係が未だ把握されていないのに表示するなら］過大適用となってしまうからである．それゆえ，相互依存となってしまう．［すなわち］言葉の適用が成立することで他の否定が成立し，それ（他の否定）が成立することで言葉の適用が成立する．

言葉を証因としても，同じ帰結がある．それ（証因としての言葉）もまた，［対象との］関係が未だ理解されていなければ，正しい推論根拠（gamaka）とはならないからである．というのも過大適用となってしまうからである．同じ理由で，排除（アポーハ）は証因から理解されるものでもない．

3.11.4 他者の排除の一・多

さらにまた，〈他の否定〉は一つなのか，あるいは，［個物毎に］別々にあるのか．

（1）先ず第一に，別々であれば，一つの言葉の対象とはなりえない[82]．

（2）逆に一つであれば，どうして，別々に存在する独自相群の本質となるのか．すなわち，それ（他の否定）は，それら（独自相）と全く同様に，別々となるはずである[83]．

3.11.5 世俗的存在としての〈他者の排除〉

次のことは可能である．

【問】どうして，この別個の実在のような〈他者の排除〉に依拠して批判を述べるのか．まず諸存在の上には排除の把握がある．そしてそれ（排除の把握）に基づいて日常活動があるのを否定することはできない．それゆえ，このように，世俗的な〈他者の排除〉に依拠したものに他ならないものとして全てを認めるべきである．したがって，これについて批判が何になろうか．というのも，「このようであるのが正しい」と［勝義的に］確定することはできないからである．

【答】しかしそのように［考えるのは］正しくない．なぜなら，そうであるならば，普遍等は分別によって顕現したものに他ならないので，排除（アポーハ）に耽溺して何になろうか．実在相たる共通性で，分別に上ったもの

のみを，日常活動の原因となるとしたほうがましである．なぜなら，そうしたほうが，［現実の］意識作用に従ったことになるからである．現に意識されることのない〈他者の排除〉を想定して何になろうか[84].

3.11.6「共通性」という言葉

次のことは可能である．

【問】一つの共通性が［実際に］存在するわけではなくとも，複数の共通性にたいして「共通性」という言葉が［働く］ように，シャーバレーヤ牛などにたいして「牛」などという言葉が働くとすればよい，と[85].

【答】それは違う．というのも，「共通性」という言葉が，一つの外的条件に依拠していることについては，既に述べたので[86]，それを用いて非難することはできないからである．しかし，あらゆる共通性を否定する論者にとっては，外的条件という共通性もまた認められないので，外的条件に基づくことも説明が付かなくなる[87].

3.11.7 新得経験は他と結び付かない

さらにまた，同一の形象に［特定的に］制限され，他［の形象］と結び付くことのない新得経験に基づいて，［新得経験］相互の排除があると，仏教徒は考えている[88]．しかし，新得経験が他と結び付かないのは，独自相毎にであり，それと全く同様に，［新得経験］相互にでもある．それゆえ［新得経験は］同一の言葉の所縁とはなりえない[89]．しかし共通性の場合，独自相と全く同様に［同一の言葉の所縁とならない］，ということはない．

3.11.8 まとめ

これゆえ我々には分からない．この〈他者の排除〉――あなたにとって各［対象］別に［言葉が］定まる原因となるところのもの――が何なのかが．

3.12 同義語の帰結

また，実在としての共通性を否定する場合には，全ての言葉が同一の〈排除〉を表示するものとして，同義語となってしまう[90]．また，排除されるも

のの区別に基づいて，〈排除〉相互が区別されるということがどうしてないかは，後から［クマーリラが］述べる[91]．これゆえ，実在としての共通性なしでは，どのようにしても，分別と言葉とが対象を持つことを説明付けることができない．またどのようにして分別が対象を持つのかについては，有分別［知覚］の論証の際に，既に詳細に述べた[92]．

4 仏教徒からの反論

いっぽう［次のように］主張する者がいる．

4.1 普遍の非存在

【仏教徒】実在として，言葉の表示対象があることはない．

（1）普遍は存在しないので表示対象ではないからである．

（2）また［普遍が］表示されるならば［普遍だけでなく他のものまで表示されるという］逸脱があるからである[93]．

同じ理由で［普遍に］限定されたものを表示することはありえない．そうではなく，外界対象との接触を欠いたまま分別が，言葉から生まれてくるのであり，またそれ（分別）から言葉が［生まれてくる］．それゆえ，言葉と分別とには，単なる因果関係だけがある[94]．［次に］言われている通りである．

> 分別を母胎とするのが言葉であり，分別［もまた］，言葉を母胎とする．それらが相互に関係するのであって，［外界］対象に言葉が触れることはない[95]．

また「分別がそのまま表示対象である」[96]というのは正しくない．分別は，外界対象を断定するからであり，言葉の結果だからである[97]．

4.2 思い込み

【問】ではどうして他者の排除が言葉の対象だと述べたのか．

【仏】世間の単なる思い込みによる．なぜなら世間の人々の理解・発動・

獲得は，外界対象を扱うのが現に見られるからである．これゆえ言葉の対象は外にあるという思い込みがある．

4.3 表示対象としてのアポーハ

【問】そうだとしても，発動と獲得とは独自相を扱うので，それ（独自相）だけが言葉の対象となるのであって，排除（アポーハ）ではないのではないか．

【仏】これに答える．それ以外のものから排除された独自相がそのまま，他者の排除なのであって，別の対象がではない[98]．［別の対象は，その存在が］確定されないからである．［すなわち］言われている通りである――「他から排除された［対象］がそのまま，他者の排除である」と（PVSV 32.17）．

4.4 異種のものから排除された形で独自相が言葉の対象である

【問】では独自相が言葉の対象なのか．

【仏】その通りである．ただし異種のものから排除された形でである．また，たとえ同種のものからも独自相は排除されているとはいえ，そのような形で言葉の上に現れてくることはないので，言葉の対象ではない[99]．

4.5 随伴した相の否定

いっぽう［普遍のように］随伴した相を，排除されたもの同士の間に見ることはないので，それを言葉の対象として我々が論証することはない．

4.6 双方が認めるもの

いっぽう排除された相は，［論争者］双方が認めており，言葉が［そこに］入り込むのは正しい．

4.7 無明を本性とする言葉・分別

【問】このように同種のもの・異種のものから排除された独自相が，異種のものからの排除として表示されるならば，同種のものからの排除も，それ

（独自相）と非別なので，表示されることになるのではないか[100].

【仏】それはそうだろう，ただし，言葉が本当に独自相に触れるならばである．しかし言葉と分別とは無明を本性としているので，全側面が理解されるという過失はない．しかし，単なる思い込みによって外界対象だとの断定が生まれてくる．それゆえ，それ（外界対象だとの断定）を意図して，言葉と対象とが表示者・表示対象の関係にあることが認められる．また独自相は，排除された自体を有するので，「排除」［という言葉］の表示対象であるとの思い込みがある．しかし本当は，言葉と証因からは，外界対象を欠いた認識だけが生じてくるのである[101].

4.8 実在の獲得

また，実在に触れていないにもかかわらず，実在に拘束されているので，それ（実在）の獲得がある．

【問】どうして認識上に上っていない（転がっていない）実在が獲得されるのか．

【仏】というならば，認識上に上っていることは実在獲得の原因ではない．そうではなく実在が存在することが［原因である］．というのも髪の毛を見ても，それ（髪の毛）を獲得しないからである．なぜならば，飛蚊症の人は髪の毛を見るが，手に入れないからである．

【問】それは何故か．

【仏】［髪の毛が］存在しないからである．逆に，獲得が見ることに依拠しているなら，それ（髪の毛）も手に入れるはずである．しかし人は，適当な単なる思い込みから発動し，実在を手に入れるのである．そしてそれ（実在）を手に入れるから［最初の理解に］食い違いがないと思うのである．

4.9 まとめ

これゆえ言葉と証因とは，勝義では，分別のみを原因とするものである．しかしながら世間の単なる思い込みにより，排除（アポーハ）が言葉と証因とから理解されることが認められているのである．

5 仏教徒の見解の排斥

【ミーマーンサー】以上はありえない.

5.1 普遍の非存在

すなわち，先ず第一に「普遍が存在しないから表示されない」と言われた（§4.1）が，それは正しくない[102]．［実際の］経験通りにそれ（普遍）が存在するのを［シャバラが］既に説明づけたからである――「眼前にある以上，論証すべき対象とはなりえない」と[103]．また過失の排除も第一章（形相論）で既に［クマーリラが］述べたし，後述もされる．［普遍が］効果的作用を為すことについても，「しかし形相がある．行為を目的とするから」(*Jaiminisūtra* 1.3.33) という箇所で述べられることになる．これゆえ，知覚によって成立しているもの（普遍）を否定する場合には，前と同じ「空の理論」（全ての認識が対象を欠いているという理論）となる．そして，それ（空の理論）は既に［śūnyavāda 章で］排斥した.

5.2 思い込み

いっぽう「人々の思い込みから，排除（アポーハ）が表示対象である」と［言われていた］（§4.2）．もし「外界存在に他ならない随伴した形象を世間の人々は言葉と証因とから認識する」という世間の執着があるなら，そのまま認めるべきである．いっぽうそれ（外界実在としての随伴した形象すなわち普遍）の非存在については［ākṛti 章で］反駁済みである.

5.3 アポーハは表示対象ではない

さらに次のことが［言われていた］――それ（外界実在としての随伴した形象すなわち普遍）が存在しないから排除（アポーハ）が表示対象である，と（§4.3）．そうだとするとまさに兎角がどうして表示されないのか．というのも［兎角も排除（アポーハ）も認識の上に］現れていないことに違いはないからである.

【問】独自相が認識されている［から］だ.

【答】それならば，それ（独自相）が表示対象であって，排除ではない.

【問】排除は，それ（独自相）に他ならず，別の対象ではない．

【答】というならば，そこで［表示対象が］無数［となってしまうという過失］（§3.11.4）はそのままである．

5.4 排除は同種のものに随伴しない

いっぽう，同種のものに随伴した〈他者の排除〉を認める場合（§4.4）については，既に答えた（§3.11.4）．すなわち，どうして，その自体が排除された諸々のものに〈排除〉といえども随伴するだろうか[104]．

5.5 普遍の擁護

また普遍が存在しないならば（§4.5），同種のものとそうでないものとを分けるというこのことがどうしてあるのか[105]．

【問】普遍が存在しなくても，［その自体が排除された］一部のものが，本性上，同種のものなどを分別する原因となる[106]．

【答】というならば，そうではない．独自相毎に本性は異なるからである[107]．本性が随伴することは，自体が異なるものには決してありえない．また異種のものから排除された相を表示するならば，言葉は，それ（異種のものから排除された相）と非別なので，同種のものからの排除も表示することになってしまう[108]．

5.6 実在する普遍に頼るべきである

いっぽう「独自相に触れることは勝義にはない．諸分別は無明に過ぎない．それゆえ［分別により対象の］全側面が理解されることはない」と［言われていた］（§4.7）[109]．［しかし］既に述べたではないか――実在形象を有する共通性で，分別に作られたもののみが，言葉の対象であるとすればよいのであって，排除（アポーハ）に執着して何になろうか，と（§3.11.5）．かき乱されて遠くまで行っても，［結局］無明という避難所しか頼る所がないならば，実在形象を有する共通性で，無明が［構想］分別したもののみを拠り所（所縁）とすればよい．このことは既に述べた（§3.11.5）[110]．また［目の前の事実を］打ち消す根拠がないのに，無明を言い出すのは，無明そのも

のである[111].

5.7 実在の獲得

またもし分別が対象に触れないならば，どうして，それら（分別）に基づいて実在が獲得されるのか（§4.8）.

【問】単に実在が存在するからである.

【答】というならば，そうではない．分別が存在せずとも，それ（実在）が獲得されることになってしまうからである．なぜならば，それ（実在）は，そのように［分別が存在しない］場合にも存在するのだから，どうして獲得されないことがあろうか.

【問】どうして発動していない人が［実在を］獲得しようか.

【答】というならば，発動しないということ自体がどうしてあるのか.

【問】見ないからだ.

【答】ならば分別が生じたとき実在が見られたことになるので，どうして「分別は実在に触れない」ということがあろうか.

【問】実在が見られたと思い込むことで，それ（実在）に向かって発動するのだ[112].

【答】ならば，この思い込みとは何か.

【問】実在の現れとは別のもので，それに基づいて実在が獲得されるところのものだ.

【答】これは実在の現れに他ならないではないか[113]．それゆえ，実在に触れる以上，分別は，［異種のものからの排除だけでなく］同種のものからの排除も，どうして，現し出さないことがあろうか.

5.8 双方が認めるもの

いっぽう，「双方の論者が認める〈非存在の排除〉が言葉の対象である」と［述べられていた］（§4.6）．ならば，両者の認める認識，あるいは，［音声形それ］自体が，言葉の対象であるとすればよい.

【問】それ（認識・自体）はそれら（言葉）から理解されることがない.

【答】あるいは排除にしても，言葉の対象となるようなものが，どうして

［言葉から］理解されるだろうか．このことが「認識は実在を所縁とする」（92cd）[114] と述べられたのである [115].

さらにまた，諸独自相にある〈存在を本質とするもの〉に他ならない相（存在としての側面）という，両者が認めるものが対象であると，どうして認めないのか．なぜなら，そのようにすることで，実在形象を有するものが現実に理解されていることの説明がついたことになるからである．

【問】逸脱するので，それは表示対象ではない．

【答】もし排除も，排除されたものと別体ではないと言うなら，同じく逸脱することになるということは既に述べた（§5.5）[116]．というわけで，これはどうでもいいことである．

5.9 まとめ

また以上すべてを意図して評釈作者（クマーリラ）は「非牛の否定という共通性」（v. 1a）と述べたのである．同じものが，これから述べる章全体の意味を総括する詩節である．まさにこの［詩節］が，後から解説されるのである．すなわち「なぜならば非存在が別の存在であることは」（v. 2a）に始まり，「それゆえ，実在にたいして排除（アポーハ）がある」（v. 35a）[117] に終わるものによって，［他に依存しない］自立した非存在が意識されることが排斥され，また［独自相のように］非共通のものが対象であることが反駁された．以上全てが，ここ（v. 1）だけでまとめて述べられているのであり，また，私によって解説されたのである．同様に，同義語となってしまうこと（v. 42）[118] など，これから述べる解説においても，また，〈同一の指示対象を有すること〉がなくなってしまうなどの過失に陥ってしまうこと（vv. 118–119）[119] の回避のための〈同一の指示対象を有すること〉においても，まさにこの［詩節］を，集中した心で，思うべきである．以上でもう十分である．

* 本研究は JSPS 科研費 15K02043 の助成を受けたものである．貴重な助言を戴いた石村克，中須賀美幸に感謝する．

[1] スチャリタミシュラ周辺の年代については，Kataoka 2014a:341(22) を参照.

[2] NKaṇ 654.8–9 (Stern ed.): nābhilāpasaṃsargayogyatā jñānākārālīkabāhyatvayoḥ; 655.5-6: sā jñānākārālīkabāhyatābhyāṃ nivartamānābhilāpasaṃsargayogyatām api nivartayati.

[3] JNĀ 229:24–25: tatrāropitam āropitabāhyatvaṃ vā na pratibhāsasya viṣayo nāpy adhyavasāyasya.

[4] 分別知の対象として āropita と並んで選択肢として挙げられ，「外性」（bāhyatva）として別個に表現される後代に見られる概念は，ダルモッタラの中では未だ十分には固まっていなかったと評価するのが穏当である．なお，Mc Allister 2014:311, n. 7 は，ラトナキールティが言及するダルモッタラの「外性」のソースを，三特徴の一つである「存在・非存在に共通する」という側面を説明するダルモッタラの記述に求めている．AP 244.9–10: 'on kyaṅ sgro btags kyi sbrul gaṅ źig **phyi rol gyi sbrul ñid du** ṅes par byas pa de ni sgrub pa daṅ dgag par ṅes pa bźin no/; Frauwallner 1937:266: “Aber der übertragenen Schlange, welche als äußere Schlange bestimmt worden ist, dieser kommen notwendigerweise Bejahung und Verneinung zu.” Mc Allister 2011:90: “However, some superimposed snake that is ascertained as an external snake is ascertained as established or negated.” 仮に還梵すると次のようになろうか．*api tu yathā kaścid āropitaḥ sarpo **bāhyasarpatvenā**vasitaḥ sa eva vidhiniṣedha[sādhāraṇam] avasīyate. Cf. Kataoka 2014a:318(45)–317(46) , §2.4.1.「そうではなく，丁度，或る虚構された蛇で，外界の蛇として断定されたもの，それだけが，肯定・否定［に共通するもの］として断定されるように.」ここでダルモッタラは，縄を蛇と錯覚する例をとりながら，虚構説の正しさを説明している．まず，この句は「相似性」の文脈ではなく，「存在・非存在に共通」の文脈の中にある．また，「外性」という概念は，この句においては，例を説明する中で用いられた「外界の蛇として」（*bāhyasarpatvena）という表現から抽出する必要のあるものである．「外のものとして把握・確定」→「外性の分別」という二段階は区別する必要がある．

[5] 片岡 2013a:16 参照.

[6] *Vibhramaviveka* 14a: khapuṣpatulye kā khyātir.「虚空の華に等しいものに対して，どうして現れがあろうか.」

[7] なお，前稿の片岡 2016 において，校訂本からずれた形で，科文の §2.4 を「認識形象説に沿った説明」としたが，ダルモッタラ説が一貫して続いているので，和訳の §2.4 は，校訂本のように正しくは §2.3.3.5「認識形象説にも共通する詩節」として前に続けるべきである．そして，校訂本に沿う形で §2.4「他者の排除に行き着くこと」という見出しを別途立てるべきである．訂正版については，本稿の科文に併せて示した.

[8] ダルモッタラの主張は，「［外界対象と虚構対象の］相似性に基づいて虚構することで発動する」というものである．ラトナキールティによるダルモッタラ説批判については，Mc Allister 2014:320, n. 37 参照．なお，Mc Allilster 2014:38 は “I have not yet been able to find a clear passage in which Dharmottara says that superimposition is due to similarity” と述べている．確かに AP 中に，正確に一致する句があるわけではない．しかし，ラトナキールティが想定するダルモッタラの見解は，彼が立てるアポーハの三特徴の一つである相似性の議論――外界対象に似ているが故に虚構対象を外界と思い込むことで人が発動するという点で，特に，外界対象への人の発動を説明可能とする――に求めるべきである．内容上，ここが「相似性に基づいて虚構することで発動する」という趣旨を説明している箇所となる．ソースである AP 及び関

連する平行句については，Kataoka 2014a:317(46) –316(47), §2.4.3 を参照．なお，ダルモッタラ説を付託（superimposition）説と捉えるのが不適切であることについては，片岡 2013b を参照．

[9] 勝義と世俗の観点から見たアポーハ論については，例えば，ラトナキールティに記述が見られる．Mc Allister 2014:312.

[10] Frauwallner 1937:272: “Wir bezeichnen die Vorstellungen, welche durch die Kraft der Wahrnehmung der Gegenstände verursacht werden, nicht deswegen als nichtverschieden, weil sie die gleiche Wirkung haben, sondern weil ihr Gegenstand nicht verschieden ist. Denn derselbe Gegenstand, welcher von der einen Vorstellung übertragen wird, die durch die Wahrnehmung eines Baumes entstanden ist, wird auch von der andern (übertragen), und dadurch stellen die Vorstellungen, welche durch die Wahrnehmung eines Baumes hervorgerufen worden sind, den gleichen Gegenstand fest.”

[11] スチャリタミシュラは，ここで，アポーハが非存在と同定できることを前提とした上で（cf. 片岡 2012a:48），その非存在の拠り所の有無を問うている（cf. 片岡 2012a:49）．

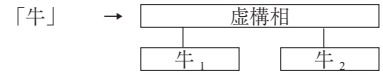
[12] ヨーグルトの未生無はミルクを拠り所とする．馬の無（相互無）は牛を拠り所とする．このように非存在は何らかの拠り所を必ず必要とする．何らの拠り所も持たないような非存在はない．ジャヤンタも「非存在は，瓶等のようにそれ自体で独立して理解されるわけではない」（片岡 2012a:63）と述べている．Cf. 片岡 2012a:72.

[13] *Ślokavārttika* abhāva 16: nāstīty api ca saṃvittir na vastvanugamād ṛte/ jñānaṃ na jāyate kiṃcid upaṣṭambhanavarjitam//「また「無い」という意識作用も，実在を伴わずしてはない．支えを欠いては認識は何も生じない．」*Kāśikā* ad abhāva 16 (III 199.17–19): nāstīty api pratiṣedhyapratiṣedhādhārabhāvopaṣṭambhanavarjitaṃ na kiṃcit jñānaṃ jāyate/ kiṃcicchabdena bhāvasyābhāvānugamaśūnyam api jñānam asty eva, na tv evam abhāvasyeti darśayati.「否定対象の否定の基体となる存在という支えを欠いては，「無い」という認識も何も生じない．「何も」という言葉により，存在の場合は，非存在を伴わずとも認識されることがありうるが，非存在の場合はそうではない，ということを示している．」

[14] *Ślokavārttika* apoha 3ab: neṣṭo ’sādhāraṇas tāvad viṣayo nirvikalpanāt/「第一に［それは，他と］非共通の対象（独自相）だとは認められない．［独自相は］分別を離れているからである．」

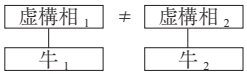
[15] 独自相は非共通であるが故に，分別知の対象たりえない（cf. 片岡 2012a:63）．また何らかの共通相が実在としてあるならば，それは仏教徒にとっては不都合なものであり，全く認められないものである．次の §3.1.3 に虚構された相が登場することを考慮すると，ここで意識されているのは，外界実在としての牛性などの普遍のみでなく，共通するものとして立てられうる認識内形象も含めて考えているのではないかと推測できる．つまり，内外の共通相である．

[16] 仏教徒内の「他の者達」によれば，虚構されたものが，「牛」という分別の対象となる．仏教内の二説については §2.1.7 を参照．



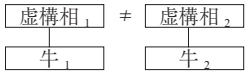
[17] 虚構された相も，自相と同じく非共通であり，牛$_1$と牛$_2$に随伴するものではない．したがって言葉との関係の取り決めが成立しない．なお，認識内形象については，§2.2.1 で刹那滅

を理由に言葉の対象となることが否定されている．虚構相（分別を質料因とする）が非共通である理由については次の §3.1.3.2 で説明される．



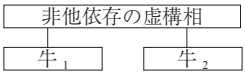
[18] kalpanopādāna（分別を質料因とするもの）がヴァーチャスパティミシュラの平行句において kalpanāmātrādhīnasattva（分別のみに依拠して存在するもの）や vikalpanādhīna（分別に依拠したもの）と表現されていることなどについては，Kataoka 2014a:352(11) –350(13) を参照．

[19] 或る虚構相 1 の質料因として分別 1 が考えられる．虚構相 1 は質料因である分別 1 と同様に（あたかも）刹那滅である．したがって，虚構相 1 と虚構相 2 は別物であり，牛 1 と牛 2 に共通するものではありえない．



[20] 刹那滅に根拠を求める論法は，認識内形象（ここでは「分別の形象」（vikalpākāra）と呼ばれている）を否定する §2.2.1 と共通する．

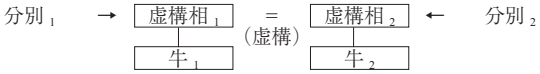
[21] 虚構された相が（あたかも）刹那滅であり（あたかも）非共通である過失を回避するため，ここで仏教徒は，本来的つまり分別などの何らかの質料因に依存しない，それ自体の自性に基づく不滅のものを牛 1 と牛 2 とに随伴するものとして措定する．



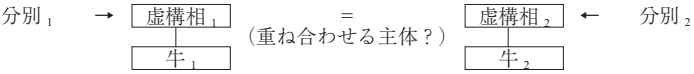
[22] 虚構された相を他に依存しない〈自性に基づくもの〉とするならば，それは，分別によって作り出されたものではなくなり，結果として，独自相と同様のものとなってしまう．したがって非共通の刹那滅のものとなるので，言葉との取り決めが不可能となる．

[23] bhedānadhyavasāya に関してジャヤンタが紹介する議論については，片岡 2013a:30 –31 を参照．

[24] 実際には虚構相 1 と虚構相 2 とは別々であるが，その両者の区別は断定されていない（bhedānadhyavasāya）．したがって，両者を等しいものとして，その同一性を虚構することで，仮に随伴が可能となる．ジャヤンタの平行する議論については，片岡 2014b:60（§3.4.5.3）を参照．



[25] 分別は，自分自身とそれぞれの対象とに忙しく，互いの対象が同一であるとの断定には参与し得ない．虚構相 1 と虚構相 2 とを同一とする主体が存在しないので，随伴はやはり不可能である．



[26] 単に，両者の区別が断定されていないというだけで，両者の同一性が虚構されるというならば，全く存在せず，それゆえ，区別が断定されていない人の角とロバの角も同一だと虚構されることになる．

（区別不断定）
虚構相$_1$ = 虚構相$_2$
人の角 = ロバの角

[27] 区別が断定されていないことから，両者を同一視するとする場合，そもそも，両者の区別はどのようにして成り立ったのか．虚構相$_1$と虚構相$_2$とは，本性的に（つまりリアルに）同一物ということになってしまうのではないか．

（区別不断定）
虚構相$_1$ = 虚構相$_2$

[28] 校訂テクストの ānumaniko の誤植を ānumāniko に訂正する．写本も後者で読んでいる．

[29] 分別を質料因とする虚構相$_1$と虚構相$_2$との間の区別は，分別$_1$と分別$_2$の区別によって成立しうる．そのようにして区別が成り立った虚構相$_1$と虚構相$_2$の間に同一性が措定される．

（断定）
分別$_1$ ⇒ 虚構相$_1$ = 虚構相$_2$ ⇐ 分別$_2$

[30] この場合，虚構相$_1$と虚構相$_2$の区別が成立することになるので，同一性の虚構・断定が成立しないことになる．

分別$_1$ ⇒ 虚構相$_1$ ≠ 虚構相$_2$ ⇐ 分別$_2$

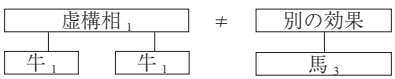
[31] アディヤル写本（A_1）においても，いわゆる「形相論」は，形相論（ākṛtivāda）の第一章 (prathamaḥ paricchedaḥ) と呼ばれ，いわゆる「アポーハ論」は，形相論の第二章（ākṛtivāde madhyamaparicchedaḥ）と呼ばれている．Cf. Kataoka 2014a:359(4) –358(5).

[32] 平行するクマーリラとジャヤンタの議論については，Cf. 片岡 2012a:67(§3.4), 2012a:79, nn. 57-58 を参照．

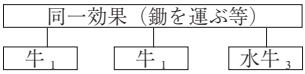
[33] 〈非牛の否定〉の非牛が成り立つためには，牛の肯定が必要となる．結局，牛と非牛の間での相互依存となる．

[34] *Ślokavārttika* apoha 85ab: gavy asiddhe tv agaur nāsti, tadabhāve ca gauḥ kutaḥ//「いっぽう牛が未成ならば，非牛は存在しない．そしてそれ（非牛）が存在しないならば，［非牛の否定を本質とする］牛がどうしてあろうか．」（片岡 2012a:79, n. 62 で訳出）

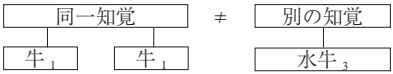
[35] 牛$_1$と牛$_2$とは，同じ働きを為さないもの――非牛である馬等――から排除されることで，一つのグループにまとめられる．ジャヤンタによる仏教説紹介については，片岡 2015b:92(§5.2) を参照．対応するダルマキールティの文言は，*Pramāṇavārttikasvavṛtti* 89.9-11（Kataoka 2011:600(37) に引用）．



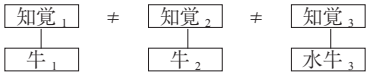
[36] 鋤を運ぶ等といった同一の効果的作用は，牛だけでなく水牛にもあるので，水牛も牛ということになってしまう．



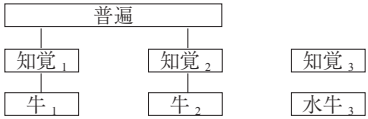
[37] §2.3.3.2 参照．同一の知覚作用という効果的作用を生み出すので，牛$_1$と牛$_2$とは同一グループにまとめられるが，別の知覚作用を生み出すので，水牛は同一グループには入らない．



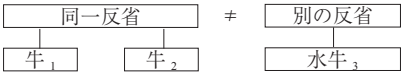
[38] §2.3.3.3 参照．実際には，牛$_1$が生み出す知覚$_1$と，牛$_2$が生み出す知覚 2 も別である．したがって，牛$_1$と牛$_2$とが同一グループにまとめられることはない．



[39] 牛$_1$が生み出す知覚$_1$と，牛$_2$が生み出す知覚$_2$に共通性（普遍）があるとすることもできない．仏教では実在する普遍を認めないからである．

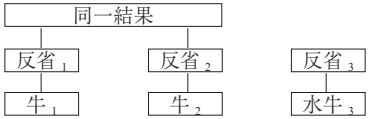


[40] §2.3.3.3 参照．同一の反省という効果的作用を生み出すので，牛$_1$と牛$_2$とは同一グループにまとめられるが，別の反省を生み出すので，水牛は同一グループには入らない．



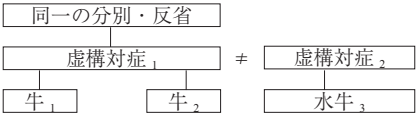
[41] 実際には，牛$_1$が生み出す反省$_1$と，牛$_2$が生み出す反省$_2$も別である．したがって，牛$_1$と牛$_2$とが同一グループにまとめられることはない．ジャヤンタによる批判については，片岡 2014b:59(§3.4.5.1) を参照．この批判方法はダルモッタラ（AP 248.9-11）に由来する（cf. 片岡 2014b:87, n.116）．

[42] 牛$_1$が生み出す反省$_1$と，牛$_2$が生み出す反省$_2$が同一の結果を持つとすることもできない．同様の議論がジャヤンタにも見られる（片岡 2014b:59, §3.4.5.1）．また別の結果を追い求める場合に無限連鎖になることがダルモッタラ（AP 248.9-14）により指摘されている（cf. 片岡 2014b:87, n.117）．



[43] 対応するダルモッタラの主張は AP 249.7-9 にある（cf. 片岡 2014b:87, n.121）．また平行する議論がジャヤンタに見られる（片岡 2014b:60, §3.4.5.3）．

[44] 牛$_1$と牛$_2$とは，実際には，非別の虚構対象を共有しており，牛$_1$を見ることから生じる分別$_1$と，牛$_2$を見ることから生じる分別$_2$も，実際には非別の虚構対象を相手にしているので，反省は同一である．対応するダルモッタラの主張は AP 249.9-12 にある（cf. 片岡 2014b:88, n.123）．前提とされている論理展開については，片岡 2014b:88, n. 124 を参照．



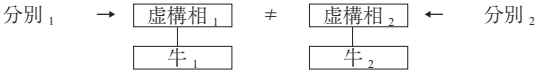
[45] 分別を質料因とするものが刹那滅で非共通であることについては §3.1.3.2 参照．対応するジャヤンタによるダルモッタラ説批判の方法は，スチャリタミシュラのものとは異なる．片岡 2014b:60(§3.4.5.3) 参照．

[46] ここに登場する仏教徒は §2.1.7 で言及される「或る者達」であり，認識内形象を立てる論者と考えられる．§3.1.3.2 において，認識内形象が vikalpākāra と呼ばれていたことも参考となる．

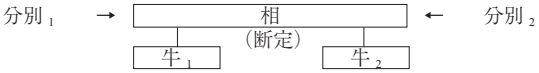
[47] 認識内形象説から虚構形象説への移行は §2.3 に見られる．

[48] §3.1.3.4.4 参照．

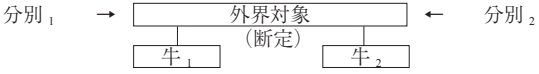
[49] 分別$_1$の対象である相$_1$は，実在するならば，分別$_2$の対象である相$_2$とは異なるものであり，したがって非共通である．背後にある論法は §3.1.3.2, §3.3.4（分別を質料因とすること）と同様だと考えられる．



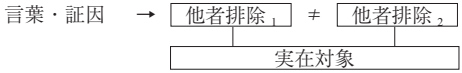
[50] いずれの分別によっても同一の相が断定される．ここでは相が「[新たに] でっちあげられる」のではなく「決定される・思い込まれる」という側面が強調されている．



[51] その場合には，牛性のような外界対象が認められたことになる．



[52] 他者の排除によって，実在の一側面のみが，〈他から排除されたもの〉として認識させられる．対応するジャヤンタによる仏教説の説明については，片岡 2015b:95(§6.4) を参照．



[53] 独自相を捉える知覚は，実在それ自体を全面的に把握するので，推論が働く余地としては，

実在にある他者との違いという否定的な側面（共通相＝他者の排除）しか残っていない．PV I 43 はジャヤンタにも引用される（片岡 2015b:95）．

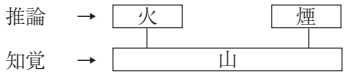
[54]「これは牛に他ならず，非牛（馬等）ではない」という有分別の確定知（推論・知覚判断）が持つ構造，すなわち，誤って付託されたものを切り捨てること（samāropitavyavaccheda）という構造は，「これは真珠母貝に他ならず，銀ではない」というように，真珠母貝の上に銀の形象を誤って結び付けた錯誤を訂正する場合と同様の構造を有している．片岡 2015b:116–117, n.131 参照．samāropavyavaccheda については中須賀 2014, 2015 を参照．PV I 44 に対応する内容は，ジャヤンタにより解説されている（片岡 2015b:95）．

[55] 仏教徒は，「これは牛に他ならず，非牛ではない」という〈非牛の排除〉の認識（知覚判断）が，知覚の後に生じると考えている．しかし，現に認識されているのは〈他者の排除〉という否定的なものではなく，牛性という肯定的な実在である．

[56] *Ślokavārttika* apoha 92: yady apy apohanirmukte na vṛttiḥ śabdaliṅgayoḥ/ yuktā, tathāpi bodhas tu jñātur vastv avalambate//「たとえアポーハに限定されていないものに適用されることが言葉と証因とにありえないとしても，認識主体の［実際の］認識は，実在（肯定的なもの）を所縁としている．」

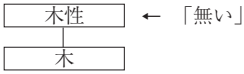
[57] ジャヤンタによる同様の議論については，片岡 2014b:62(§3.5.2) を参照．

[58] 実在には部分があり，山は知覚で把握され，山の一部分である火は推論により認識される．関連するダルマキールティによる議論（PV I 52ab）については，片岡 2014b:90–91, nn.135–136 を参照．



[59] §2.4.1 参照．ジャヤンタによる紹介と批判については，片岡 2013a:29(§2.7.1)，片岡 2014b:65(§5.1) を参照．また AP の記述については，片岡 2016:70-72(§5.1) を参照．

60 木という実在の部分である木性に関しては，存在・非存在のいずれとも結び付きうるものとして言葉から理解されうる．



しかし，このスチャリタミシュラの回答は，ダルモッタラの哲学的懸念に十分答えるほど説得力あるものではない．というのも木性は肯定的な実在であり，存在である以上，「有る」と結び付く必要はなく，また，「無い」とは結び付きえないからである．これに対して，スチャリタミシュラの意図は，言葉から認識させられる木性には，有性は付随してきていないというものである．つまり，有性を含意しない形で木性のみが言葉により理解させられるというところがポイントである．

[61]「有る」という共通性の認識を第一義的とするヴェーダーンタ（バルトリハリ，マンダナミシュラ）の立場については，片岡 2015b:109-110, n.95 を参照．「存在・非存在が未だ確定されることのない」（anirdhāritabhāvābhāvam）に対応する内容は，ジャヤンタによっては，「存在などを顧慮せず，共通性のみを対象としているから」（astitvādy anapekṣya

sāmānyamātraviṣayatvāt）と述べられている（片岡 2014b:65, §5.1; Kataoka 2010b:170(111)）．スチャリタ自身，後（§3.8.1）に，「自らの対象の自体のみを肯定するものだから」（svārthasvarūpamātravidhāyitvāt）と表現している．

[62] 批判されている論証式については，§2.4.1 を参照．仏教徒が前提とする遍充関係は以下のようになる．

肯定的遍充：共通者把握→他者の排除に行き着く
否定的遍充：¬他者の排除に行き着く→¬共通者把握

しかし「他者の排除に行き着かないならば，共通するものを把握することはない」という否定的遍充は成り立たない．というのも，他者の排除に行き着かないにもかかわらず，存在・非存在に共通するものを把握する事例（木性の認識）が現にあるからである．すなわち，言葉は〈他者の排除〉ではなく木性を表示するにもかかわらず，共通するものを把握する．このように，否定的遍充関係からの逸脱がある．したがって仏教徒が持ち出す「異類例に［証因のあることを］打ち消す認識手段」(vipakṣe bādhakaṃ pramāṇam) が成り立つことはない．

[63] §2.4.2 参照．

[64] 実例から論証対象への平行移動をそのままに受け取れば，「非瓶」が〈瓶の否定〉を表すのと同様に，「瓶」という言葉も〈瓶の否定〉を表すことになってしまう．

[65] §2.4.4 参照．ジャヤンタの紹介と批判については，片岡 2013a:29(§2.7.2)，片岡 2014b:65(§5.2) を参照．

[66] ここでのスチャリタミシュラの説明は，上（§3.6）における「有る」「無い」との共起表現の正当化と同様である．svārthasvarūpamātra というのは，具体的には，木性のみを指している．

[67] 存在が「ない」とするのは矛盾するし，存在が「ある」とするのは再言となり無駄となる．片岡 2013a:29(§)2.7.1 を参照．

[68] 仏教徒によれば，「瓶」という言葉は，実際には「瓶（だけ）」という意味であり，伏在する「だけ」により，瓶以外のものの否定を表している．すなわち，限定されたものを表示する．しかし，そうだとすると「瓶だけ」とわざわざ「だけ」を付す意味がなくなる．「瓶（だけ）だけ」となり余計となるからである．

[69]「制限されたものの確定」という理由が不成立であることを上で指摘したのにたいして，ここでは，目指すものとは逆のものを論証してしまう矛盾した（viruddha）理由であることを指摘している．

[70]「これは瓶に他ならない」という制限された瓶の確定は，瓶以外のものの否定を対象とするのではなく，瓶という実在を対象とする．同様に，分別も，実在を対象とする．

[71]「これは瓶に他ならない」という制限を認める場合には，瓶（性）の実在を認めた上で，その後で非瓶の排除が理解されると考えるべきである．

「有る」　→　瓶（性）　<--->　非瓶（布等）

[72] §2.4.3 参照．対応するジャヤンタの紹介と批判については，片岡 2013a:29(§2.7.3)，片岡 2014b:65(§5.3) を参照．ジャヤンタの時点では「外性」というタームは用いられていない．虚構されたものの外性（āropitabāhyatva）については，Kataoka 2014a:349(14)-346(17) を参照．

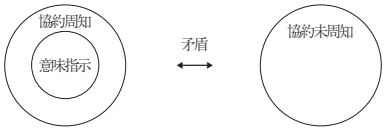
[73] 快感等の自体は，言語協約不可能であるが故に表示対象ではない．このことは仏教徒も認めるところである．それと同様に，アポーハも言語協約不可能であるが故に表示対象とはならない．

[74] §2.2.1 参照．また片岡 2016:62–63(解題 §3.1) を参照．§2.2.1 に見られた認識内形象説への批判方法が，ここでは，一部アレンジを加えて，ダルモッタラの虚構説への批判に転用されていることになる．第一の論証式では意味である共通性が主題となっており，第二の論証式では言葉が主題となっている．

[75] 取り決めが未だ周知されていないので，空華が兎角を理解させないように，言葉はアポーハを理解させない．

ダルモッタラの虚構説が「非有の現れ」(asatkhyāti) 説に分類されることを考慮すると，錯誤論における asatkhyāti 批判の手法に見られるように，絶対的な非有（atyantāsat）である空華とパラレルなものとして非有（asat）である虚構対象（āropita）を批判する手法は十分に予想が付くものであり，また，説得力を持つものである．

[76] 協約未周知は協約周知と矛盾する．協約周知は意味指示を遍充する．すなわち意味を指示するならば，協約は周知されている．協約が周知されていない以上，言葉はアポーハを指示しない．能遍と矛盾するものの把捉（vyāpakaviruddhopalabdhi）である．



[77] §2.1.1 参照．Cf. *Prakaraṇapañcikā* 70.5（片岡 2016:93, n.1 に引用）．

[78] §2.1.1 参照．ジャヤンタの議論については，片岡 2015b:84 以下を参照．

[79] 知覚は自相を捉えるのみで，他者の排除を捉えることはない．Cf. *Ślokavārttika* apoha 78ab: indriyair nāpy ago'pohaḥ prathamaṃ vyavasīyate/「また，感覚器官によって非牛の排除が最初に（＝語意関係習得時に）確定されることもない．」

[80] 火を推理するには，実例となる竈において火と煙を見て，その関係を予め知覚で経験する

必要がある．そうすることで主題となる山の上の火が推論される．しかし，いま，他者の排除は知覚対象ではない．したがって，前提となる遍充関係の把握が成立しない．Cf. *Ślokavārttika* apoha 73: na cānvayavinirmuktā pravṛttir liṅgaśabdayoḥ/ tābhyāṃ ca na vināpoho, na cāsādhāraṇe 'nvayaḥ//「また，［遍充関係把握のために必要な］肯定的随伴なくして証因と言葉とが働くことはない．そして［仏教徒によれば］両者（証因・言葉）なしに排除［が理解されること］はない．また，非共通のもの（独自相）に対する肯定的随伴はない．」

[81] 取り決めの段階で，「牛」が非牛の排除を表すと取り決めるとき，指差しのように目の前に対象があればよいが，今の場合，非牛の排除は言葉のみから理解されるので，相手に対象を理解させることができない．

取り決めの段階：　「牛」→　非牛の排除？
適用段階：　「牛」→　非牛の排除

[82] 非牛の排除が，牛の個物毎に別々であれば，「牛」という言葉は，或る牛$_1$の〈非牛の排除〉$_1$を指しても，別の牛$_2$の〈非牛の排除〉$_2$を指さないことになってしまうので，言葉の機能を果たさない．

[83] 仏教徒が普遍である牛性を批判する（§2.1.1）のと同じことが，共通性として機能する〈他者の排除〉にも当てはまる．すなわち，牛群に共通するものとしての非牛の排除は，個々の牛の本質である以上，個々の牛毎に別々であるはずである．

[84] 全てを世俗レベルでの分別のなせる業と諦めるならば，分別の対象として非牛の排除を立てるよりも，牛性を立てたほうが現実の意識に沿う．

[85] いわゆる「共通性性」の問題に関して詳しくは，片岡 2010a:259–263 を参照．ジャヤンタの議論については，片岡 2014b:58–59(§3.4.4) および関連する後註を参照．

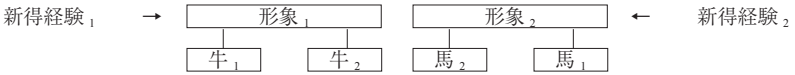
[86] *Ślokavārttika* ākṛti, v. 24: tasmād ekasya bhinneṣu yā vṛttis tannibandhanaḥ/ sāmānyaśabdaḥ sattādāv ekadhīkaraṇena vā//「それゆえ，一者が多者に帰属することに基づいて，有性等［多くの普遍］に対して「普遍」という言葉がある．あるいは同一の認識を作ることによってである．」

Ślokavārttikakāśikā ad ākṛti, v. 24, Adyar ms. No. 63359, p. 2568: nanv evam anantās tasya śakayaḥ kalpanīyā bhaveyuḥ. ata āha—tasmād iti. yato na jātiśabdo 'yam ity upapāditam, ata ekadm kiṃcid upādhim āśrityānekeṣv ekaḥ śabdo vartata ity āśrayaṇīyam. asti cāsāv upādhiḥ yeyamekasyānekatra vṛttir ekadhīkaraṇaṃ vā. sarvaṃ khalv api sāmānyam ekaṃ sad anekatra vartate. ekākārāṃ ca dhiyaṃ kārayatīty upapannam ekopādhikam ekaśabdavācyatvam. karaṇeneti bhāve lyuḍ iti.「【問】そうだとすると，それ（普遍という言葉）に多くの能力を想定しなければならなくなる．だから［クマーリラは次のように］述べる．「それゆえ」と．これ（「普遍」という言葉）は，普遍を表す言葉ではないと説明付けられたので，「それゆえ」或る一つの外的条件に依拠した上で，多者に一者たる言葉が働くと認めるべきである．そして現に次のような外的条件がある．すなわち，

一者が多者に帰属するということ，あるいは，同一の認識を作るということである．周知のように，普遍というのは全て，一者でありながら多者に帰属する．また同じ形象の認識を作り出す．というわけで，［「普遍」という言葉が］同一の言葉によって表示されることは，一つの外的条件に基づくことの説明が付いた．［v. 24d で］karaṇena という時，lyuṭ は［行為手段ではなく］行為を表している．」

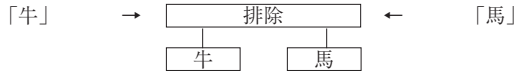
[87] クマーリラとダルマキールティの論法の類似については §2.3.3.2 参照．

[88] ここで仏教徒は，普遍と似た構造を念頭に置いている．ただし，牛性と馬性の違いを根拠とするのではなく，新得経験 1 と新得経験 2 の違いに基づいて，牛同士のグループ化と，牛と馬との差別化を図っている．



[89] 牛$_1$ と牛$_2$ に共通する同一形象の新得経験$_1$ があることはない．実際には，牛$_1$ の形象の新得経験と，牛$_2$ の形象の新得経験とは別々であり，相互に区別される（cf. §3.3.2）．

[90]「牛」という言葉も，「馬」という言葉も，いずれも〈他者の排除〉を表示するので，同義語となってしまう．平行するジャヤンタの議論については，片岡 2012a:65(§3) を参照．Cf. Ślokavārttika apoha 42: bhinnasāmānyavacanā viśeṣavacanāś ca ye/ sarve bhaveyuḥ paryāyā yady apohasya vācyatā//「もしもアポーハが表示対象であるならば，個々の共通性を表示するもの（「牛」「馬」等）と，特殊を表示するもの（「シャーバレーヤ牛」「カルカ馬」等）全てが同義語となってしまう．」



[91] *Ślokavārttika* apoha, v. 47: nanu cāpohyabhedena bhedo 'pohasya setsyati/ svatas tāvad abhedaḥ syāt paratas tv aupacārikaḥ//「【問】また排除されるものの違いによって，排除の違いが成立するとすればよい．【答】まず［排除は］それ自体では別々ではなくなってしまう．かといって他に由って［区別を立てる］ならば，［言葉の対象として区別された排除は第一義的なものではなく］第二義的なものとなってしまう．」

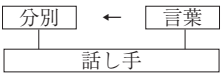
[92] *Ślokavārttika* pratyakṣa v. 111ff.

[93]「逸脱」(vyabhicāra) とは，§5.5 にあるように，余計なものまでも表示することを指している．ここでは §3.5 における仏教徒の批判が前提とするように，無部分の実在の一面としての普遍を表示するならば，全側面が表示されることになるという逸脱を指している．

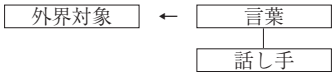
[94] 外界対象に触れることのないまま，言葉と分別とが相互に相手を生み出す．

[95] Cf. also Houben 1995:393, n. 834.

[96] 言葉が話し手の分別を指しているという立場である．バルトリハリが立てる認識内の真実形象が，これに相当するだろう．Kataoka 2009:489(10), 片岡 2010a:265 参照．

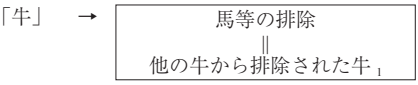


[97] 言葉が外界対象を指していると聞き手は信じており，話し手の分別を指しているとは思っていない．



また，言葉の結果として生まれた分別は，表示対象たりえない．通常，現に存在する表示対象が言葉を生み出すからである．

[98] 同種の他の牛から排除された牛$_1$という自相がそのまま，異種のものである馬等の排除である．

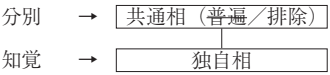


[99] 独自相である牛$_1$と牛$_2$とは相互に排除し合っている．これは言葉の対象とはならない．言葉が表示するのは，馬等の排除であり，異種のものから排除された形での独自相である．

[100] 馬等の排除と独自相とは非別なので，「牛」という言葉が馬等の排除を表示するならば，牛$_1$や牛$_2$までもが表示対象となってしまうのではないか．

[101] 話し手の用いる言葉から，聞き手には外界対象と思い込まれた表示対象の理解が生じてくる．しかし実際には聞き手に生じているのは，外界対象に触れることのない分別である．

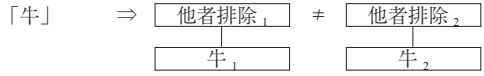
[102] 仏教説によれば，知覚は独自相を対象とし，推論や知覚判断といった分別知は共通相を対象とする．いま，普遍は存在しない．したがって，共通相の中身となるのは他者の排除である．



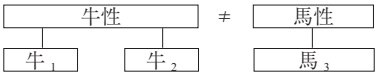
これにたいして実在論者の側は，分別知の対象である随伴相という肯定的な存在，すなわち，普遍がその通りに存在すると考える．また，実在論者の側では，普遍は，知覚によって把握可能であると考える（cf. 片岡 2015b:60）．

[103] *Śābarabhāṣya* ad 1.1.5a, Frauwallner 1968:40.14–15.

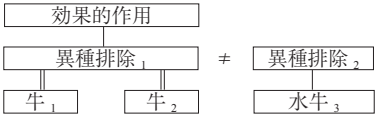
[104] 他者の排除は個物毎に別々であり，随伴相たりえない．



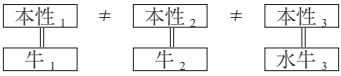
[105] 個物としての牛達をグループ化して同種のものとしてまとめ，異種のものである馬などから区別するためには，牛性という普遍が必要である．



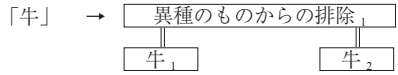
[106] ここで仏教徒は同一の効果的作用に基づき，異種のものからの排除が，独自相が持つある種の本性として，普遍に代わる役割を果たすことで，或る一群の個物のグループ化が可能になると考える．



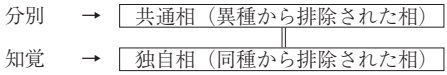
[107] 上で仏教徒は，異種のものからの排除という否定的側面を，独自相の本性として，独自相に相即するもの，非別なるものと考えていた．しかし，本性であるならば，それは個物と同じく個々別々のはずである．したがって，異種のものからの排除は，仏教徒の意に反して共通相たりえない．



[108] この問題は既に §4.7 で指摘されている．非別である以上，異種のものから排除された随伴相だけでなく，同種のものから排除されたものである独自相をも「牛」という言葉は表示することになる．



[109] 仏教は，ここで，知覚と分別の住み分けを再確認する．すなわち，分別知は，まさに無明を本質とする分別知であるが故に，独自相までは届き得ないというのである．



[110] たとえ分別知が無明を本質とすると認めたにせよ，それならば，わざわざ否定的なアポーハを立てずとも，分別知に上ってきている肯定的な普遍をそのまま対象として認めればよいではないか，という反論である．

[111] 上では有分別知が無明を本質とすること，すなわち，本質的に錯誤であることを認めた上で反論を述べていた．ここでは，世間で打ち消されることの無い有分別知を，錯誤と切り捨てる仏教説の不適切さを指摘している．

[112] ここで仏教徒は次のようなステップを念頭に置いている．

知覚　→　分別　→　発動　→　獲得

この図式によれば，実在の獲得は，対象が存在することによるのであって，分別に基づくわけではない．宝石の比喩で言うならば，宝石の光を宝石そのものと思ってアプローチした結果，宝石が得られるのは，たまたま宝石が存在したからであって，分別が宝石を捉えていたからではない．というのも，分別は宝石に触れていないからである．また，ここで発動があるのは，実在を捉えたとの思い込みという側面が分別知にあるからである．なお，ここでの問答においては，知覚と（うまく行く場合の裏切らない）分別の間にある結びつきは考慮されていない．

[113] これに対して実在論者は，次のステップを念頭に置いている．

分別　→　発動　→　獲得

実在論者の見解では，分別は，独自相を直接に把握しうる．したがって，正しく実在を捉える分別に基づいて発動した結果，実在が獲得されることになる．また，分別は，実在の両側面（異種のものからの排除・同種のものからの排除）を捉えうる．

[114] §3.5 で引用．

[115] 非存在の排除・認識・音声形という三つの候補者のいずれも「［論争する］両者が認める」という条件を等しく満たす．また「言葉から［現に］理解される」という条件については，いずれの候補者も満たさない．このように三者は対等である．

	非存在の排除	認識	音声形
両者が認める	○	○	○
言葉から理解される	×	×	×

[116] 独自相には，否定的側面（他者から排除されたものとしての側面）と肯定的側面（存在としての側面）とがある．例えば，非牛の排除と，牛とである．いずれの候補者も「両者が認める」という条件を満たす．また「逸脱しない」（苧づる式に余計なものまでも表示してしまうことがない）という条件（過失の無）については，いずれの候補者も満たさない．したがって両候補は対等である．

	非存在の排除	存在
両者が認める	○	○
逸脱しない	×	×

[117] *Ślokavārttika* apoha 35a: tasmād vastuny apohāḥ syur.

[118] §3.12 で引用．

[119] *Ślokavārttika* apoha 118–119: sāmānādhikaraṇyaṃ ca na bhinnatvād apohayoḥ/ arthataś cet tad iṣyeta, kīdṛśy ādheyatā tayoḥ// na cāsādhāraṇaṃ vastu gamyate, ’nyac ca nāsti te/ agamyamānam aikārthyaṃ śabdayoḥ kvopayujyate//「また二つのアポーハは別々なので，［二つの言葉が］同じ指示対象を持つことはない．【問】［基体となる］対象に基づいて，それ（同一の基体を有すること）が認められる．【答】というならば，両者（二つのアポーハ）が，どのようにして

［基体に］支えられるものとなるのか．また，非共通の実在（独自相）が［言葉から基体として］理解されることはない．また，君（仏教徒）にとり，［非共通の実在である独自相］以外は存在しない．二つの言葉が同一の対象を持つことが，もし［言葉から］理解されていないならば，それは何の役に立つのか．」